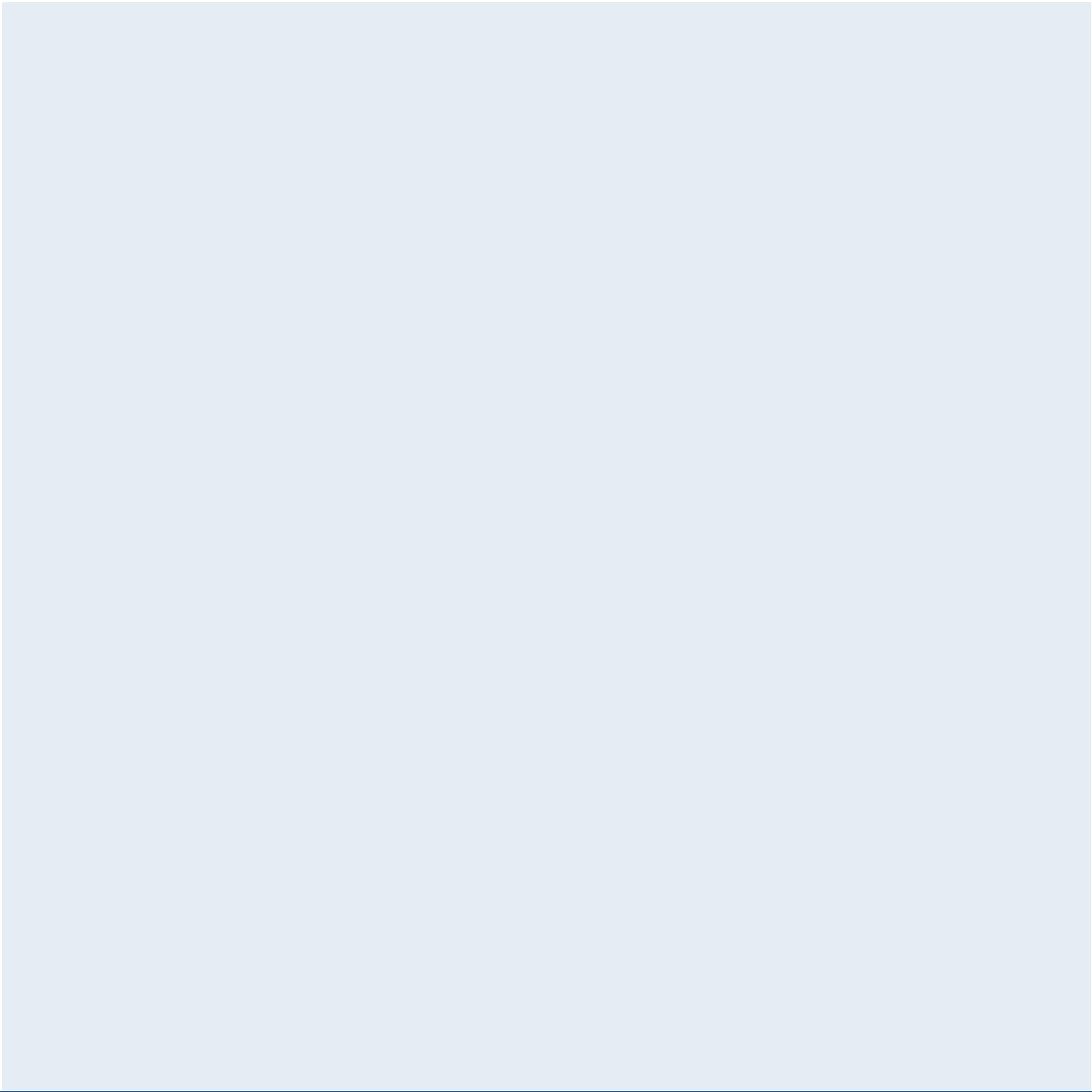


M.B. ter Borg

Niet-institutionele religie in de moderne samenleving



Universiteit Leiden



Niet-institutionele religie in de moderne samenleving

Oratie uitgesproken door

Prof.dr. M.B. ter Borg

bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar op het gebied van
Niet-institutionele Religie in de Moderne Samenleving
aan de Universiteit Leiden
vanwege het Haagsche Genootschap
op vrijdag 9 november 2007



Universiteit Leiden

Mijnheer de rector magnificus, leden van het bestuur van het Haagsche Genootschap; leden van het curatorium van de bijzondere leerstoel niet-institutionele religie, waarde collega's, zeer gewaardeerde studenten, geachte toehoorders!

Inleiding

Religie is in. Religie is hot.¹ En desondanks gaat de ontkerkelijking onverdroten door.² Kennelijk voltrekt de wederopstanding van de religie, waarover zoveel wordt gesproken, zich buiten de traditionele religieuze instituten, namelijk de kerken. Het is daarom begrijpelijk dat men komt tot het verstrekken van een leeropdracht die zich juist daarop toelegt: op de bestudering van religie buiten de kerken.

Maar: wat moeten we ons bij niet-geïnstitutionaliseerde religie voorstellen? En: waar moeten wij haar zoeken? Ik zal hierover vanmiddag enkele beredeneerde hypothesen naar voren brengen.

Niet-institutionele religie is niet te begrijpen zonder theorie over de mens als religieus wezen, animal religiosum. Daarover zal ik, om te beginnen een algemene theoretische schets geven. Daarna zal ik duidelijk maken waarom juist nu het belang van religie weer lijkt toe te nemen en waarom desondanks de kerken leeg blijven lopen. Vervolgens zal ik iets zeggen over hoe niet-institutionele religie eruit kan zien. Hieruit moge blijken hoe ik haar zal bestuderen en wat haar relevantie is.

