

Alles wordt vloeibaar: Geloof en sociale wetenschappen

Inleiding

Vorig jaar schoof ik aan bij een onderzoekspresentatie over religieus terrorisme. Een van de interessante uitkomsten van het onderzoek was dat het merendeel van de recente aanslagplegers technisch of medisch was opgeleid. Ik maakte daar een opmerking over in de trant van: blijkbaar voorkomt een wetenschappelijke opleiding niet dat je terrorist wordt. De leider van het panel reageerde instemmend en vervolgde: “Maar als ze nu *sociale wetenschappen* hadden gestudeerd...”. De aanwezige sociologen en antropologen glimlachten en knikten. De suggestie was duidelijk: een sociaal-wetenschappelijke studie is bij uitstek geschikt om iemand van radicale standpunten af te helpen. Meer dan de natuurwetenschappen of de technische wetenschappen richten de sociale wetenschappen hun blik op de mensenwereld: op wat wij met elkaar doen aan organisatie, zingeving, beïnvloeding en opbouw van samenlevingen. Daarmee komt ook de religie in het vizier als menselijk product, gedreven door menselijke motieven. Kort door de bocht gezegd: niet de vraag of de soorten geschapen zijn dan wel evolutionair ontstaan, is primair relevant voor de religie-onderzoeker, maar de vraag welke belangen mensen hebben om het ene antwoord te verdedigen boven het andere. Sociaal-wetenschappers maken alles vloeibaar. Zij vragen naar processen van overdracht en invloed, naar afhankelijkheid van structuren en systemen, zij wijzen op de relatie tussen politieke organisatievormen en godsbeelden. Niet of het waar is wat mensen geloven, maar waarom zij dit geloven, hoe zij eraan komen en wat het met hen doet, interesseert de sociaal-wetenschapper. In die benadering van de werkelijkheid vervaagt de idee dat er zoiets is als een werkelijkheid buiten ons, een werkelijkheid die wij min of meer objectief kunnen kennen.

In de nieuwe jaarserie van Wapenveld bespreken we een aantal vragen die voortkomen uit de sociaal-wetenschappelijke blik op geloven.¹ De eerste is algemeen van aard: wat betekent het om sociaal-wetenschappelijk te kijken naar religie, inclusief het christelijk geloof? Vervolgens bespreken we drie concrete kwesties, die in de jaarserie verder worden uitgewerkt: sociaal-constructivisme, de ‘rationalisering’ van de kerk en het dwingende discours van secularisatie.

De secularisering van de sociale ruimte

Losjes geformuleerd kunnen we zeggen dat de sociale wetenschappen (sociologie, antropologie, politicologie, pedagogiek, enz.) de mens bestuderen in zijn sociale verbanden: in groepen, gemeenschappen en samenlevingen. Menselijk gedrag wordt beschreven en verklaard als *sociaal* gedrag, dat wil zeggen: gedrag dat alleen begrepen kan worden vanuit het gegeven dat mensen in relaties staan en functioneren in systemen (instituties, culturen, organisaties). Dit geldt ook voor gedrag waarvan wijzelf misschien denken dat het volkomen uniek en persoonlijk is. Sociaal-wetenschappers zullen zich inspannen om te laten zien dat dit gedrag conventioneel is, beïnvloed door anderen, of afhankelijk van structuren en instituten die ons routines ‘aanleren’. Zo kan een gelovige van mening zijn dat zijn spiritualiteit helemaal bij hem past, terwijl het interessante gegeven zich voordoet dat talloze anderen

¹ Voor een uitgebreid overzicht, zie Pieter Boersema, Stefan Paas, *Onder spanning: Een veelzijdige kijk op veranderingen in kerk en samenleving*, Kok: Kampen 2011.

dezelfde spiritualiteit hebben – en niet toevallig zijn dit vaak mensen met dezelfde sociale achtergrond.

Wanneer sociaal-wetenschappers zich bezighouden met ‘religie’, doemt uiteraard onmiddellijk het probleem op wat we met dat woord bedoelen. Zoals bekend, hebben traditionele of tribale culturen vaak niet eens een *woord* voor religie. Het religieuze en het sociale domein vallen daar geheel samen. *Alles* is op de een of andere manier religie, en juist daardoor is niets ‘religie’ in de specifieke zin van het woord. In moderne samenlevingen is dit anders en een belangrijk deel van het onderzoek van sociaal-wetenschappers die zich bezighouden met religie is nu juist de beschrijving van dit proces, waarin religie langzaam maar zeker zichtbaar wordt als afzonderlijk segment in de samenleving. Sociologen spreken hier van ‘differentiatie’: het proces waarin de geïntegreerde pre-moderne samenleving zich ontwikkelt in een reeks van steeds verder gespecialiseerde en gedifferentieerde instituties, zoals onderwijs, politiek, economie, gezondheidszorg en religie.² Zo’n beschrijving van de samenleving is uiteraard in hoge mate afhankelijk van een reeks reïficaties. We kunnen ‘de’ economie en ‘het’ onderwijs immers nergens vinden, behalve op papier. Met ‘religie’ is dat niet anders. De interpretatie die sociaal-wetenschappers geven van religie begint dus al met de definitie die zij hanteren.³

