

## SECULARISME EN SECULARISATIE

SANDER GRIFFIOEN

Dit artikel neemt de secularisatietheorie van H. van Riessen als leidraad. Het begint met het onderscheid tussen secularisatie als emancipatie en als secularisme uit te werken. Vervolgens toont het de actualiteit van deze theorie (die representatief wordt geacht voor de Reformatorische wijsbegeerte) door op het punt van het onderscheid tussen emancipatie en secularisme overeenkomsten met hedendaagse denkers aan te wijzen (vooral Charles Taylor). Via een verbinding tussen emancipatie en modernisering wordt daarna Taylors positie vergeleken met radicalere visies op deze verhouding binnen de traditie van de Vrije Universiteit. In het slotgedeelte staat secularisatie als secularisme centraal. Dit onderdeel begint met een analyse van het leerstuk van de ‘werkzame schijn’. Afgesloten wordt met een eigen visie op secularisme als religie. Een ongetoetste vooronderstelling van veel (alle?) Reformatorische wijsbegeerte is dat religie altijd in geconcentreerde vorm optreedt. Aan de hand van het voorbeeld van multi-pele religieuze participatie in China maakt dit artikel aannemelijk dat secularisme ook in diffuse vormen kan optreden.

### 1. *Inleiding*

Eén van de goede dingen van *Rede en religie* (Leezenberg 2007) is dat het secularisatie en secularisme onderscheidt. ‘Secularisatie’ duidt een toestand aan; in ‘secularisme’ is een fiat aanwezig, een affirmatie: ‘dit is normaal, laat het zo wezen’. Een voorbeeld ter verduidelijking: Hoe komt het, vraagt *Rede en religie* zich af, dat je nog steeds aanhangers vindt van de versleten stelling dat godsdienst<sup>1</sup> en modernisering elkaar niet verdragen, terwijl de feiten nochtans een andere taal spreken? Het antwoord luidt: omdat de aanhangers zich ten diepste door een ideaalbeeld laten leiden. De genoemde stelling, aldus nog steeds *Rede en religie*, zegt meer over een gekoesterd zelfbeeld dan een maatschappelijke realiteit:

En inderdaad verraadt de stelling van modernisering als secularisering meer dan een *descriptieve* uitspraak over wat er gebeurd is of nog zal gebeuren; ze veronderstelt dikwijls een *normatief* oordeel over wat er *moet* gebeuren. Beter gezegd, ze vormt een dierbaar zelfbeeld van de moderne seculiere natiestaat en van seculiere liberalen. (91)

Deze uiteenzetting neemt als leidraad de secularisatietheorie van Hendrik van Riessen (1911-2000), om de eenvoudige reden dat deze theorie tot de dag van vandaag representatief is voor wat Reformatorische wijsbegeerte te bieden heeft.

Deze bijdrage heeft niet de bedoeling voortdurend positie pro of contra *Rede en religie* te kiezen. Daarom alleen nu een woord over een serieuze divergentie. Het betreft de aanbeveling in het Vooraf van de zijde van de

---

<sup>1</sup> Over terminologie: ‘religie’ en ‘godsdienst’ zullen als synoniemen worden behandeld; de voorkeur voor de ene of de andere term hangt af van de context.

Begeleidingscommissie Filosofie voor het Voortgezet Onderwijs (Bcfvo) die de opdracht tot deze thematische studie verstrekke. De aanbeveling luidt als volgt: ‘De commissie meent dat Leezenberg erin is geslaagd het thema op creatieve en boeiende manier uit te werken. In het boek betreft de auteur geen stelling, maar reikt hij wel een vocabulaire aan om te komen tot prikkelende discussies in de klas.’ (10) Onze beschouwingen tenderen evenwel naar de conclusie dat het onderwerp zich niet neutraal laat behandelen. Zou dit waar zijn, dan kan de docent de discussie niet aan de klas overlaten, en zal hij bijv. duidelijk moeten maken dat *Rede en religie* bij de introductie van het examenthema zelf al stelling heeft genomen. De stellingname van *Rede en religie* lijkt me te zijn dat de ‘rede’ zelf buiten schot blijft en het secularisatieproces onberoerd aan zich voorbij kan laten trekken. Dat lukt tot op zekere hoogte doordat het de notie van *secularisme* weinig gewicht geeft — ‘een gekoesterd zelfbeeld’ heette het zojuist. Maar wat als wordt verdisconteerd dat Rede en Religie een lange geschiedenis van onderlinge concurrentie achter zich hebben? Zou hier niet minstens moeten worden gerekend met een heimelijk belang van de Rede bij een terugtocht van de Religie uit het publieke leven?

Ik besef dat hiermee een heikele kwestie is aangeraakt. In de periode 1999-2002 was ik zelf voorzitter van de genoemde commissie,<sup>2</sup> en weet uit ervaring hoe behoedzaam geopereerd moet worden op een veld dat niet alleen docenten en leerlingen als spelers heeft, maar waar ook een Ministerie van onderwijs optreedt dat *coûte que coûte* controverses wil vermijden en graag ziet dat begeleidingscommissie en examenmakers zich bij (potentieel) explosieve onderwerpen zo ‘neutraal’ mogelijk uitdrukken. Ik moet ook toegeven dat een centraal geëxamineerd vak staat en valt met een minimale consensus over wat filosofie is, kan en wil. Op degene die de neutraliteitspositie verwerpt, rust dus de bewijslast aan te tonen (of minstens aannemelijk te maken) dat een stellingname die niet algemeen gedeeld wordt zeer wel samen kan gaan met een argumentatie die de instemming van allen zoekt — en mag hopen die ook te vinden. In deze bijdrage is er naar gestreefd zo te argumenteren dat lezers die niet met ‘reformatorische wijsbegeerte’ vertrouwd zijn het betoog van a tot z kunnen volgen. Blijkt dat inderdaad het geval te zijn, dan heb ik iets positiefs bijgedragen tot een filosofieonderwijs dat controverses niet schuwt en dus ook niet met verklaringen van neutraliteit omringt, en toch de denkgemeenschap met allen zoekt.