Religie als antropologische categorie

Welnu dan. De theoretische exercitie over de mens, voor zover hij een religieus wezen is. Ik verzoek U daarbij alles wat U over religie weet of denkt te weten even te vergeten. Mijn stelling is dat religie een consequentie is van het menselijke voorstellingsvermogen. Het voorstellingsvermogen

geeft mensen de mogelijkheid tot transcendentie. Met het woord transcendentie bedoel ik niet meteen iets religieus. Ik neem het woord letterlijk: transcendere: overschrijden. Mensen zijn in staat om de grenzen van wat onmiddellijk gegeven is te overschrijden.³ Door hun voorstellingsvermogen zijn mensen in staat verder te kijken dan het hier en nu. Zij kunnen de grenzen van hun wereld verschuiven tot voorbij de onmiddellijke horizonten van ruimte en tijd en tot voorbij het waarneembare. Ze kunnen daardoor plannen maken. Ze kunnen fantaseren. Ze kunnen zich werelden voorstellen die er niet zijn of die er nog niet zijn. Zo zijn zij ook in staat hun eigen lichamelijke te overstijgen. Bijvoorbeeld door het uitvinden van allerlei apparaten, die de mogelijkheden van hun lichaam tot in het oneindige uitbreiden. Mensen zijn ook in staat zich dimensies voor te stellen waartoe lichamelijke wezens geen toegang hebben en waarin zij verder leven nadat het lichaam het onverbidde heeft laten afweten. Zo kunnen zij zich dus andere werelden voorstellen en zichzelf in die werelden. Die werelden, die er nog niet zijn, kunnen utopieën zijn, of vijfjarenplannen, of een businessplan, of een virtuele wereld, zoals de website Second Life, of ook een leven na de dood, een hemel en een hel. De impact van die voorstellingen op de werkelijkheid hier en nu kan aanzienlijk zijn. Denk aan wat de voorstelling van de hel heeft aangericht in de levens van miljoenen mensen. Of denk aan de invloed die een businessplan heeft op de beslissing van de bank om krediet te verschaffen. Of denk aan de gevolgen van het carrièreplan dat een student blijmoedig opstelt.

Zo bepaalt het voorstellingsvermogen de richting, de zin die mensen aan het leven geven. Wat mensen zo al doende in de loop van de tijd met elkaar vormen zijn de zingevingsystemen waarop hun leven berust.

Het moet U opgevallen zijn dat ik over mensen in meervoud spreek als ik het over voorstellingsvermogen heb. Het vermogen tot transcenderen is een individuele eigenschap, maar wel één die wordt geladen door de samenleving. De meeste mensen komen niet ver met een voorstellingsvermogen dat niet gevoed wordt door medemensen. Voorstellingen die geen weerklank vinden bij anderen, tellen niet mee. Dit sociale aspect heeft een eigen dynamiek waarop ik hier helaas niet verder in kan gaan,⁴ maar dat we in het achterhoofd moeten houden.

Dit menselijke vermogen heeft voor- en nadelen. Het voordeel bij uitstek is dat mensen met elkaar hun eigen wereldbeeld en dus ten dele ook hun eigen wereld kunnen scheppen. Zo is een caleidoscopische veelheid van talen en culturen ontstaan. Hierdoor gaat de diversiteit van de mensheid ver uit boven wat biologisch als zodanig gegeven is. Vaak weten mensen dankzij hun voorstellingsvermogen de bedreigingen van de natuurlijke wereld af te wenden. Zij zijn bijvoorbeeld ver gekomen met het overwinnen van materiële schaarste en armoede in ons deel van de wereld. Ze kunnen zich ook de schadelijke bijwerkingen van deze overwinning voorstellen en maatregelen nemen tegen bijvoorbeeld de voorziene stijging van de zeespiegel.

Het vermogen tot transcendentie is ook de voorwaarde zowel voor het ontstaan van religie alsook voor de behoefte eraan. Door de werkelijkheid hier en nu te transcenderen zijn mensen in staat de nietigheid van hun positie in het universum te beseffen. Dat kan leiden tot een sprakeloze bewondering voor een wereld die hun eigen voorstellingsvermogen verre te boven gaat. Het kan er ook toe leiden dat mensen de hopeloosheid van hun positie gaan inzien. Ze weten dat ze doodgaan, ze weten dat zij waarschijnlijk zullen lijden zoals ze hun soortgenoten hebben zien lijden. Ze weten dat ze feilbaar zijn en dat anderen dat ook zijn. Ergens is er een vaag

en onbestemd gevoel dat ze ondanks alle pogingen daartoe de werkelijkheid waarin ze leven niet in de hand hebben. Ze beseffen dat er uiteindelijk met de werkelijkheid en de waarheid niet gemarchandeerd kan worden. Ze kunnen gaan twijfelen aan de manier waarop ze de werkelijkheid te lijf gaan. Ze kunnen twijfelen aan de doelen die ze stellen en aan de moraal volgens welke ze leven. Ze kunnen zich gaan afvragen waarom ze al die moeite zouden doen als het toch allemaal vergeefs is. De twijfel kan leiden tot vertwijfeling en tot lethargie en aldus de voordelen van het vermogen tot transcendentie te niet doen.

Uiteindelijk kunnen mensen maar beperkte tijd overleven in een toestand van ontredding en apathie, of, zoals dat heet in jargon een toestand van anomie of ontologische verlatenheid.⁵

Zij hebben daardoor een sterke behoefte aan een instantie die deze verlamme toestand voorkomt of verzacht of compenseert en hen zo van de vertwijfeling verlost.

En, zoals we uit onze redenering kunnen afleiden: het vermogen tot transcendentie, dat deze beproeving veroorzaakt, biedt ook uitkomst. Het vermogen om aan alles te twijfelen tot aan de totale vertwijfeling toe stelt de mens ook in staat zich instanties voor te stellen die de schade kunnen beperken door de ellende een zin te geven of te compenseren. Mensen kunnen zich ook instanties voorstellen die de vertwijfeling in het tegendeel kunnen doen omslaan door hen nieuwe perspectieven te bieden en hen te inspireren zich boven zichzelf uit te tillen. Instanties die de verbijstering kunnen doen omslaan in bevlogenheid en de vervreemding ten aanzien van de wereld omvormen tot een gevoel van eenheid met die wereld. Deze instanties kunnen goden zijn, of geesten, of abstracte principes zoals Schoonheid en Waarheid of Vooruitgang. Het kunnen troosters zijn of helpers of bezielende leiders of heilanden.