Wat alle sociaal-wetenschappelijke benaderingen van religie echter gemeen hebben, is dat zij de religie zelf verdringen als de belangrijkste betekenisgever van de sociale wereld. Wetenschappers kunnen nooit de verklaringen accepteren die mensen (inclusief gelovige mensen) zelf geven voor hun sociale gedrag. Zij gebruiken wetenschappelijke verklaringen (“diepgaande causatie” – Durkheim), die vaak tegen-intuïtief zijn en die door mensen zelf meestal niet worden gezien of geaccepteerd.⁴ Daarmee zijn sociaal-wetenschappelijke verklaringen ook seculariserend van aard; zij gebruiken God niet als verklaring. Dit geldt niet alleen voor het begrijpen van de sociale wereld, maar ook voor het verbeteren ervan. Een van de oudste drijfveren achter de opkomst van de sociale wetenschappen was het verlangen om sociale wetten te ontdekken, analoog aan de natuurwetten, die de mens in staat zouden stellen wetenschappelijke, rationeel gestuurde verbeteringen aan te brengen in zijn wereld (Comte, Marx). Dit vroege positivisme is weliswaar onder stevige kritiek gekomen, terwijl de sociaal-kritische (Marxistische) stromingen in de sociale wetenschappen minder dominant zijn dan vroeger. Niettemin hebben de sociale wetenschappen een reeks van ‘verbeteringsgerichte’ toegepaste wetenschappen geproduceerd, zoals managementwetenschappen, organisatiekunde, bestuurskunde en dergelijke.

De beschrijving en interpretatie van de sociale ruimte in termen van oorzaken en gevolgen en met behulp van wetenschappelijke modellen als ideologie, overdracht, macht en strategie, ging en gaat uiteraard niet zonder slag of stoot. Recentelijk is het vooral de Engelse theoloog John Milbank die bekend is geworden met zijn kritiek op het methodologisch atheïsme van de sociale wetenschappen.⁵ Milbank ziet de sociale wetenschappen als een anti-theologie: een vorm van betekenisgeving zonder God. Dit verhaal gaat uit van strijd en macht als de grondslagen van het sociale bestaan en het ziet elke sociale constructie als een voorlopige overeenkomst tussen principieel tegenstrijdige belangen. Milbank bestrijdt dit

² Voor een systematische beschrijving van dit proces, zie Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang: Brussel 2002, 45-104.

³ Zie bijv. Inger Furseth, Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, Ashgate: Aldershot 2006, 15-28.

⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, Rutgers University Press: New Brunswick 2000, 13-17.

⁵ John Milbank, *Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*, Blackwell: Oxford 1990. Voor een introductie op Milbank en de ‘school’ die hij heeft gemaakt, zie James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*, Baker Academic: Grand Rapids 2004. Zie ook Boersema, Paas, *Onder spanning*, 292-297.

verhaal vanuit een christelijke sociale visie, die uitgaat van harmonie ('vrede'): deze wereld is Gods wereld en de verzoening ligt eraan ten grondslag. De kerk, ofwel in Milbanks hoogkerkelijke visie de liturgische en sacramentele gemeenschap, is de werkelijke sociale wereld. Zij staat haaks op alle reïficaties waarmee de sociale wetenschappen de wereld uit Gods handen proberen te houden.