## 2. Inzet

Als er één onderscheiding is waaraan leerlingen van Hendrik van Riessen elkaar herkennen, dan is het wel die tussen secularisatie en emancipatie. ‘Emancipatie’ reserveerde hij voor ‘differentiatieprocessen’, d.w.z. processen waarin levensterreinen een relatieve autonomie verkrijgen ten opzichte van traditionele

---

<sup>2</sup> Zie hierover de diesrede bij het 120-jarig bestaan van de Vrije Universiteit, Griffioen (2000).

totaliteitsstructuren; ‘secularisatie’ voor de (poging tot) ontkoppeling van wereld en Schepper.<sup>3</sup>

Voor Van Riessen staat er veel op het spel. Hij ziet in de vereenzelviging van emancipatie en secularisatie een eerste stap naar geestelijke capitulatie voor de machten van deze tijd. Om zijn argumentatie te begrijpen dient in het oog te worden gehouden dat hij (in navolging van H. Dooyeweerd e.a.) onderscheidt tussen geloven als één aspect van het mens-zijn, naast andere, en anderzijds religie als een fundamentele menselijke behoefte aan een zinvolle band met Iemand of Iets, en als zodanig een antropologische constante. Ik attendeer ook op een parallel onderscheid tussen kerk en religie: de kerk, als geloofsinstituut, is in een gedifferentieerde samenleving een instituut naast andere, terwijl religie de totaliteit van het mens-zijn betreft. Hier ligt meteen al een verschil ten opzichte van *Rede en religie*. Dit examencahier onderscheidt differentiatie en secularisatie — tot zover geen verschil —, maar rangschikt religie vervolgens onder de uitkristalliserende deelgebieden: ‘Sferen als die van religie, politiek en economie mogen zich dan wel verzelfstandigd hebben ...’ (90) Van Riessen denkt hier principiëler: een relatieve verzelfstandiging van bepaalde levenssferen zegt op zijn standpunt als zodanig nog niets over de religieuze richting van de betrokken personen. Nemen we als voorbeeld de relatieve zelfstandigheid van de staat ten opzichte van het kerkinstituut: ook een Van Riessen aanvaardt deze scheiding als een verworvenheid, in de overtuiging dat deze principieel geen secularisatie impliceert. Daarentegen zou hij een scheiding van *religie* en staat (zo die al mogelijk was) wel als een indicatie van secularisatie opvatten.

Ik gebruikte de uitdrukking ‘zo die al mogelijk was’. We raken hier aan een eigenaardigheid van deze conceptie. Stemmen we met Van Riessen in dat religie tot het mens-zijn zelf behoort, en dus een antropologische constante is, dan is volstrekte irreligiositeit een onmogelijkheid. Wat men irreligieus noemt, is zo gezien een verandering van religieuze richting: nog altijd religieus, maar nu in antikerkelijke (enz.) zin. Strikt gesproken kan er op dit standpunt niet zoiets als een objectieve toestand van secularisatie bestaan. Er kan hoogstens sprake zijn van een schijn van godloosheid (zie hoofdstuk 5). Uiteraard sluit hij de ogen niet voor leeglopende kerken, noch voor de vanzelfsprekendheid waarmee opiniemakers en beleidmakers geloofskeuzen naar het privé domein delegeren. Maar op de achtergrond vermoedt hij een strijd van religies, van een *secularisme* tegenover geloofsreligie (*pardonnez le mot*).

De term ‘secularisme’ is bepaald geen uitvinding van Van Riessen (zoals we zullen zien spreekt hij meestal van *atheïsme*). Blijkens de grote *Oxford Dictionary* werd *secularism* al medio negentiende eeuw gebruikt als synoniem van ‘secular minded’, en betekende ongeveer hetzelfde als ‘ongeloof’ en ‘atheïsme’. Als illustratie geeft dit woordenboek o.a. deze formulering van rond 1850: ‘The doctrine that morality should be based solely on regard to the well-being of mankind in the present life, to the exclusion of all considerations drawn from

<sup>3</sup> De spanning tussen de ontplooiing van de schepping en de zich verzelfstandigende machten vormt al het hoofdthema van zijn *De maatschappij der toekomst* (1952); meer in het bijzonder over secularisatie handelt zijn *Mondigheid en de machten* (1967).

belief in God or in a future state.’ Uit de overige illustraties valt op te maken dat het woord vooral ingang vond in de strijd om het christelijke gehalte van het onderwijs. In Engeland stonden de orthodoxen en ‘secularisten’ tegenover elkaar, waarbij de eersten niet nalieten aan te voeren dat het ongeloof zijn aanhangers tot een ijver en intolerantie aanzet welke die van de aanhangers van de gevestigde godsdienst evenaart zo niet overtreft.<sup>4</sup> In de vroege twintigste eeuw duikt de term ‘secularisme’ ook in Duitsland op. Nijk verwijst in zijn studie over het begrip secularisatie naar Karl Heim die in 1930 waarschuwde voor een doorbraak van een secularisme waarin ‘alle krachten van het antichristendom zich samenballen’ — hetzelfde jaar waarin Richard Otto ‘secularisme’ omschreef als de ‘Riesenwelle der Verdiesseitigung und Verweltlichung’ (Nijk 1968, 36). Er is één werk waaraan Nijk een bijzonder grote invloed toekent als het om het onderscheid secularisme-secularisatie gaat: F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Op grond van een onderzoek naar relevante literatuur concludeert hij in 1968 dat er geen boek of artikel is dat op dit punt ten opzichte van Gogartens werk uit 1953 iets wezenlijk nieuws brengt (Nijk 1968, 52-60).