Dit is op zijn minst één van de functies van religie: het verschaffen van manieren om de vertwijfeling te boven te komen. Dit kan door het vinden van oplossingen voor die vertwijfeling. Zo kan men zoeken naar een instantie, een god, die de vertwijfeling opheft door het verschaffen van absolute waarheden, gepaard aan een absoluut taboe op twijfel. Het kan ook gelegen zijn in een verzoening en aanvaarding van de menselijke eindigheid, in een soort amor fati, een liefde voor het lot. Het kan door zich te laten inspireren en fascineren door al wat de menselijke eindigheid te boven gaat. Hoe dan ook, de kern is het handhaven of herstellen van, wederom in jargon, ontologische geborgenheid.

6 Nu is voor een redding uit de ontologische verlatenheid een voorstelling alleen niet genoeg. Men kan zich wel een helper voorstellen, maar helpt hij ook daadwerkelijk? De helper moet, met andere woorden, geloofwaardig zijn. Dat betekent niet dat zijn of haar hulp empirisch waarneembaar moet zijn. Dat een heiland de structurele menselijke eindigheid in morele zin ongedaan maakt door alle zonden op zich te nemen is niet empirisch waarneembaar. Het gaat hier om geloven dat het zo is. Waarneembaar is hoogstens het effect dat dit geloof in een heiland op de gelovige heeft: hij voelt zich bevrijd. Waar het om gaat is dat de heiland voor de gelovige reëel is en dat mensen het gevoel hebben dat zij werkelijk in verbinding staan of kunnen staan met iemand of iets dat hun nietigheid, op welke manier dan ook, ongedaan maakt. Als deze geloofwaardigheid berust op een bewuste, verticale transcendentie, dus op een voorstelling van iets dat niet alleen het individu te boven gaat, maar dat van een andere, beslissende werkelijkheid is, spreekt men gewoonlijk van religie, ik zou daaraan toe willen voegen: van expliciete religie. Maar het kan ook minder bewust en met betrekking

tot de dingen om de mensen heen. In dat geval spreek ik van impliciete religie.⁶ Voorbeeld van het eerste is dat men Jezus in de hemel ziet als de verlosser, voorbeeld van het tweede is dat men in zijn vervoering Johan Cruijff “El Salvador” noemt. De mate van explicietheid van religie is variabel. Religie, impliciet of expliciet, kan ook variëren in intensiteit. Naarmate de ontologische geborgenheid kwetsbaarder, de verlatenheid groter is, zal de intensiteit van religie groter zijn. Als men het gevoel heeft dat het zingevingsstelsel staat als een huis, zal men minder behoefte hebben aan religie. Maar heeft men het gevoel dat het zingevingsstelsel niet adequaat is, dat het op ieder moment onderuit kan worden gehaald, dan zal men meer de neiging hebben zich te verlaten op hogere machten, impliciet of expliciet. De meeste zingevingsstelsels zijn dan ook doortrokken van religieuze noties en gevoelens.

Wat is er voor nodig om geloofwaardig te zijn? Er zijn mijns inziens twee manieren waarop geloofwaardigheid wordt gegenereerd.

Ten eerste is er de druk van het moment. Het besef van eindigheid veroorzaakt soms een golf van angst en die angst vraagt om geloof. Alleen al het idee dat de heiland de mensen bevrijdt van de angst geeft hem een aura van werkelijkheid, van bovenmenselijke werkelijkheid.⁷ De bevrijding uit de angst kan het tegendeel bewerkstelligen, een welhaast extatische roes. Door de gevoelens van plotselinge intense gelukzaligheid kan daarbij de geloofwaardigheid van de redder nog eens extra bevestigd worden.

Ten tweede is er de overlevering. Men krijgt veelal het geloof van jongs af aan met de paplepel ingegoten en men weet niet beter of de voorstellingen waarin men gelooft hebben een grote mate van realiteit.

Ik vat samen. Het vermogen tot transcendentie, anders gezegd

het menselijk voorstellingsvermogen is de voorwaarde zowel voor de behoefte aan religie als voor het vermogen om religies te construeren. De behoefte aan religie komt voort uit dezelfde bron als zijn vervulling. Vanuit het antropologische perspectief, dat ik hanteer, is het het menselijk transcendentievermogen dat mensen brengt tot geloof in God of wat daaraan equivalent is.

Met behulp van dit antropologische model kunnen we religie analyseren, maar slechts voor zover het een mensenzaak is. Of er iets correspondeert met de voorstellingen die mensen hebben van heilanden en hun tegenpolen, of goden en duivels bestaan, is een interessante vraag, voor velen een essentiële vraag. Maar helaas kan ik die niet beantwoorden omdat de vraag buiten mijn beperkte wetenschappelijke antropologische perspectief valt.⁸

Het is daarbij een functioneel model dat ik hanteer. Het beschrijft religie slechts voor zover het nuttig of misschien zelfs onontbeerlijk is voor het voortbestaan van de mens. Het gaat hier dus om een model van religie in zijn meest elementaire vorm, in de meest kale bewoordingen. Het is zo abstract en arm, dat het alle bestaande vormen van religiositeit met hun grote rijkdom aan functies en betekenissen geweld aandoet. Het is dan ook geen beschrijving van een bestaande religie, het zijn een paar postulaten over enkele basismechanismen die in religie een rol spelen. Een dergelijke abstraherende ingreep is alleen gerechtvaardigd als ze in termen van wetenschappelijk inzicht voldoende oplevert.

Wat levert dit antropologische model van de religie dan op? Het beantwoordt een aantal vragen over religie die telkens weer terugkomen. Het leert ons bijvoorbeeld waarom religie zo'n algemeen voorkomend verschijnsel is dat sommigen spreken over de mens als religieus dier, als *animal religiosum*.⁹

Het maakt duidelijk dat religie voor mensen altijd een uiterst belangrijk, een welhaast onvervangbaar middel is geweest om te overleven.¹⁰ Het verklaart ook waarom er in sommige tijden meer behoefte aan religie is dan in andere. Soms wordt men namelijk extra hard met de eigen eindigheid geconfronteerd. Het antropologische model verklaart ook waarom de behoefte aan religie onmiddellijk vervuld kan worden. Het maakt ook inzichtelijk waarom er altijd religie is geweest en het voorspelt dat er altijd religie zal zijn, is het niet geïnstitutionaliseerd, dan buiten instituties om. En daarmee raakt het ook de kern van mijn leeropdracht: de niet-institutionele religie.