Het stof van Milbanks boek is inmiddels wat neergeslagen. Vrij algemeen is het gevoelen, ook onder sympathisanten, dat zijn verhaal vooral relevant is voor bepaalde (oudere) versies van de sociale wetenschappen, versies die zich lieten inspireren door 19^e-eeuws anti-theïsme en vroeg 20^e-eeuws positivisme. Voor zover die achtergrond van de sociale wetenschappen ook doorklinkt in hedendaagse betogen die religie routineus neerzetten als onderdrukkend en vervreemdend, heeft Milbanks visie een blijvende waarde. Maar de trend in de sociale wetenschappen is momenteel duidelijk 'religie-vriendelijker' dan vroeger. Dit heeft voor een deel te maken met de slijtage van vooruitgangs- en secularisatiegeloof dat dominant was in de jaren zestig en voor een ander deel met de opkomst van nieuwe onderzoeksmodellen die religie zien als onafhankelijke variabele. Met andere woorden: in hedendaags religieonderzoek zijn meer voorbeelden te vinden van studies die religie zien als een zelfstandige invloed, in plaats van een maskering van economische verhoudingen of politieke macht. Minder nadrukkelijk dan vroeger spannen sociaal-wetenschappers zich in om de inhoud van religieus geloof 'weg te verklaren'. Als mensen geloven in God, dan is dat in elk geval waar voor *hen* en dit geloof heeft ook sociale consequenties.⁶ Met andere woorden: binnen de sociale verhoudingen tussen mensen is het niet relevant of religie beantwoordt aan een meta-sociale werkelijkheid. God 'bestaat' in de groep en God 'werkt' tussen mensen, ongeacht of hij ook daarbuiten bestaat. Over andere vragen kan de onderzoeker agnostisch blijven.

Deze mildere, minder antireligieus geladen versies van sociaal-wetenschappelijk onderzoek laten zich ook beter inpassen in een theologische kijk op de werkelijkheid. De Britse socioloog en priester David Martin benadrukt, in reactie op Milbank, dat de sociale wetenschappen ons oog geven voor de rol van macht en groepsvorming in de wereld van mensen.⁷ Daarmee leveren zij een vorm van seculiere 'wijsheid', ofwel inzicht in de structuren van de schepping. Zij verhinderen dat theologische pleidooien voor broederschap en gelijkheid al te idealistisch worden en zij helpen ons begrijpen hoe bijvoorbeeld een christelijke politiek niet alleen 'christelijk', maar vooral ook 'politiek' is. Net zoals christelijke gezinnen niet alleen christelijk zijn, maar primair ook oermenselijke verbanden van bloed en solidariteit. Martin spreekt hier over de christelijke geschiedenis als een constante stroom van pogingen om in de aardse sociale werkelijkheid 'hemelse kolonies' op te richten. Dit mondt uit in een voortdurende dialectiek van secularisatie: een hemelse kolonie kan alleen succesvol zijn wanneer zij ook *aards* is, dus wanneer zij zich in zekere zin laat politiseren en verburgerlijken. En als dat echt succes heeft, zal die kolonie uiteindelijk 'terugvallen' in de natuurlijke sociale orde (d.w.z. zal door mensen geconstrueerd worden als 'gewoon' en 'niet per se christelijk'). Secularisatie is in zijn ogen dan ook niet het terugdringen van religie, maar juist het niet langer als *religieus* herkennen van sociale vormen die wij ons geheel eigen gemaakt hebben (de 'naturalisering van genade').⁸ Op hun beurt zullen deze gesecculariseerde vormen van religie hun eigen dynamiek van revolutie tegen en

⁶ Vaak wordt hier verwezen naar het zgn. 'Thomas-theorema', naar de beroemde zin van de Amerikaanse socioloog William Isaac Thomas: "If men define situations as real, they are real in their consequences" (*The Child in America: Behavior Problems and Programs*, Alfred Knopf: New York 1928, 572).

⁷ David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate: Aldershot 2005, 3-12. Zie ook Boersema, Paas, *Onder spanning*, 304-309.

⁸ Voor een cultuurfilosofische uitwerking hiervan, zie Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press: Cambridge 2007.

absorptie in de sociale orde ondergaan. De opkomst en ondergang van het multiculturele ideaal in post-christelijk Europa is daarvan een voorbeeld.

In het vervolg van dit artikel stellen we drie vragen aan de orde die voortvloeien uit de sociaal-wetenschappelijke kijk op religie.

“Hier sta ik; het kan ook anders”: sociale constructie

Een sociaal-wetenschappelijke kijk op de werkelijkheid, met alle relativisering van dien, is diep ingesleten in ons verstaan van de werkelijkheid. Niemand ontkomt eraan. Het geldt zelfs voor onze diepste, meest troostrijke geloofsovertuigingen. In andere tijden, culturen en plaatsen waren mensen (ook christenen) ontroerd door heel andere leerstellingen, vonden ze andere dingen belangrijk en geloofden ze van andere zaken dat die door God gewild waren. Luther kon nog zeggen: “Hier sta ik; ik kan niet anders”. Wij weten beter: als Luther wat eerder of later geboren was en in een ander gezin, dan was hij een fanatiek anti-protestantse kardinaal geweest. Wij denken dat wij uniek zijn, door God verkoren, door de waarheid gegrepen. De waarheid is dat wij en al onze denkbeelden producten zijn van onze sociale omgeving.