Een eigentijds voorbeeld van een benadering in vanriessiaanse trant is B. J. van der Walts recente boek (2007). Hij beschouwt secularisme als de grootste en minst opgemerkte bedreiging voor Zuid Afrika. Wat Van der Walt op het oog heeft is een zgn. houding van neutraliteit bij de klasse van nieuwe professionals die religieuze overtuigingen uit het publieke leven naar het privé domein verbant. Ook de christenheid is grotendeels blind voor het gevaar, omdat men in deze neutraliteit niet de tegen-religie onderkent. Juist als Van Riessen problematiseert Van der Walt secularisatie als toestand. Zo keert hij zich met deze woorden tegen een publicatie van G. Dekker en J. Tennekes die secularisatie eenvoudigweg in termen van afnemende godsdienstigheid benaderen:

My problem with such a view on secularism is that it does not make sufficiently clear that secularism — even if it denies the existence and/or relevance of God — is in itself in the deepest sense a religious conviction. It entails a replacement of Christianity (and other traditional religions) rather than being a mere decline in religiosity. (Van der Walt 2007, 228)

Wie dit interessant vindt, zou ook eens *The Naked Public Square* van R.J. Neuhaus (1984)<sup>5</sup> moeten opslaan. Men zal er een vergelijkbare secularisme-kritiek vinden, maar dan afgestemd op de Noord-Amerikaanse situatie. De teneur is evenzeer dat neutraliteit een onmogelijke droom is. Het publieke terrein blijft volgens Neuhaus nooit lang leeg: is de ene religie verdwenen, dan wordt het vacuüm door een volgende opgevuld. Verdiept men zich verder in de materie dan zal blijken dat juist in Noord Amerika gebruik van *secularism* ten zeerste omstreden is. Ik ontleen een voorbeeld aan de race om de Republikeinse nominatie voor het presidentschap. Een van de kandidaten was, zoals bekend,

<sup>4</sup> ‘This characteristic sample of secularist intolerance’, aldus een verzuchting in de *Times* van 31 January 1890. Zie *The Compact Oxford Dictionary, Complete Text*, Oxford University Press, 2nd ed., 1991, ‘secularist’, p. 1696.

<sup>5</sup> Zie Mouw & Griffioen (1992, hoofdstuk 3), waar dit boek onder de passende titel *impossible nakedness* wordt besproken.

Mitt Romney. Ondervraagd over zijn positie inzake de scheiding van kerk en staat had hij in de lijn van Neuhaus geantwoord dat de degenen die zeggen de publieke invloed van religie te willen terugdringen in feite hun soort van secularistische religie naar binnen dragen. De *New York Review of Books* publiceerde een vinnig artikel van de hand van Garry Wills dat in elk geval één ding duidelijk maakt: dat Romney een zenuw had geraakt. Romney stelde, zoals gezegd, dat degenen die religie als een pure privéaangelegenheid bestempelen er zelf op uit zijn een nieuwe religie te vestigen ('intent on establishing a new religion in America—the religion of secularism.'). Wills (2008) zegt daarvan:

That secularism is a religion is a position fiercely held by some on the right. They use it to say that separating church and state breaches the First Amendment, which forbids the establishment of a religion. In their topsy-turvy arguments, the First Amendment thus *forbids* the separation of church and state.... He thus failed to state a fundamental democratic premise: that religious freedom should by definition include the freedom not to believe in a religion.

De benadering van Van Riessen blijft onze leidraad in de nu volgende onderdelen. Eerst in de slotbeschouwing zal ik een eigen positie bepalen.

### 3. *Emancipatie of secularisatie*

In dit onderdeel gaan we dieper in op het onderscheid tussen emancipatie en secularisatie. We beginnen met het lemma over secularisatie uit de nieuwe *Christelijke Encyclopedie* (2005). Het lemma onderscheidt drieërlei zin: a. 'Secularisatie als vermindering van de godsdienstigheid van mensen', zoals o.a. tot uiting komend in verminderde kerkgang; b. 'Secularisatie als beperking van de reikwijdte van godsdienst'. c. 'Secularisatie als aanpassing van de godsdienst', bedoeld is aanpassing bij maatschappelijke ontwikkelingen, resulterend 'in een geringere betrokkenheid op een werkelijkheid die als transcendent ervaren wordt...' Van Riessens bezwaar zou zijn dat in deze formuleringen 'emancipatie' en 'secularisatie' door elkaar lopen. Dit betreft vooral de nadere omschrijving van het tweede punt: 'Het proces waardoor steeds meer delen of sectoren van de samenleving onafhankelijk en zelfstandig worden ten opzichte van het godsdienstig leven en waarbij het laatste teruggedrongen wordt tot de persoonlijke wereld van de mensen'. In de geest van Van Riessen kan worden betoogd dat als het kerkinstituut aan centraliteit inboet, het zeer wel om een normale ontwikkeling kan gaan. Met de Reformatie won het gezin een eigen relatieve onafhankelijkheid ten opzichte van kerk en klooster (Ozment 1983); al eerder ontstonden er stedelijke centra met eigen bestuur, relatief onafhankelijke universiteiten en scholen van allerlei aard; terwijl gelijktijdig gilden, ambachtslieden, handelshuizen zich begonnen los te maken uit adellijke en kerkelijke bevoogding, enz. enz. Dit zijn normale processen. En dat het kerkerverband minder centraal komt te staan, impliceert geenszins dat er dus ook afname van godsdienstigheid optreedt. Ter verdere verduidelijking een eigentijds voorbeeld, ontleend aan eigen kerkelijke kring. In de Gereformeerde Kerken Vrij-