Institutionalisering

Religie is het meest robuust als ze geïnstitutionaliseerd is, dat wil zeggen: als religieuze voorstellingen en handelingen worden tot gestandaardiseerde manieren van denken en doen. Dan krijgen ze hun vaste plek. Van het proces van institutionalisering is sprake als mensen het op een bewust of onbewust niveau met elkaar eens worden: zoals nu, zo doen we het vaker, of: zo doen we het in voorkomende gevallen altijd. Of: dit is de enige manier om het te doen. Zo ontstaan vaste gedrags- en denkpatronen. Zo wordt bijvoorbeeld bidden een vaste gewoonte, of offeren. Of afkloppen op ongeverfd hout. Hetzelfde geldt voor de daarbij horende denkbeelden over de God tot wie men bidt, de specifieke aard van de offers die hij vraagt, of de specifieke gevaren die men wil afwenden. Het proces van religieuze institutionalisering kent in principe geen einde. Beginnend bij de hele simpele consensusvorming tussen mensen kan een volgende stap zijn dat er aparte religieuze functionarissen komen, priesters, en religieuze geschriften, en religieuze organisaties. Die religieuze organisaties kunnen door een strakke of minder strakke hiërarchie gekenmerkt worden. Zo'n organisatie leent zich

heel goed voor het uitoefenen van macht over de samenleving. In de eerste helft van de vorige eeuw bijvoorbeeld, waren de kerken in Nederland, dankzij het stelsel van verzuiling, geduchte machtsconstellaties.

Maar desondanks: institutionalisering is nooit een massief, monolithisch proces. Er zijn in de institutionalisering van religieuze noties en gebruiken vele gradaties. Ook als de religie een strakke organisatie kent en duidelijke canons, is daarmee nog niet alles in het net van de instituties gevangen. Er blijft altijd ook niet-institutionele religie bestaan, en er kunnen steeds nieuwe religieuze noties en handelingen spontaan ontstaan. Die kunnen alsnog in de institutionele religie worden ingelijfd. Maar de religieuze machtsinstanties kunnen ook proberen ze uit te roeien omdat ze voor hen een bedreiging vormen. Het misverstand zou kunnen ontstaan dat niet-institutionele religie vooral een voorstadium is van geïnstitutionaliseerde religie. Het gaat er inderdaad aan vooraf, maar evenzeer komt het eruit voort, en het bestaat er omheen. Voortdurend zijn er bijvoorbeeld gelovigen die dogma's op hun eigen, niet geïnstitutionaliseerde wijze opvatten, en op deze opvattingen voortborduren. Elke religie is omgeven door een wolk van niet-institutionele religie. Soms wordt die serieus genomen, soms als ketterij vervolgd, soms weggehoond als primitief bijgeloof, soms ingelijfd in de canon. En soms groeit zij uit tot een nieuwe religie. Vaak worden nieuwe gebruiken, religieuze voorstellingen door de dominante instanties een beetje geaccepteerd of getolereerd, en daarmee ook een beetje geïnstitutionaliseerd.

Ook bij niet-institutionele religie gaat het meestal over enigszins geïnstitutionaliseerde religie. Immers, zonder een begin van institutionalisering is religie vaak niet als zodanig te herkennen. Tussen niet-institutionele en institutionele religie liggen vele gradaties van meer of minder.

Overall waar religie is, en religie is overall, daar is ook niet-institutionele religie. Vanuit hun vermogen tot transcendentie gaan mensen voortdurend net iets anders geloven dan hun omgeving.

Ik vat samen: de verhouding tussen niet-institutioneel en institutioneel is een kwestie van gradatie en dynamiek. Het is een kwestie van meer of minder. De verhouding verandert in de tijd. En het is van alle tijden.

Maar als niet-institutionele religie van alle tijden is, waarom is er dan juist nu zoveel belangstelling voor dat er een nieuwe leerstoel voor in het leven wordt geroepen?

Dat heeft te maken met de terugkeer van de religie, zoals dat wel genoemd wordt.

De terugkeer van de religie

Het is nauwkeuriger om te zeggen: "Religie heeft meer aandacht dan voorheen. Religie is nu explicieter aanwezig. Religie wordt in het publieke debat weer serieus genomen". Hoe komt dat? Vanwaar die plotselinge groei in de belangstelling?

Daarvoor zie ik vier, onderling samenhangende redenen.

Ten eerste: ik heb erop gewezen dat organisaties van geïnstitutionaliseerde religie een machtsmiddel zijn. Dat middel heeft zich in de Westerse wereld geducht doen gelden. Daarmee heeft de in de kerk geïnstitutionaliseerde religie steeds zeer felle reacties opgeroepen. Maar de macht van de kerk is nu, althans in ons land, goeddeels verdwenen. Daarmee boette ook het verzet tegen religie in aan belang.¹¹ Dat wordt treffend uitgedrukt in de zegswijze: religie mag weer. Zo bezien is de herleving van de religie een effect van het proces van secularisering. Juist omdat de religie tandoeloo lijkt, kunnen we haar weer omhelzen.

Religie, nu teruggebracht tot een vrijblijvende en ongevaarlijke

emotie past naadloos in de hedendaagse belevenissamenleving. Belevissen worden kennelijk vermooid en verdiept als men er een religieus tintje aan geeft. Dit soort religiositeit is te vinden in kaskrakers als bijvoorbeeld de Harry Potter cyclus of de De Da Vinci code. Zo is religie een aangename emotie geworden waar de commercie wel bij vaart.