Sociaal-wetenschappers spreken hier doorgaans over de ‘sociale constructie’ van de werkelijkheid. Daarmee wordt bedoeld dat wij een verschijnsel kunnen ervaren als iets wat werkelijk bestaat en dat van andere zaken te onderscheiden is, maar dat in werkelijkheid alleen ‘bestaat’ omdat en voor zover daarover afspraken zijn gemaakt.⁹ Die afspraken zijn onzichtbaar en vaak weten we niet af van hun bestaan. Dat houdt de illusie in stand dat onze sociale werkelijkheid stevig is, door de natuur of door God zo gewild. Maar zo is het niet. Denk bijvoorbeeld aan mannen en vrouwen. Waar biologen en theologen – elk op hun eigen manier – meer uitgaan van het *gegeven* karakter van (bijvoorbeeld) man- en vrouwrollen, zal een sociaal-wetenschappelijke blik de aandacht vestigen op het *gemaakte* karakter ervan. Natuurlijk zijn er lichamelijke verschillen tussen mannen en vrouwen, maar die verschillen zeggen op zichzelf niets over wat wij *beschouwen* als mannen en vrouwen, wat wij van hen *verwachten*, en zo meer. Wat mannen en vrouwen zijn, is daarom in hoge mate een sociale constructie. Het had ook heel anders kunnen zijn.

Op een meer populaire manier is dit inzicht wereldkundig gemaakt door Harry Kuitert, toen hij zei dat alle spreken over boven van beneden komt, “ook de uitspraak dat iets van boven komt”. Het probleem aan Kuiterts uitspraak is dat hij in sociaal-wetenschappelijk opzicht niet ver genoeg gaat. In zijn ontmaskering van religieuze waarheidspretenties kapitaliseert Kuitert nog altijd op de gedachte dat er zoiets is als een objectieve waarheid en dat hij deze blootlegt. Maar ook zijn eigen bewering komt ‘van beneden’ en is daarmee niets anders dan een sociale constructie. Kuitert maakt duidelijk dat er geen mogelijkheid is om waarheidsclaims te funderen op onaantastbare inzichten, onafhankelijk van menselijke machinaties. Maar door zijn eigen positie uit beeld te houden, lijkt hij enigszins op een toeschouwer die vanaf het strand roept naar de zwemmers in zee dat zij geen grond meer onder hun voeten hebben. In werkelijkheid is hij zelf eveneens een drenkeling.

Sociaal-wetenschappers hebben geen moeite om te beargumenteren dat *al* onze beweringen, inclusief beweringen die goddelijk gezag opeisen of het juist ontkennen, sociaal geconstrueerd worden. Hoe komt het dat we steeds minder geloven in de hel? Ongetwijfeld heeft dat te maken met de opkomst van de democratie en onze algehele weerzin tegen autoriteit. Waarom wil iedereen tegenwoordig zijn geestelijke gaven ontdekken en krijgen we het verbond niet meer uitgelegd? Zou dat iets te maken hebben met de individualisering van de samenleving? En waarom zijn mensen in welvarende omstandigheden vaker ongelovig? Is

⁹ De klassieke studie op dit gebied is: Peter Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books: London 1967.

atheïsme het opium voor de rijken? Van sociale constructie is zelfs sprake bij de meest ‘harde’ natuurwetenschappelijke uitspraken. Ook zulke uitspraken zijn afhankelijk van niet-wetenschappelijke waarden als rationaliteit en integriteit, van onderzoeksagenda’s die vaak worden samengesteld op basis van politieke en economische belangen, van afspraken over definities (wat is een ‘atoom’?), en van een theoretische context die verwachtingen scheidt en interpretatie biedt.

Wat is hiervan het gevolg? Het is belangrijk dit perspectief te durven doordenken en er niet te snel mee op te houden. Wij leven in geconstrueerde visies op de werkelijkheid. Daarin kunnen wij rusten, zolang we niet te zeer beseffen dat het onze constructies zijn. Als we het dóórrijgen, verliest alles zijn glans van vanzelfsprekendheid. Zoiets merkte Franca Treur, toen zij haar geloof verloor. Zij kwam naar eigen zeggen tot de ontdekking dat zij in een ‘verhaal’ had geleefd en dat was het einde van rotsvaste zekerheden. Daarin zit een zekere inconsistentie, net als bij Kuitert: ontdekken dat het ‘allemaal maar een verhaal’ is en tegelijk menen dat het toch uitmaakt wat je gelooft. Voor Kuitert en Treur is blijkbaar niet *alles* vloeibaar. Consequenter is Yann Martel met zijn boek *The Life of Pi*. De jonge schipbreukeling Pi construeert zijn eigen wereld, zoals hij hem graag wil geloven. Als onze wereld inderdaad niet meer is dan een hoeveelheid verhalen, dan hebben we ook de keus in welk verhaal we willen geloven. Geloof ik het religieuze verhaal, vol licht en sprookjes en mysterie, of geloof ik het sobere, seculiere verhaal van eten en gegeten worden? Uiteindelijk is het een kwestie van wie het beste kan vertellen en het antwoord van Martel is: religies zijn daarin vanuit esthetisch oogpunt oneindig veel beter dan de wetenschap of welke andere verhalen we ook maar hebben.