gemaakt was er een invloedrijk segment dat sterk hechtte aan de band schoolkerk-gezin, de zgn. *triangel*. Weliswaar ging men nooit zover dat de kerkenraad directe invloed in de school ontving, maar het lidmaatschap in volle zin van de schoolvereniging bleef wel aan ouders uit deze kerkelijke kring voorbehouden, zodat een enge band ontstond tussen een schoolverband en een kerkgenootschap. De critici, waartoe ik mezelf reken, vonden dat binnen deze samenhang de eigenwettelijkheid (ofwel soevereiniteit-in-eigen-kring) van de school tekort komt. Nu ziet men dat op veel plaatsen de criteria voor toelating van leerlingen en/of lidmaatschap van de schoolvereniging worden verbreed. Secularisatie? Nee, hier is *emancipatie* het woord.

Nu was Van Riessen bepaald niet de eerste die hier onderscheidde. In de kiem vindt men het bedoelde onderscheid al in Samuel Johnson's *Dictionary of the English Language* (1760) — zoals altijd voorbeeldig in het onderscheiden van begripsnuances. Bij *Secularize* komt Johnson met twee betekenissen: 'to convert from spiritual appropriations to common use', en: 'to make worldly'. De eerste bepaling komt overeen met de hoofdbetekenis van 'secularisatie' in het grote *Woordenboek der Nederlandsche Taal*: 'Inzonderheid als historische term, in toepassing op het onteigenen van kerkelijke goederen.' — ter plaatste toegelicht met een aan Fruin ontleende voorbeeldzin: 'De geestelijke goederen ... dienden ten algemeenen nutte gesecculariseerd te worden'. Dit alles valt onder wat we eerder 'emancipatie' noemden. Bij de tweede betekenis, 'werelds', ligt dat anders. Hier denkt Johnson aan een uitsluitend op deze wereld gerichte mentaliteit. Ter illustratie citeert hij uit *Paradise Lost*: 'Then shall they seek t'avail themselves of names,/Places and titles; and with these to join/ Secular pow'r, though feigning still to act/ By spiritual.' Dit woordenboek bevestigt aldus het vermoeden dat het genoemde onderscheid oude wortels bezit en dat de vereenzelviging van beide betekenissen dus van latere datum moet stammen.

Vermoedelijk tasten we niet mis als we die vereenzelviging aan de invloed van Max Weber toeschrijven (wat niet betekent dat bij hem 'secularisatie' een *terminus technicus* was<sup>6</sup>). Het is immers diens moderniseringstheorie die verzelfstandiging van eigenwettelijke domeinen verbindt met een veronderstelde opmars over brede linie van een strikt rationele denkwijze en een planmatige aanpak van levensopgaven. Volgens deze opvatting is het de *rationalisering* van alle verhoudingen die de godsdienst uit het publieke leven verjaagt en naar het private domein uitdrijft. Aanvaardt men deze theorie dan is de conclusie onafwendbaar dat emancipatie secularisatie in de zin van ongodsdienstigheid impliceert.

Voor Weber was het vooruitzicht van een gerationaliseerde wereld ('de ijzeren kooi') een schrikbeeld, en bepaald geen wenkend ideaal. Zijn volgelingen, waarvan er velen waren, neigden overwegend naar een positieve visie op dezelfde ontwikkeling. En de enthousiasten onder hen droomden zelfs van een maatschappij der toekomst die spoedig binnen handbereik van de planners zou komen. Het waren vooral de laatsten die het doelwit vormden van bijtende kritiek in Van Riessens *Maatschappij van de toekomst* (1952). Al hoewel dit boek op bepaalde punten een tijdgebonden indruk maakt (zo is het alsof de kritiek

<sup>6</sup> Volgens Nijk (1968, 28-35) was in terminologisch opzicht de betekenis van Ernst Troeltsch groter.

op het planningsideaal vanuit een liberale staatsopvatting wordt gelanceerd<sup>7</sup>), is stellig de behandeling van het maakbaarheidsideaal actueler dan ooit nu allerwegen de gevolgen van ver doorgevoerde rationalisatie zichtbaar worden.

#### 4. *Taylor en verder*

Men voelt wel: nu is ook de tijd rijp voor een ontvlechting van de beide betekenissen van secularisatie. Het komt dan ook niet als een verrassing in een toonaangevend recent werk over ons onderwerp een eerherstel van het oude onderscheid te vinden. Ik bedoel *Secular Age* van de Canadese filosoof Charles Taylor. Taylor houdt differentiatie (emancipatie) en privatisering van religie uit elkaar. Over differentiatie heet het bij hem:

Thus one of the factors often referred to in secularization theory is “differentiation”, the process by which functions which are originally carried out together crystallize out and fall into separate spheres, with their own norms, rules, and institutions. (Taylor 2007, 425)

Wat de tweede betekenis betreft, is de deze passage over José Casanova interessant:

He distinguishes on one hand, secularization as the alleged privatization of religion (which he still wants to contest), from secularization “as differentiation of the secular spheres (state, economy, science), usually understood as ‘emancipation’, from religious institutions and norms. (Taylor 2007, 779, note 1)<sup>8</sup>

In eenzelfde geest schrijft Veit Bader (2007, 46): ‘Privatisation is not a structural trend dictated by modernity, but a historical option.’