Ten tweede: het gedachtegoed dat sterk genoeg was om de macht van de institutionele religie te breken, het moderne, verwetenschappelijkte wereldbeeld, lijkt zelf in het ongereede geraakt. Lange tijd hebben veel westerlingen hun hoop gevestigd op de successen van wat in vaktal heet: het project der moderniteit. Deze waren niet gering. Het hopen op en genieten van die successen was op zich zelf al bijna voldoende voor de ondersteuning van dat wereldbeeld. De ontologische geborgenheid was groot. De mythe van de vooruitgang leek bewaarheid. Er ontstond een welvaart die men eerder niet voor mogelijk had gehouden. De strijd tegen de natuur leek gewonnen. De levensverwachting steeg tot ongekende niveaus. Men was, althans in West Europa, bevrijd van honger en kou; arbeid werd meer en meer uitbesteed aan machines. Er was ook een ongekende opwaartse mobiliteit. De levensstandaard was onvergelijkbaar met wat de geschiedenis ooit eerder had opgeleverd. De verzorgingsstaat maakte dat men verzekerd was van de wieg tot het graf, zodat men niet in de parochie zijn hand hoefde op te houden. De grondwaarden van de Verlichting werden voor een groot deel verwezenlijkt. Kortom, het succes van het project van de moderniteit was zo groot en zo consistent dat alleen al daardoor telkens weer ontologische geborgenheid gecreëerd werd. Dus ook een verminderde behoefte aan expliciete religie. Het was niet meer nodig het wereldbeeld dicht te timmeren met religieuze noties. Het wereldbeeld leek sterk genoeg.

Op dit moment echter lijkt de moderniteit meer en meer in

zijn tegendeel te verkeren. Wat ontologische geborgenheid van de moderniteit in stand hield, de wonderen van de modernisering, zijn routine geworden. We zijn eraan gewend, we kunnen niet zonder, maar ze geven niet langer de fascinatie waarmee een gevoel van ontologische verlatenheid op een afstand kon worden gehouden. Integendeel, de voortdurende, steeds snellere vernieuwingen maken mensen juist onzeker. Bovendien wordt steeds vaker gehoord dat de verworvenheden van de modernisering ons leven kwalitatief eerder bedreigen dan verbeteren. De economische groei waarmee we ons aan onze haren optrokken uit het moeras van armoede, vormt nu een bedreiging. Het project van de moderniteit lijkt een zingevingsysteem dat ons op twee manieren verraadt: het brengt ons steeds minder nieuwe zin en het brengt ons in gevaar. Een alternatief lijkt er niet te zijn. Onder andere hierdoor neemt de behoefte aan religie weer toe. Een zingevingsysteem dat faalde doet ons reikhalzend uitzien naar een nieuw zingevingsysteem.

Nu is dit verschijnsel op zichzelf niets nieuws. Het gevoel van crisis lijkt zelfs inherent aan het proces van modernisering. Door zijn dynamiek leidt het proces van modernisering telkens weer tot ontologische verlatenheid. Iedere keer opnieuw worden er pogingen gedaan om de behoefte aan ontologische geborgenheid te bevredigen met middelen die men min of meer religieus kan noemen.

Eén van de manieren waarop men streeft naar rehabilitatie van het project van de moderniteit is dit project zelf te bekleden met impliciet religieuze noties. Als voorbeeld hiervan in onze tijd mag de internethype van de jaren rond de millenniumwisseling gelden. Hiernaar wordt onder mijn leiding aan onze universiteit onderzoek gedaan in samenwerking met het Britse Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality, opgericht door professor Edward Bailey. Er wordt

nagegaan hoe bepaalde groepen in en rond Silicon Valley in vaak religieuze bewoordingen verkondigen dat het juist de internet-technologie is die de idealen van de moderniteit waarmaakt. Ten derde is er het einde van de koude oorlog. Dat conflict gaf de wereld een heldere structuur. Het draaide in feit om een detail van het project van de moderniteit: hoe kan de vooruitgang van techniek en economie het best worden voortgestuwd, door een kapitalistische of een communistische economie? Het ging niet om expliciete religie, het ging om ideologieën binnen het modern-westerse wereldbeeld. Die overzichtelijke tweedeling van de wereld is verdwenen. In plaats van deze ordening, die geheel draaide om de seculiere beloften van de moderniteit, wordt men in de Westerse wereld nu geconfronteerd met een onoverzienbare veelheid aan religies. Tegen zijn wil, en al helemaal tegen zijn smaak, wordt de spraakmakende elite in de Westerse wereld gedwongen tot wat ik religieuze schaduwarbeid zou willen noemen. Men moet in debat met religies. Men moet zich voor de geest halen wat religie ook al weer was. Dat lukt niet al te best. Men moet zijn standpunt bepalen, men moet eventueel zijn eigen seculiere standpunt uitdragen in discussies over religie en men doet dat soms met een impliciet religieuze zendingsijver, die niet gekenmerkt wordt door een overmaat aan nuancering. Dat neemt niet weg dat religie weer een centrale rol speelt in het openbare debat.

Nauw hiermee samen hangt een vierde oorzaak, van de zogenaamde terugkeer van de religie: de globalisering. Door dit ondoorzichtige megaproces maakt de orde van de verzorgingsstaat plaats voor de chaos van de wereldmarkt. De nationale staat wordt als belangrijkste referentiepunt geleidelijk aan vervangen door een grensoverschrijdende markteconomie en deze geeft niet de ontologische geborgenheid die een nationale staat biedt.

Maar de mondialisering zet meer op losse schroeven. De grote migratiestromen die er het gevolg van zijn, worden door sommigen als bedreigend ervaren. Men ervaart deze verstoring van de gemoedsrust als een drama, het multiculturele drama. De geïnstitutionaliseerde religie die door grote groepen nieuwkomers wordt aangehangen weerlegt de vanzelfsprekendheid van de modernistische gedachte dat in de moderne samenleving gedaan zou zijn met religie die ertoe doet. Zo bezien is de zogenaamde terugkeer van de religie een aanval te meer op het modernistische wereldbeeld. Een religie die er eerder niet was, die alleen in verre landen volop bloeide, blijkt onverhoeds onze beschermde omgeving te zijn binnengeslopen.

Verklaren deze vier factoren nu de terugkeer van de religie? Grotendeels. Samen met ons antropologische model maken zij inzichtelijk waarom mensen de ruimte krijgen om terug te keren naar religie. Waarom ze de behoefte daartoe gevoelen en waarom een terugkeer naar religie niet noodzakelijkerwijs een terugkeer naar institutionele religie betekent.