Een esthetisch argument behoedt Pi voor nihilisme in zijn extreemste vorm. Er moet tenslotte geleefd worden. Ook filosofisch gezien is totaal relativisme onhoudbaar, zoals Roger Trigg heeft laten zien in zijn analyse van de sociale wetenschappen.¹⁰ Maar toch: vermoedelijk is dit het verhaal achter veel geloofsverlies. Wanneer gesloten sociale omgevingen opengeboren worden (in onze pluralistische samenleving is dat steeds gemakkelijker), kunnen we geleidelijk tot de ontdekking komen dat alles wat we geleerd hebben niet ‘van boven’ is gekomen, maar ‘van beneden’ (en vaak van een zeer prozaïsch ‘beneden’). In zo’n geval glijden we gemakkelijk van het minderheidsverhaal van orthodox christendom naar het dominante verhaal van seculier humanisme, dat zo vanzelfsprekend is dat het niet eens als verhaal herkend wordt.

Wat betekent het nu te ontdekken dat geloof een sociale constructie is? Nu, zeggen dat alles sociaal geconstrueerd is, is niet hetzelfde als zeggen dat alle sociale constructies *gelijkwaardig* zijn. Een belangrijke vraag waarvoor de sociaal-wetenschappelijke analyse van onze werkelijkheid ons stelt, is dus: zijn er manieren om onderscheid te maken tussen onze ‘verhalen’, tussen onze waarheidsconstructies, ook als we ons niet meer zomaar kunnen beroepen op objectieve waarheid ‘van boven’?

Langs een omweg komt zo opnieuw de vraag naar boven naar het gezag, de aanspraak van een verhaal. Die vraag is niet gereserveerd voor de theologie: vroeg of laat treft hij ieder verbindend discours. Ook de kunst wordt erdoor getroffen: hoe vanzelfsprekend is het nog om onderscheid te maken tussen ‘hoge’ en ‘lage’ kunst? Is dat niet gewoon een elitaire sociale constructie, die we alleen echt kunnen geloven als we tussen gelijkgestemden zijn en ons gesteund weten door krachtige instituten? De wetenschap heeft er ook last van; vandaar de heftige reacties van natuurwetenschappelijk geschoolde popfilosofen zoals Dick Swaab, Richard Dawkins en Victor Lamme. Als heuse ouderlingen gaan zij te keer tegen het verderfelijke postmodernisme dat ons wil doen geloven dat er geen absolute waarheden zijn, onafhankelijk van macht, belangen, sekse, politiek, geld en verlangens. Maar de theologie is

¹⁰ Roger Trigg, *Understanding Social Science: Second Edition*, Blackwell: Oxford 2000, hst. 2.

wel de eerste die ermee te maken heeft gekregen, mede omdat zij in het westen hoe langer hoe meer de steun is gaan missen van maatschappelijke arrangementen zoals verplicht godsdienstonderwijs en massale kerkgang. In allerlei postmoderne theologieën wordt opnieuw gezocht naar wat ons kan binden en verbinden, naar manieren om verhalen te vergelijken en te beoordelen. Is het ethiek, de gemeenschap, de sacramenten? Moeten we simpelweg ‘in het verhaal’ gaan staan en dan dit verhaal zo vertellen dat andere verhalen vanzelf kleurloos worden?¹¹ Of moeten we ons fundament zoeken in de zinnen en een theologie ontwerpen die ons zintuiglijk, onbewust, prerationeel, esthetisch vormt door middel van metaforen, geuren, muziek, kleuren en beelden?¹² Betekent dit ook dat we de Schrift opnieuw moeten leren lezen, niet als een betoog, maar als een ‘huis van verhalen’? Of is het, al met al, toch mogelijk om op een nieuwe, meer bescheiden manier, te zeggen dat onze sociale constructies wel degelijk toegang bieden tot een werkelijkheid buiten ons, die van ons onafhankelijk is?