De nieuwe houding valt af te lezen uit Taylors ontvlechting van religie en ‘betovering’ (2007, 550-555). De term ‘betovering’ (*enchantment*) verwijst naar een onderdeel van Webers moderniseringstheorie. Volgens deze theorie bestaat er een inverse verhouding tussen rationalisatie en religie. Terwijl religie, zo is de gedachte, het best gedijt in een wereld die maar ten dele voor het verstand doorzichtig is en waarin al wat zich als ongewoon voordoet aan beïnvloeding van buitenaf wordt toegeschreven, leidt rationalisatie tot voortgaande *onttovering*. Op zich kan Taylor met dit laatste instemmen. Hij is het evenwel niet eens met Webers veronderstelling dat onttovering *per se* ten koste van religie gaat. Aan de hand van voorbeelden uit de katholieke wereld laat hij een intern-religieuze ontwikkeling zien van een volksgeloof dat in het gewone vooral zoekt naar het buitengewone, het wonderbaarlijke, naar geloofsvormen die ingetogener en, zeg maar, rationeler zijn. Deze ontwikkeling liep zijns inziens goeddeels aan die van de Verlichting parallel. Ons gaat het nu niet om details, maar om een mogelijke positieve samenhang tussen religie en modernisering: immers, als

<sup>7</sup> Op dit punt kunnen we Woldring en Kuiper (1980, 135-145) bijvallen.

<sup>8</sup> Deze verwijzing dank ik aan Gerrit Benschop, student in het programma van de International Master Christian Studies in Science & Society, die een scriptie voorbereidt over dit onderwerp. Zie ook Bader (2007, 46-49).

aannemelijk gemaakt kan worden dat (de christelijke<sup>9</sup>) religie in staat was zich op eigen kracht en vanuit eigen reserves te moderniseren, dan is de door Weber gepostuleerde samenhang tussen modernisering en secularisatie in gelijke mate *onaannemelijker* geworden.

Maar zouden er geen gronden zijn om een hechtere samenhang te postuleren dan wat Taylor (met karakteristieke voorzichtigheid) oppert? In feite claimt hij niet meer dan een binnenkerkelijk moderniseringspotentieel; hetgeen de zaak niet wezenlijk verder brengt dan wat de *Christelijke Encyclopedie* in het eerder vermelde lemma over secularisatie als derde kenmerk naar voren bracht: secularisatie als aanpassing van de godsdienst bij maatschappelijke ontwikkelingen. Ook al gaat het nu om een aanpassing op eigen kracht en vanuit eigen middelen, het is en blijft een aanpassing achteraf aan een ontwikkeling die al onderweg is. Om Weber echt achter ons te laten, zouden we tekenen van een moderniseringsproces moeten kunnen aanwijzen waarin godsdienst van meet af prominent aanwezig is. Is dat mogelijk?

Om de gezochte samenhang in het oog te krijgen, moeten we even terug naar een oudere visie op christendom en moderne samenleving. Ik bedoel een opvatting met negentiende-eeuwse wortels die in christelijke kring zich zeker tot aan de Tweede wereldoorlog breed vertakte. De zeer traditionele groeperingen buiten beschouwing latend, kunnen we stellen dat de christelijke godsdienst zonder voorbehoud met maatschappelijke vooruitgang werd geassocieerd. Zeker, er werd met zorg naar de opmars van ‘ongelovige wetenschap’ gekeken, en de gestage toename van praktische ongodsdienstigheid en openlijk atheïsme maakte onrustig. Het is ook stellig waar dat zonder deze verontrusting het (bijvoorbeeld) niet tot oprichting van de Vrije Universiteit (1880) gekomen zou zijn en dat Kuyper (bijvoorbeeld) niet zijn *Pro Rege* geschreven zou hebben waarvan het eerste deel welhaast uit de pen van een cultuurpessimist gevloeid lijkt te zijn. Maar dit alles laat onverlet dat er een positieve grondhouding bestond tegenover maatschappelijke ontwikkeling als zodanig. Het algemene gevoelen was dat het moderne, westerse christendom zich uit de kluisters van de premoderne samenleving had bevrijd en pas nu zijn transformerende kracht ten volle kon tonen. Een indicatie van deze positieve kijk geven de *Voorlezingen over de economie* (3 delen, 1912-1915) van P.A. Diepenhorst (1879-1953), de eerste hoogleraar economie (‘staathuishoudkunde’) aan de VU, waarin Webers stelling, uit het begin van de 19<sup>e</sup> eeuw, over het positieve verband tussen modern kapitalisme en calvinisme zonder schroom als bewijs van calvinistische geestkracht wordt opgevoerd. Dat Max Weber zelf er later een secularisatietheorie aan vastknoopt, heeft Diepenhorst vermoedelijk niet tot andere gedachten gebracht.

De Verlichting subsumeerde de christelijke religie onder een generiek religiebegrip. Volgens haar voorstelling van zaken gedijt religie het best in een traditionele samenleving waarin het dagelijkse leven nog van rituelen omgeven is. Max Webers secularisatietheorie is daarentegen wel specifiek op de christe-

<sup>9</sup> Ofschoon zijn voorbeelden op de katholieke traditie betrekking hebben, laat hij er geen misverstand over bestaan dat de conclusies ook voor het protestantisme gelden — en zelfs *a fortiori* aangezien het protestantisme wezenlijk moderner is dan het katholicisme.

lijke godsdienst afgestemd, waarvan hij evenwel de actieradius beperkt tot de hechte gemeenschap van de huisgenoten des geloofs. Zijn conclusie is dat de ‘broederschapmoraal’ onmachtig staat tegenover de middelpuntsvlieedende krachten die modernisering losmaakt. Vandaar zijn pessimistische conclusie van een onafwendbare secularisatie. Charles Taylor bevrijdt zich uit de weberiaanse beklemming door aan het christendom een eigen moderniseringspotentieel toe te schrijven. Vervolgens vonden we in de buurt van de Vrije Universiteit blijken van een nog optimistischer visie. De vraag is nu: kwam deze voort uit naïveteit of lag er een wel gefundeerde overtuiging aan ten grondslag?