Enkele kenmerken van niet-institutionele religie

De mensen die (weer) geïnteresseerd raken in religie zijn kritische, individualistische consumenten. Vaak keren zij overigens niet terug, maar zijn het starters. Hun godsdienstigheid komt niet voort uit de traditie en is niet gebonden aan een gemeenschap, maar uit keuzes die gemaakt worden op momenten dat de ontologische verlatenheid voelbaar wordt. Die ongebondenheid maakt de niet-institutionele religie ook nogal schimmig, ongrijpbaar, onsystematisch, niet in toom gehouden door professionele theologen. In die zin is het wilde religiositeit. Men surft door religieuze inhoud. Er wordt geen statisch religieus systeem omarmd. Er wordt op de religieuze markt geshopped.

Dat moet men zich ook realiseren als men de nieuwe religiositeit typeert met termen als New Age of het Ietsisme. Deze zijn geen ismen in de gangbare betekenis van het woord, geen vaststaande theologische systemen. Het gaat vaak om steeds wisselende constellaties van links en rechts opgepikte religieuze noties. De religieuze zoektocht is een hoogst individueel proces geworden.

Bij het onderzoek van hedendaagse niet-institutionele religie moet men zich niet teveel laten leiden door wat Max Weber religieuze virtuositeit heeft genoemd. Het gaat vaak niet om gelovige enkelingen maar om mensen, die zich wapenen tegen de ontologische verlatenheid. Zij zijn pragmatisch. Ook in religieuze zaken houden zij het liefst hun opties open. Het gaat vaak om wat ik optionele religiositeit heb genoemd.¹² Dat wil zeggen: men koestert zijn religie niet dag in dag uit. Maar men houdt vage religieuze noties en gebruiken achter de hand voor het geval de nood aan de man komt. De meeste niet-institutionele religie is fragmentarisch en ad hoc en in afwachting van een gelegenheid, waarin de ontologische geborgenheid bedreigd wordt.

Daarbij moet worden opgemerkt dat men het niet uitsluitend in expliciete religiositeit zoekt. De wereld van de showbizz, sport en politiek biedt tal van kansen voor impliciete religiositeit. Zo kan men de schijnbaar uit het niets voortkomende adoratie voor Pim Fortuin begrijpen. Het spel van sacralisering van helden en demonisering van de tegenstanders, dat in onze tijd keer op keer gespeeld wordt, is te duiden als een religieus geladen poging om te ontsnappen aan een knagende ontologische verlatenheid. Ook dat kan bestudeerd worden onder de noemer van niet-institutionele religie.

Elke vorm van religie wordt beïnvloed door de samenleving

waarin zij figureert. Dat geldt ook voor niet-institutionele religie. Ik zal daarom tot slot vier kenmerken langs gaan, die de niet-institutionele religie mede bepalen. Ten eerste: het extreme individualisme, ten tweede de massaliteit, ten derde de commercialisering, ten vierde: het streven naar voortdurende vernieuwing.

Het meest in het oog lopende is dat de religieuze zoektocht getekend wordt door de heiliging van het individu. Men zou bijna van een religie van het individu kunnen spreken. Deze kent vele varianten.¹³ Nieuwe vormen van religie worden wel voorgesteld als producten van religieuze huisvlucht.¹⁴ In een door en door geïndividualiseerde maatschappij zou iedereen zijn eigen, hoogst individuele religie hebben.

Mijn collega's uit Rotterdam, Aupers en Houtman, hebben in verschillende artikelen aannemelijk gemaakt dat veel van die huisvlucht teruggaat op een eeuwenoud Europees gedachtegoed dat zijn meest compacte uitdrukking vindt in het Corpus Hermeticum.¹⁵ De esoterische kennis die daar ligt opgetast, vormt nog altijd het uitgangspunt van de meest courante vorm van individualistische religiositeit, de New Age. De hoofdgedachte is dat elk individu diep in zichzelf het goddelijke aantreft. De mens moet luisteren naar zijn authentieke innerlijke stem om het goddelijke te leren kennen en om te handelen in overeenstemming met de goddelijke ordening van de kosmos. Deze vorm van religie kent vele ad hoc institutionaliserings: cursussen, allerlei vormen van meditatie, alternatieve geneeswijzen, diëten, management stijlen, of opvoedingsmethoden.¹⁶ Vele beoefenaren gebruiken voor waar ze mee bezig zijn liever de term spiritualiteit dan religie. Dat woord geeft het inderdaad fluïde karakter ervan goed weer. Deze zelfspiritualiteit zou, ook volgens andere collega's, zoals Heelas en Woodhead¹⁷ de overheersende vorm van religie van de toekomst zijn.

Hierbij moeten twee kanttekeningen geplaatst worden. Om te beginnen is de zelfspiritualiteit zo beweeglijk, dat men uit steeds nieuwe bronnen zal putten. Of men daarbij terug blijft gaan op de esoterische traditie is een open vraag. Er ligt nog een hele wereld aan tradities open, waaruit men kan kiezen. Bovendien zijn er naast het individualisme nog andere maatschappelijke invloeden op de religie. Hoe dan ook: onze maatschappij wordt wel gekarakteriseerd als extreem individualistisch en dynamisch, en de hedendaagse zelfspiritualiteit past daar uitstekend bij.

Maar onze samenleving is ook een massamaatschappij¹⁸ en ook dat drukt zijn stempel op hedendaagse religiositeit. De massificatie heeft twee aspecten.

Ten eerste neemt de niet-institutionele religie vaak de vorm aan van massareligiositeit. Men zoekt het sacrale in het overweldigd zijn door wat het individu transcendeert: de massa. Men verliest zichzelf en gaat op in de menigte. Voorbeelden hiervan zijn de EO-jongerendagen en de wereldjongerendagen van de R.K. kerk. Het verschijnsel van de massareligiositeit is ook zichtbaar in meer impliciete vormen van religie. Men gaat op in de massaliteit van de menigte in jongerenfestivals, houseparty's, of bij voetbalwedstrijden.

De massa vormt vaak een zogenaamde trigger bij de optionele religiositeit. Mensen doen graag wat de massa doet. Het me-too, het ik-ook effect. Zo worden mensen geïnspireerd om mee te doen met stille tochten. Of ze laten zich tot huilens toe ontroeren door de massale rouwplechtigheid van de plotseling tot idool verheven volkszanger André Hazes.