Zo leggen de sociale wetenschappen in feite een cultuurvraag bloot. Of misschien vormen zij eerder een symptoom van de diepere crisis van onze cultuur na de dood van God en de dood van de auteur.

De rationalisering van de kerk

De differentiatieprocessen in moderne Westerse samenlevingen hebben geleid tot de vorming van een reeks zelfstandige instituten die niet langer worden gelegitimeerd door religie. Maar ook religie zelf heeft zich als het ware ‘losgemaakt’ uit de sociale oersoep van de premoderne samenleving. Zij is ‘verkerkelijkt’, zoals sociologen zeggen. Religie heeft zich in moderne samenlevingen ontwikkeld tot een eigen institutionele presentie. Dit is een vorm van secularisering, in feite de enige vorm waarover vrijwel alle sociaal-wetenschappers het eens zijn. Het is tegenwoordig mogelijk om burger te zijn, dat wil zeggen volop te functioneren in het politieke, economische, educatieve leven, zonder religieus te zijn. Maar het is ook secularisering in een ander opzicht. De institutionele vorm van religie, de kerk, ontwikkelt zich namelijk analoog aan andere instituten op een rationele manier, gestuurd door de noodzaak van efficiëntie en doelmatigheid. Dit geldt overigens evenzeer voor laat-moderne, new-Age-achtige vormen van religie. Ook die kennen rationele organisaties, efficiënte manieren van beïnvloeding, geldstromen, publicaties en sterke collectieve verwachtingen.¹³ Zoiets is onvermijdelijk in een moderne samenleving.

Natuurlijk roept dit vragen op, waarmee we in volgende nummers van *Wapenveld* aan de slag gaan. Aan de ene kant heeft dit proces de kerk, gek genoeg, geen windeieren gelegd. Tussen 1850 en 1950 hebben de kerken in Nederland op een ongelooflijk succesvolle manier gebruik gemaakt van hun nieuwe institutionele verschijning. Nu zij zich min of meer zelfstandig en zichtbaar konden organiseren, los van de staat, konden zij zich ontwikkelen tot ledenorganisaties. Waar voorheen iedere inwoner van een gebied min of meer automatisch ook behoorde tot de religieuze gemeenschap, kon en moest de kerk nu haar leden aanwijzen en mobiliseren tot een efficiënte *taskforce*. Daarmee gepaard ging de organisatie in denominaties: bureaucratische verbanden, gestructureerd door commissies en werkgroepen, met een sterke doelmatigheid. Ook haar missie in de wereld werd opnieuw geformuleerd. Dat

¹¹ Voor allerlei voorstellen, zie Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge University Press: Cambridge 2004.

¹² Zie bijv. Miranda Klaver, *This Is My Desire: A Semiotic Perspective on Conversion in an Evangelical Seeker Church and a Pentecostal Church in the Netherlands*, Amsterdam University Press: Amsterdam 2011. Vgl. James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview and Cultural Formation*, Baker Academic: Grand Rapids 2009.

¹³ Stef Aupers, *In de ban van de moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie*, Het Spinhuis: Apeldoorn 2008.

begon al in de late 18^e eeuw, met de oprichting van genootschappen voor uitwendige en inwendige zending. Statistieken en rapporten volgden vrijwel onmiddellijk. De wereld werd in kaart gebracht en legers werden uitgezonden om haar te veroveren. Met ongekend succes.

Maar aan de andere kant is hiermee de secularisering van de sociale ruimte geaccepteerd door de kerk, zelfs al heeft zij haar met de mond bestreden. Ook door de kerk wordt onze sociale wereld behandeld als een wereld die in principe onder controle te brengen is, mits we in staat zijn de problemen te definiëren, de juiste strategie uit te stippelen en voldoende middelen op te brengen. In meditaties en preken belijden we onze afhankelijkheid, maar in de praktijk rationaliseren we onze autonomie met termen als ‘rentmeesterschap’. Net als alle organisaties dienen kerken begrotingen en meerjarenplannen in, weliswaar soms nog onder het voorbehoud dat Christus eerder terugkomt. Zij registreren hun leden zorgvuldig, omdat dit nu eenmaal de enige maatstaf is voor het succes van een ledenorganisatie. Vergaderingen beginnen we met gebed, maar de rest is een kwestie van plannen. Moderne kerken, welke ligging zij ook hebben, zijn primair *moderne* kerken.