De sleutel voor de beantwoording van de laatste vraag ligt mijns inziens in de negentiende-eeuwse ontwikkelingsidee, waarvan de zuiverste en filosofisch meest interessante vertolking bij Hegel te vinden is. In veel opzichten is Hegel kind van de Verlichting. Zo vindt men bij hem ook een generiek religiebegrip. Maar terwijl verlichte denkers als Voltaire en de Encyclopedisten in het christendom niet meer dan een tak van de boom wilden zien, beschouwt Hegel het als de voltooiing die al de andere onderdelen in zich opneemt en wat niet past verwijdert. Het christendom is voor Hegel de zuiverste en meest moderniseringsbestendige van alle religies. Alle overige religies beschouwt hij als deficiënte modi die niet loskomen van een premodern substraat, zij het van een stam, een natie, of wat voor ongedifferentieerde collectiviteit ook maar, en waarvoor geen zelfstandige rol in de toekomst is weggelegd.

Deze visie op de verhouding van de religies laat door heel de 19<sup>e</sup> en vroege 20<sup>e</sup> eeuw haar sporen na. Ik denk nu aan de grondlegger van de indologie, Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), de domineeszoon die zich tot de Islam bekeert (naar men vermoedt om Mekka te kunnen bezoeken<sup>10</sup>), maar in zijn adviezen het Indische koloniale bewind geruststelt met de verzekering dat in de loop van verdere maatschappelijke en culturele ontwikkeling de Islam als vanzelf terrein zal verliezen ten gunste van de christelijke religie.<sup>11</sup>

Kuyper deint mee op deze negentiende-eeuwse golfslag, hetgeen duidelijk blijkt uit de wijze waarop het tweede deel van zijn *Pro Rege* de uitzonderlijke positie van het christelijke geloof markeert. ‘Judaïsme’, aldus Kuyper (1911, II 318), is wezenlijk stam- en volk-gebonden en stijgt niet boven een ‘nationaal particularisme’ uit. Daarentegen strekt de verkondiging van het Koninkrijk der Hemelen zich uit tot alle geslacht en taal, en volk, en natie: het ‘Koninkrijk der hemelen is van het Joodsch omhulsel ontdaan, en is opgetreden in zijn algemeen *menschelijk* karakter’ (319). In een notendop geeft het geciteerde het negentiende-eeuwse onderwijs weer over de pelgrimage van de mensheid uit geborneerde leefsituaties naar de open ruimte van een mondiale cultuur, uit de mechanistische orde van het collectief naar een organisch-gedifferentieerde wereldsamenleving.

In het voorbijgaan noem ik één groot verschil tussen Kuyper en Hegel. Eerstgenoemde is diep doordrongen van tegenwerkende geestelijke krachten

<sup>10</sup> Over zijn bevindingen en observaties, zie Christiaan Snouck Hurgronje, *Mekka*, Atlas, Amsterdam/Antwerpen, 2007 (vertaling van het Duitse origineel uit 1889).

<sup>11</sup> Deze adviezen aan de koloniale overheid inzake Atjeh waren tot 1957 staatsgeheim en werden pas toen gepubliceerd als *Ambtelijke adviezen van C. Snouck Hurgronje*.

die de mensheid verdeeld houden. Vandaar de al vermelde sombere toonzetting van het eerste deel van *Pro Rege*. Bij Hegel (hierin is hij kind van de Verlichting) is het de Rede die richtingverschillen opheft. De hoogste fase in de ontwikkeling van de godsdienst is bij hem dan ook die van een *filosofisch* christendom. Maar beiden beschouwen het christendom als innerlijk aangelegd op universaliteit en dus als wezenlijk transnationaal en toekomstgericht. Bij het afkrabben van de korsten van achttiende- en negentiende-eeuws vooruitgangsgedanken is voor ons dit het inzicht dat waard is behouden te blijven: dat de christelijke religie in wezen antitraditioneel is en bij uitstek gedijt in een moderne, urbane en internationale setting. Ketst een weberiaanse secularisatietheorie niet af op dit inzicht?

##### 5. *Werkzame schijn*

Een vanriessiaanse secularisatietheorie valt te herkennen aan een soort van herverkaveling van de secularisatieproblematiek: een deel gaat naar emancipatie, een ander deel naar secularisme, terwijl, zoals eerder gezegd, er voor secularisatie als objectieve toestand weinig of geen terrein overblijft. In zoverre er objectiviteit wordt toegekend, is deze nauw verbonden met schijn. We hebben het dan over het leerstuk van de werkzame (ook wel *effectieve*) schijn, door Van Riessen op karakteristieke wijze in *Mondigheid en de machten* (1967, 25-54) ontwikkeld.