Dit brengt ons bij een tweede aspect van massificatie. Men voelt zich verloren in de amorfe menigte en zoekt naar een idool dat het opgaan in de massa een richting en een vorm geeft. Vandaar dat de wereld vol is van idolen, sterren en iconen die massaal worden aanbeden. Door zich met een

bijzondere persoon te identificeren geeft men zich zelf een identiteit. Door hem of haar, Prince of Madonna, te adoreren tilt men ook de eigen identiteit boven het alledaagse. Het eigen zelfgevoel wordt zo verankerd in iets wat boven de eigen identiteit uitgaat, enerzijds de massa, anderzijds het idool. Het gaat hier om vormen van impliciete massareligiositeit die onschuldig kunnen zijn, zoals de Beatlemania, maar die evengoed gevaarlijk kunnen worden, zoals het Nazisme, om twee historische voorbeelden te noemen. In onze tijd lijkt het gevaar voor massieve massareligiositeit te worden verminderd door de veelvormigheid van de massificatie. Daardoor is ook deze vorm van niet-institutionele religie uiterst vluchtig. Dit verklaart de snelle opkomst en afgang van idolen. Het verklaart ook de korte duur van het charisma van politici. De effecten van de commercialisering zijn ook aanzienlijk. Men spreekt in navolging van Amerikaanse onderzoekers wel van een religieuze markt.¹⁹ De verspreiding van allerlei vormen van religie is niet langer een kwestie van traditie maar van vraag en aanbod. Dat betekent consumentisme. De smaak van de consument regeert. Religie moet aangenaam zijn; religie moet passen bij en inpasbaar zijn in je levensstijl; religie is aan mode onderhevig; religies moeten concurreren met elkaar; religies hebben klanten en de klanten van religieuze organisaties zijn, net als klanten van supermarkten, in toenemende mate ontrouw. De commercialisering van religie betekent ook dat commerciële bedrijven, tezamen met de oude en nieuwe media, een groeiende rol krijgen in het ontwerpen, upgraden, en verspreiden van religie. Het betekent disneyficatie, de merchandising van religie. Dit alles, tenslotte, is niet denkbaar in een statische, op het verleden georiënteerde cultuur. In onze cultuur staat de verandering centraal, die vaak als vooruitgang wordt geduid.

Het nieuwe is altijd waardevoller dan het voorbije. In onze samenleving is de transcendentie toch vooral gericht op de eigen levenscondities. Steeds iets nieuw en steeds iets anders. Dat zal ook de toekomst van de niet-institutionele religie inhoudelijk bepalen

Conclusie: religieuze creativiteit

Dames en heren, ik rond af.

Ik heb in deze rede over niet-institutionele religie niet getracht concrete religies inhoudelijk te beschrijven. Ik heb getracht met behulp van een antropologisch model en van een cultuuranalyse iets van de dynamiek ervan in onze tijd te begrijpen. Het gaat er mij bij het bestuderen van niet-institutionele religie niet om de afzonderlijke religies te beschrijven, maar om het onderliggende proces bloot te leggen, volgens welke de vele verschijningsvormen van niet-institutionele religie ontstaan en vergaan. Onze tijd is er één van pluriformiteit.

De één zoekt zijn ultieme bevestiging in de traditionele, institutionele religie, in kerk, synagoge of moskee. Een ander zoekt het in de New Age. Een derde zoekt het in kunst, in literatuur of voetbal. Religie waaiert uit in vele richtingen, en de niet-institutionele religie krijgt daarin een steeds belangrijker aandeel. En er zal een tijd komen dat men voor deze religieuze activiteit de term niet-institutionele religie te negatief vindt; nog te zeer reactief aan de institutionele religie gekoppeld. Dan zal er wellicht een leerstoel worden opgericht voor religieuze creativiteit.

Coda: vrijzinnigheid

Dames en heren,

Het is niet toevallig dat een vrijzinnig genootschap deze leerstoel instelt. De Vrijzinnigheid heeft van oudsher open gestaan voor initiatieven en ideeën die buiten de instituties ontwikkeld werden. Belangrijk daarbij is niet zozeer vrijzinnigheid als theologisch leerstuk maar vrijzinnigheid als mentaliteit. Dat wil zeggen het vermogen om respectvol open te staan voor de verschillende manieren waarop mensen hun leven zingeven, uit fascinatie voor hun wereldbeeld of religie. Zo bezien heeft ook de Leidse Faculteit der Godsdienstwetenschappen een lange vrijzinnige traditie. Ik beschouw het als een voorrecht in deze traditie te mogen werken.

Aan het einde van mijn rede gekomen wil ik het bestuur van de Faculteit der Godsdienstwetenschappen en wie verder aan de totstandkoming van mijn benoeming hebben bijgedragen, bedanken voor het in mij gestelde vertrouwen. In het bijzonder bedank ik het bestuur van het Haagsche Genootschap die deze leerstoel heeft willen instellen.

En ten slotte dank ik U allen hartelijk voor Uw aandacht.