Een sociaal-wetenschappelijk gescherpte blik kan hier de interne secularisatie van de kerk zichtbaar maken. Secularisatie in die betekenis is: leven alsof God er niet toe doet in het alledaagse leven, doen alsof alles onder onze controle is. Dit kan gebeuren op twee manieren: ‘vrijzinnig’ en ‘fundamentalistisch’. In het eerste geval is ‘God’ een toefje op de rationalistische taart. In het tweede geval wordt ‘God’ ingeschakeld in ons eigen systeem.¹⁴ Maar in beide situaties wordt de wereld gezien als iets om te organiseren, te onderwerpen, te bestrijden, kortom als iets wat rationeel in de vingers te krijgen is. In die zin is een kerk niet anders dan een bank. Dit probleem is inherent aan onze tijd en het is niet op te lossen door maar niet meer te vergaderen en niet langer begrotingen te maken, of door alle ‘wereldse’ vormen van management en leiderschap af te wijzen. Dat zou het sociale equivalent zijn van de ‘God van de gaten’, zoals die bekend is geworden uit de vroegere discussies tussen theologie en natuurwetenschappen. Als hier een uitweg is, ligt die in een vernieuwing van de theologie. De grote vraag is hoe God nog ontmoet kan worden in een wereld die geheel en al van mensen lijkt te zijn. Aan de randen van het leven lukt dat misschien nog wel, maar hoe zit dat met de alledaagse praktijk van werken, vergaderen, plannen en geld verdienen? Hier is het niet de plaats voor antwoorden, maar mijn vermoeden is dat we in twee richtingen kunnen zoeken. De eerste richting wordt gewezen door de oudtestamentische wijsheid: die opent de mogelijkheid om deze wereld, ook onze sociale wereld, fundamenteel te beleven als de wereld die blijk geeft van Gods rationaliteit.¹⁵ De andere richting is die van een meer sacramentele omgang met de sociale wereld: de bemiddelde ontmoeting met God. Het valt niet mee om God te ontmoeten in een bureaucratie of hem te horen spreken via een financiële commissie. Dat lukt beter in een berglandschap of via de plechtige laatste woorden van een zieke grootvader. Toch ligt hier de uitdaging: is het mogelijk om structuren te ontwerpen die ‘evangelisch’ zijn, transparant tot op Christus? Kan de kerk een eigen organisatie vinden die voluit in, maar niet van de wereld is?

De onontkoombare wals van de geschiedenis

Een laatste kwestie die we hier aansnijden is de moderne secularisatie van de samenleving. Zoals we hebben gezien zijn de sociale wetenschappen enerzijds een speler in dit proces; zij hebben religie vervangen als betekenisgever van de sociale ruimte. Anderzijds zijn zij ook de belangrijkste vertolkers en uitleggers van dit proces. Net als bij ‘religie’ gaat het bij

¹⁴ Vgl. Peter L. Berger, Anton C. Zijderveld, *Lof der twijfel: Hoe we overtuigingen kunnen koesteren zonder daarbij fanatiek te worden*, Cossee: Amsterdam 2010.

¹⁵ Boersema, Paas, *Onder spanning*, hst. 9.

‘secularisatie’ om een theoretisch concept, dat aan discussie onderhevig is. Maar er bestaat een redelijke consensus over wat secularisatietheorieën aan de orde stellen: het betekenisverlies van religie in moderne samenlevingen. Hoe dit gebeurt (en *of* dit gebeurt) is een veld van aandacht, sinds het ontstaan van de sociale wetenschappen in de 19^e eeuw.

Sociale wetenschappen verschillen van natuurwetenschappen in de zin dat zij geen voorspellingen doen. Zij trekken trends door, maar dat is wat anders. Niettemin geeft hun wetenschappelijk aura wel een soort onverbiddelijkheid aan hun prognoses. Het interessante feit doet zich voor dat in een moderne samenleving de sociale wetenschappen zelf bijdragen aan de sociale constructie van de werkelijkheid. Moderne mensen nemen hun conclusies serieus, beleven ze als min of meer ‘objectieve’ beschrijvingen van de wereld. Vooral theorieën die secularisatie voorstellen als een onafwendbaar en voortschrijdend gevolg van de moderniteit zijn dominant in het populaire verstaan (al zijn zij wetenschappelijk op hun retour). Zij kleuren bijvoorbeeld politieke voorstellen om christelijke restanten uit de wetgeving te verwijderen. Immers, religie is gedoemd te verdwijnen. Op die manier helpen politici zelf mee voorspellingen uit te laten komen.