*Mondigheid en de machten* onderscheidt twee kenmerken van onze tijd: moderne macht en secularisatie. Deze ‘moderne macht’ is vooral technische macht. Centraal in deze beschouwing staat de technische operator, het onafhankelijk van de mens werkende gereedschap (31). Het wijsgerige belang ligt in de betrekkelijke zelfstandigheid van het werktuig ten opzichte van de maker en de gebruiker. Het symboliseert als zodanig het maaksel dat zich van zijn maker losmaakt (39). De volgende fase is die van de maker of gebruiker die voor de vermeende autonomie van het gereedschap capituleert (43). Het is op dit punt dat het boek van een *effectieve schijn* gaat spreken (43). Effectief: want deze schijn is geen zinsbegoocheling die komt en weer verdwijnt, maar een schijn die als het ware een eigen wereldbeeld projecteert en daarin keer op keer bevestiging vindt.

Het tweede kenmerk is secularisatie. De uitleg van het boek sluit naadloos aan bij die van het eerste kenmerk, zij het dat nu een facet belangrijk wordt dat ik zojuist oversloeg: dat Van Riessen de zelfstandigheid van de operator in verband brengt met een projectie van de wetenschap op het technische (33). De kracht van wetenschap ligt in de isolatie van het te onderzoeken iets. Men zet als het ware oogkleppen op voor samenhangen die in het dagelijkse bestaan van essentiële betekenis zijn. De operator vormt zo gezien een belichaming van dit abstractievermogen. Nu is de gedachte dat de moderne mentaliteit op een

abstractie berust, ook wel bij anderen te vinden,<sup>12</sup> maar Van Riessen onderscheidt zich door een analyse van de wijze waarop de schijn werkzaam wordt. In de weg van de toepassing van wetenschappelijk onderzoek prolongeert de abstractie zich en krijgt de kans zich in de moderne organisaties en instituten te nestelen. In lijn van *De maatschappij der toekomst* denke men bij de bedoelde toepassing vooral aan de wetenschappelijke planning!

Om nu bij secularisatie uit te komen, is het nodig te begrijpen dat deze theorie de geabstraheerde samenhang als een samenhang van zin opvat — waarbij ‘zin’ niet allereerst een taalkundige betekenis heeft, maar de omvatende betekenis van ‘zin van het bestaan’; voorts dat abstractie van de zin ook abstractie van de presentie Gods betekent, want een grondovertuiging van reformatorische wijsbegeerte is dat de oorsprong van de zin in God ligt. Als nu wetenschapsbeoefening de abstractie niet meer als kunstmatig onderkent, en vervolgens opheft, doch deze veeleer vasthoudt en voor de ware werkelijkheid uitgeeft, dan ontstaat een wetenschappelijk wereldbeeld, zonder zin en zonder Oorsprong van de zin. Men voelt wel: van hieruit is het een kleine stap naar secularisme, of zoals Van Riessen zegt: atheïsme. Het is een ‘in de dingen geprojecteerd atheïsme’ (46).

De term ‘werkzame schijn’ herinnert sterk aan het vermaarde hoofdstuk uit *Das Kapital* over het fetisjisme van de tot koopwaar geworden arbeidsproducten.<sup>13</sup> Ofschoon Van Riessen te kennen heeft gegeven zich bij het schrijven niet van de parallel bewust te zijn geweest, is de overeenkomst te frappant om er aan voorbij te gaan. Het bedoelde hoofdstuk bevat een virtuoze beschrijving van dingen die de afhankelijkheid van hun makers achter een scherm van eigenmachtigheid verbergen. Ook voor Marx is het een effectieve schijn. ‘Effectief’ omdat de schijn zich tot een economisch systeem verdicht. Nochtans blijft schijn schijn: zoals bij Van Riessen secularisatie, populair uitgedrukt, vooral ‘tussen de oren zit’, zo beschouwt Marx de zelfstandigheid van de producten als een ideologie, en verwacht hij de revolutie in de eerste plaats van het kritische inzicht dat de mystieke sluier die om de dingen hangt oplicht en de band van maker met maaksel blootlegt. Op (formeel) overeenkomstige wijze komt het bij Van Riessen op het gelovig-kritische inzicht aan dat de werkelijkheid weer in samenhang met haar Oorsprong brengt.

#### 6. *Religie: diffuus en geconcentreerd*

Dat de conceptie die in het voorafgaande werd geduid verdient serieus te worden genomen, moge duidelijk zijn geworden. Ook zal genoegzaam gebleken zijn dat dit onderwerp om een geëngageerde behandeling vraagt van zowel

<sup>12</sup> Zie bijvoorbeeld Van der Leeuw (1952, 140-143): ‘de moderne mentaliteit als abstractie’. Van der Leeuw doelt op het ontstaan van een logisch-rationele levensoriëntatie die abstraheert van de oorspronkelijke ongescheidenheid van mens en wereld.

<sup>13</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, Band I, hoofdstuk 2, 1867.

docent als leerling, want wie deze benadering volgt, ook al is het alleen binnen een lessituatie, wordt bij al wat zich als secularisatie aandient, gedwongen zich af te vragen: is dit nu een normaal verschijnsel (= emancipatie), of ben ik getuige van een strijd — groot of klein — tussen religie en anti-religie (= secularisme, hetzij onverhuld hetzij achter een sluier van schone schijn)? Uiteraard vraagt deze antithetische zienswijze zelf ook om beoordeling. Bij mijn weten heeft het evenwel binnen de kring van Van Riessen en leerlingen hieraan tot op heden ontbroken. Ik maak een begin door een lijn door te trekken vanuit een eerdere studie over het verschijnsel van multipole religieuze participatie (Griffioen 2006b).