Noten

- 1 Ik denk hier bijvoorbeeld aan de spectaculaire toename van het aantal studenten wereldgodsdiensten aan onze faculteit; aan het uitkomen van journalistieke boeken over religie zoals dat van Herman Vuijsje, *Tot hier heeft de Heer ons geholpen. Over godsbeelden en goed gedrag*, Amsterdam 2007: Contact. Of ook het boek van de trendwatchers A. Bakas en M. Buwalda, *De toekomst van God*, Schiedam 2006: Scriptum. Opmerkelijk is ook het succes (4 drukken binnen een maand) van Klaas Hendrikse, *Geloven in een God die niet bestaat. Manifest van een atheïstische dominee*, Amsterdam 2007: Nieuw Amsterdam. Ook het feit dat de problematiek van de multiculturele samenleving sinds enkele jaren gefocussed is op religie (de islam-discussie) zie ik als een aanwijzing.
- 2 T. Bernts, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1996 – 2006*, Kampen 2007: Ten Have.
- 3 Deze antropologische opvatting van transcendentie is geïnspireerd door T. Luckmann, *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York etc. 1967: Macmillan, en van dezelfde auteur 'Shrinking Transcendence, Expanding Religion?' In: *Sociological Analysis*, 1990, 50, 2, pp 127-138. maar daaraan niet geheel identiek. Terwijl Luckmann zich oriënteert aan de beleving van transcendentie, oriënteer ik me aan de transcendentie van betekenisvelden (zie: M.B. ter Borg, Transcendence and Implicit Religion, in *Implicit Religion*, forthcoming).
- 4 Het is het onderwerp van verschillende paradigmata binnen de sociale wetenschappen, zoals het symbolisch interactionisme, de ethnomethodologie en het sociaal constructionisme.
- 5 De termen *anomie* en *ontologische verlatenheid* kunnen als synoniemen worden gebruikt. De eerste term gebruik ik om mijn schatplichtigheid aan Emile Durkheim (Emile Durkheim, *Le suicide: etude de sociologie*, Paris 1897: Alcan.) te onderstrepen. De tweede term is een vertaling van Giddens' begrip *ontological insecurity*, dat hij gebruikt als tegenhanger van een begrip dat hij veel vaker gebruikt: *ontological security*, door mij vertaald als *ontologische geborgenheid*, (A.Giddens, *The Constitution of Society*, Cambridge 1984: Polity). Deze term verwijst naar de filosofische impact van waar wij hier over spreken: de grip op de werkelijkheid is hier in het geding.
- 6 Deze term is overgenomen van E.I. Bailey, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen 1997: Kok Pharos.
- 7 Vgl de beroemde definitie van religie van Clifford Geertz, die spreekt van een aura van feitelijkheid (C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973: Basic Books.).
- 8 De antropologische benadering van religie impliceert het methodologisch agnosticisme. Voor wat hierop af te dingen valt, zie bijvoorbeeld Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Londen 2001: Routledge.
- 9 Luckmann, 1967.
- 10 In zijn meest recente bestseller verklaart Richard Dawkins religie tot een gevaarlijke misvatting. Dan rijst de vraag hoe het voortbestaan van religie begrepen moet worden in het licht van de evolutie. Het antwoord daarop luidt: het is een schadelijk bijproduct van een nuttige menselijke eigenschap: de neiging tot gehoorzaamheid (Richard Dawkins, *The God Delusion*, London 2007: Black Swann, hoofdstuk 5.). Een magere verklaring.
- 11 Overigens heeft hier een nieuwe generatie het stokje overgenomen. Hier worden ook de gevaren van de religie breed uitgemeten. Zie bijvoorbeeld A. Hirsi Ali, *Ayaan verzameld*, Amsterdam 2006: Augustus; H. Philipse, *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*, Amstedam 2004: Bert Bakker; P.B. Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid*, Amsterdam 2004: Bert Bakker.
- 12 M.B. ter Borg, Some Ideas on Wild Religion, in: *Implicit Religion*, Vol. 7/2 (2004).pp. 108-119.
- 13 De oudste, de meest klassieke is die van Emile Durkheim uit 1898, *L'individualisme et les intellectuels*.
- 14 Luckmann, o.c. 1967, hfst. VI.
- 15 S.Aupers and D. Hourman, 'Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality' in: *Journal of Contemporary Religion*, 2006, 21,2 pp. 201-222.
- 16 Zie ook: S.Aupers, M.B. ter Borg en D. Houtman, 'Religie na de dood van God', in: M.B. ter Borg e.a. (red.), *Handboek voor de religie in Nederland*, Zoetermeer 2008: Meinema (in druk).

- 17 P. Heelas, e.a., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005: Backwell.
- 18 Men zou kunnen zeggen, juist door het sterke individualisme is het een massamaatschappij: individuen die nergens bijhoren zijn het materiaal waaruit massa's bestaan. Dit, en de problematiek die eruit voortvloeit, stond centraal in het denken van veel klassieke sociologen. Ook deze problematiek moet ik verder laten voor wat ze is.
- 19 Zij bijvoorbeeld S. Hellemans, *Het tijdperk van de wereldreligies, Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, Zoetermeer 2007: Meinema.132v.

In deze reeks verschijnen teksten van oraties en afscheidscolleges.

Meer informatie over Leidse hoogleraren:
Leidsewetenschappers.Leidenuniv.nl

PROF.DR. M.B. TER BORG (1946)



- 1975-1981 Medewerker van het Wetenschappelijke Bureau van de toenmalige PPR en docent maatschappijleer aan het Stedelijk Gymnasium te Haarlem.
- 1981 Medewerker op het toenmalige Sociologisch Instituut Universiteit Leiden
- 1982 Promotie bij prof. L.Laeyendecker op het proefschrift *Nihilisme en de Franse Sociologische Traditie*
- 1983 Docent en hoofddocent in de godsdienstsociologie aan de Faculteit der Godsdienstwetenschappen

Aan de hand van het werk van een aantal klassieke Franse denkers over de samenleving trachtte hij in zijn proefschrift aannemelijk te maken dat de term 'nihilisme' niet zozeer een wetenschappelijke karakterisering is, als wel een polemisch concept. Tijdens zijn docentschap publiceerde hij onder meer een aantal boeken:

Een uitgewaaierde eeuwigheid: Het menselijk tekort in de moderne cultuur (1991), Baarn: ten Have.

Hierin werd, tegen de toen heersende secularisatiethese in, de stelling verdedigd dat religie niet zozeer verdwijnt uit de moderne samenleving, maar eerder uitwaaiert over allerlei verschillende instituties

De dood als het einde (1993), Baarn: ten Have.

Hierin worden enkele consequenties onderzocht van het in belang toenemende idee dat de dood niet een overgang is naar een andere vorm van leven, maar als het absolute einde van het leven.

Het geloof der goddelozen (1996), Baarn: ten Have.

Hierin worden de eerder ontwikkelde ideeën toegepast op een aantal sectoren van de samenleving, zoals kunst en het medische bedrijf.

Zineconomie (2003), Schiedam: Scriptum.

In dit boek wordt uiteengezet hoe de zingeving meer en meer door de economie wordt bepaald.



Universiteit Leiden