Geloven kan onder druk komen te staan, wanneer je onder de indruk bent van de onontkoombaarheid van geloofsverlies in de moderniteit. Wat heeft het voor zin om je te verzetten tegen de stoomwals van de geschiedenis? Het is slechts uitstel van executie. Van de weeromstuit laten ouders de teugels vieren en nemen zij niet langer de moeite hun kinderen serieus te socialiseren in het christelijk geloof. Waarmee zij hun eigen voorspellingen gestand doen. Die voorspellingen zijn ook geen onzin. De sociale wetenschappen laten zien hoezeer ons geloof afhankelijk is van onze omgeving, van opvoeding en ‘plausibiliteitsstructuren’ (Peter Berger). Bij de discussies tussen geloof en natuurwetenschappen konden we ons nog redden met goede *argumenten*. Vaak werd daarbij uit het oog verloren dat argumenten alleen geloofwaardig zijn voor mensen die ze willen geloven. En dit ‘willen’ geloven heeft veel te maken met de sociale omgeving waarin we verkeren, met de vraag bij wie we horen. Althans, zo gaat een sociaal-wetenschappelijke analyse: wij gebruiken argumenten om cognitieve spanningen op te lossen die ontstaan wanneer wij moeten navigeren tussen verschillende omgevingen (als je in de stad gaat studeren) of leefsituaties (als je in een echtscheiding terecht komt). Ruwweg kan dit op drie manieren eindigen: je gaat argumenten voor een nieuw ‘geloof’ steeds geloofwaardiger vinden (assimilatie); je graaft je in in je oude geloof (fundamentalisering); of je vindt een vorm van synthese of ‘tweede naïviteit’ (Ricoeur).

Of dit laatste gebeurt, heeft veel te maken met hoe wij existentieel omgaan met het feit dat geloven iets is wat je ‘met elkaar in stand houdt’ (Wim Dekker).¹⁶ Dat staat haaks op een piëtistisch geïnspireerd protestantisme, waarin ieder mens een (argumentatief of emotioneel) lijntje met God moet hebben. Sociaal-wetenschappers wijzen op de rol van ‘convictional communities’. Om onze standpunten overeind te kunnen houden, moeten wij ons omringen met mensen die min of meer hetzelfde denken. Dat geldt voor gelovigen, maar uiteraard ook voor andere mensen. Amsterdam is een seculier Staphorst. De Grachtengordel functioneert sociaal gezien op dezelfde wijze als de Bijbelgordel. Kortom, het antwoord op de vraag of geloven mogelijk is in de moderne wereld hangt in hoge mate af van onze verwerking van het feit dat wij voluit sociale wezens zijn. Zolang dit ideologische spanning oproept, hebben wij er een zware kluif aan. Juist op dit punt ontstaan tegenwoordig echter vruchtbare theologische initiatieven, waarin onze socialiteit en lichamelijkheid wordt benadrukt. Ook de zogenaamde ‘ecclesial turn’ lijkt mij te passen in deze tendens.¹⁷

¹⁶ Wim Dekker, *Marginaal en missionair: Kleine theologie voor een krimpende kerk*, Boekencentrum: Zoetermeer 2011, 51.

¹⁷ Vgl. Herman Paul, Bart Wallet, *Oefenplaatsen: Tegendraadse theologen over kerk en ethiek*, Boekencentrum: Zoetermeer 2012.

Er zit ook een andere kant aan het secularisatieverhaal. Als secularisatie mensenwerk is (een sociale constructie), dan is het geen natuurwet.¹⁸ Wij beïnvloeden die realiteit zelf door ons handelen. Sociale constructies zijn sterk, maar niet onveranderlijk. Ikzelf ben soms getroffen door gelovige leiders die, tegen alle verwachting in, erin slagen om gemeenschappen te bouwen waar mensen tot geloof komen. Wie in deze tijd begint aan zoiets, doet dat in een buitengewoon slechte ‘markt’. Maar deze voorbeelden laten ook zien dat we sociaal-wetenschappelijke prognoses niet moeten gebruiken als voorspellingen. Wie zich voorneemt de zwaartekracht op te heffen, verspilt zijn tijd. Maar wie op evangelisatiepad gaat in het moderne Westen, knaagt aan een zeer dominante sociale constructie, ongeveer net zoals de radicale Franse denkers in de 18^e eeuw knaagden aan de dominante sociale constructie van een christelijk Europa. Het is naïef om bij zo’n poging grootschalig succes te verwachten, maar er is geen enkele reden om te verwachten dat de sociale wereld blijft zoals ze nu is.

¹⁸ David Martin, ‘Believing without Belonging: A Commentary on Religion in England’, in: Idem, *Christian Language and Its Mutations: Essays in Sociological Understanding*, Ashgate: Aldershot 2002, 156: secularisatie is verbonden met “particular historical and social conditions, which can be countered or utilized by human ingenuity and imagination”.