In de literatuur over en vanuit China stuit men met regelmaat op beschouwingen over wat de ‘drie Chinese religies’ heet: Confucianisme, Taoïsme en Boeddhisme. De lezer kan er op rekenen gewaarschuwd te worden deze drie religies niet op westerse wijze primair als concurrenten te zien die de Chinees voor een keuze zouden stellen. Tegenover het krampachtige óf-óf van het westerse denken, zo heet het, staat hier het weldadige èn-èn denken van het Oosten.<sup>14</sup> De Oosterling zou zonder probleem in alle drie kunnen participeren, bijv. door in het dagelijkse werk zich naar het confucianisme te richten, bij de ontspanning zich een volgeling van het taoïsme te betonen, en bij de bezinning op de grote levensvragen zich door de een of andere vorm van boeddhisme te laten leiden.

Twee zaken zijn bij dit voorbeeld te bedenken. In de eerste plaats: iedereen die iets van de Oosterse wereld weet, zal beamen dat de situatietekening voor een belangrijk deel juist is. Het tweede is dat heel moeilijk uit te maken valt of de situatie voor de betrokkenen normaal, of zelfs gewenst is. Men zou immers kunnen volhouden — ik neig hiertoe — dat de multipole participatie wel in brede kring als normaal wordt beschouwd, maar nochtans niet bijdraagt tot ‘human flourishing’. Wat het eerste punt betreft: de drie Chinese religies leggen maar betrekkelijke claims op het leven van het bredere publiek.<sup>15</sup> Er is niet zoiets dat lijkt op een lidmaatschap van een kerk. Zegt iemand ‘ik ben boeddhist’, dan is deze uitspraak niet zo maar vergelijkbaar met ‘ik ben christen’. Wat het tweede punt betreft dient in elk geval te worden gerekend met een situatie die diffuser is dan de verhouding tussen christelijk geloof en secularisme. Het secularisme zoals door Van Riessen, Romney, Neuhaus en Van der Walt begrepen, veronderstelt als antithetische tegenpool een sterk christelijk geloof, en is buiten deze christelijke context niet zo maar toepasbaar.

Ik houd er aan vast dat ‘religie’ een antropologische constante is, en sluit me in zoverre aan bij de secularisme kritiek van Van Riessen c.s. Wel acht ik een onderscheid nodig tussen geconcentreerde en diffuse gestalten van godsdienstigheid en anti-godsdienstigheid. In een omgeving die historisch of recent sterk de formatieve invloed van het christendom heeft ondergaan, zal secularisme geconcentreerde vormen aannemen; in een omgeving waarvan dit niet geldt, zal een diffuser beeld ontstaan.

<sup>14</sup> Over het óf-óf en èn-èn zie Griffioen (2006a).

<sup>15</sup> We zien voorbij aan de klasse van geestelijken.

Als ik goed zie beoordeelt Van der Walt (2007, 260-261) de nieuwe, diffuse vormen heel anders, nl. als de zoveelste vermomming van het secularisme — ik leid dit af uit wat hij schrijft over postmodern relativisme. Mijn standpunt is dat overal waar het westerse christendom sterk aan invloed inboet en het besef wijkt dat het ooit anders was, er een beeld zal ontstaan dat aan het oude China doet denken, terwijl men omgekeerd kan verwachten in het huidige China niet alleen bloeiende christelijke gemeenschappen aan te treffen maar ook een militant, westers aandoend secularisme. West of Oost: overal waar het christendom groeit of zich herstelt, zal het energieën van geconcentreerde tegenkanting oproepen.

#### *Bibliografie*

- Bader, Veit (2007), *Secularism or Democracy. Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Christelijke Encyclopedie* (2005), onder redactie van George Harinck e.a., lemma: Secularisatie (auteur: G. Dekker), Kok, Kampen.
- Griffioen, Sander (2000), *Treinreis naar de toekomst. Pleidooi voor proefondervindelijk filosoferen*, Diesrede, Vrije Universiteit Amsterdam.
- Griffioen, Sander (2006a), *Een weg gaan*, onder redactie van Govert Buijs, Damon, Budel.
- Griffioen, Sander (2006b), 'Multiple Religious Participation in China: A Philosophical Puzzle', in: *That the World may Believe. Essays on Mission and Unity in Honour of George Vandervelde*, edited by Michael Goheen & Margaret O'Gara, University Press of America, Lanham MD.
- Kuyper, A. (1911), *Pro Rege*, Kok, Kampen.
- Leezenberg, Michiel (2007), *Rede en religie. Een verkenning*, Van Genneep, Amsterdam.
- Leeuw, G. van der (1952), *De primitieve mensch en de religie*, Wolters, Groningen/Djakarta.
- Mouw, R.J. & Griffioen, S. (1992), *Pluralisms and Horizons*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Neuhaus, Richard J. (1984), *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Nijk, A.J. (1968), *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Lemniscaat, Rotterdam.
- Ozment, Steven (1983), *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Riessen, Hendrik van (1952), *De maatschappij der toekomst*, Wever, Franeker.
- Riessen, Hendrik van (1967), *Mondigheid en de machten*, Christelijk perspectief deel XI, Buijten en Schipperheijn, Amsterdam.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*, Belknap, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Walt, B.J. van der (2007), *Transforming Power. Challenging Contemporary Secular Society*, Institute for Contemporary Christianity in Africa, Potchefstroom.

- Wills, Garry (2008), 'Romney and JFK: The Difference', *New York Review of Books* 55, no. 1 (17 January).
- Woldring, H.E.S en Kuiper, D.Th. (1980), *Reformatrische maatschappijkritiek. Ontwikkelingen op het gebied van de sociale filosofie en sociologie in de kring van het Nederlandse protestantisme van de 19<sup>e</sup> eeuw tot heden*, Kok, Kampen.