

Hoofdstuk 8 Slotbeschouwing

Rieff over religie en secularisatie

We volgen in dit hoofdstuk het advies op van Peter Homans, één van de weinige theologen die wel serieus aandacht besteedt aan Rieffs werk, dat luidt: ‘Het heeft geen zin om Rieffs stijl samen te vatten; je kunt dan net zo goed proberen om een gedicht samen te vatten of (meer van toepassing) een belijdenis. Het beste is om te blijven bij de conceptuele structuur, die, hoewel ze eenvoudig is, ongebruikelijk krachtig is.’^a In dit hoofdstuk vat ik die conceptuele structuur van Rieffs werk samen, met het oog op de manier waarop Rieff religie omschrijft. Ik zal ook explicieter benoemen in welke zin zijn werk theologiserend is en aangeven wat het belang ervan is voor het secularisatiedebat.

8.1 Interdisciplinaire theorie

In elk onderzoek is een belangrijke meta-vraag wat er met behulp van de gebruikte concepten en methodes zichtbaar wordt gemaakt. Een deel van het secularisatiedebat speelt zich af op dit meta-theoretische niveau, omdat theologen en godsdienstsociologen elkaar wederzijds beschuldigen van een inadequate benadering bij het onderzoek naar secularisatie. Enerzijds vinden theologen^b dat godsdienstsociologen ertoe neigen religie te reduceren tot ‘kerkelijkheid’ doordat ze secularisatie te eenzijdig onderzoeken in de gedaante van ‘ontkerkelijking’. Vanuit een dergelijke optiek wordt de afnemende kerkelijkheid zoals die zich in Europa manifesteert, geëxtrapoleerd tot voorspellingen over het einde van de religie.

Belangrijke theologische kritiek is dat dergelijke sociologie functionalistisch is en geen oog heeft voor transcendentie als wezenlijk kenmerk van religie. Veranderingen in ervaring van transcendentie kunnen niet alleen gemeten worden met behulp van godsdienstsociologische parameters die alleen de uiterlijke verschijningsvorm van religie beschrijven. Omgekeerd beschuldigen godsdienstsociologen de theologen ervan dat ze de aard van de secularisatie niet voldoende onderkennen doordat ze te eenzijdig met theologische begrippen werken. Daardoor missen die de essentie van waar het bij secularisatie om gaat, namelijk

^a P. Homans, *The Ability to Mourn. Disillusionment and the Social Origins of Psychoanalysis*, p. 299.

^b Voorbeelden zijn A. Houtepen en H. Berkhof: zie A. van Harskamp (red.), *Verborgene God of lege kerk? Theologen en sociologen over secularisatie*, Kampen, Kok, 1991, p. 142.

een grondige verandering in de rol en functie van religie als gevolg van moderniseringsprocessen zoals ‘compartimentalisering’ (dat wil zeggen verzelfstandiging van de verschillende levenssferen), individualisering en democratisering. De moderne mens zou prima kunnen leven in een samenleving waarin die levenssferen niet meer echt met elkaar worden verbonden tot een samenhangende levensbeschouwing met een uitgewerkt symboolsysteem met bijpassende rituelen, hoezeer theologen vanuit hun theologische ideeën ook stellen dat dat onmogelijk is.^a Beide posities bevatten zeer valide kritiek, maar leiden elk opnieuw tot belangrijke theoretische vragen die samen blijken te hangen met één centrale vraag, namelijk de wijze waarop religie gedefinieerd wordt. Deze centrale vraag in het secularisatiedebat zal ik niet uitputtend kunnen beantwoorden, maar zij is desondanks een bruikbare theoretische context om onze theologische interpretatie van Rieffs werk te beschrijven.

Ik begeef me overigens op glad ijs wanneer ik Rieff in verband brengen met het secularisatiedebat. Hij weigert namelijk om de term ‘secularisatie’ te gebruiken, omdat die volgens hem te weinig analytische kracht [*penetrative thrust*] heeft.^b We beogen hier de theoretische bedoeling die Rieff daarmee heeft tot zijn recht te laten komen, maar tegelijkertijd zijn werk toch te interpreteren als een theorie over secularisatie.

In het kader van het secularisatiedebat is het belangrijk om erop te wijzen dat de inbreng van psychoanalytisch georiënteerde theoretici beperkt is. Daarin ligt dus één van de bijzondere kenmerken van Rieffs theorie. In het algemeen wordt de psychoanalyse door de godsdienstsociologie niet van belang geacht voor theorievorming over secularisatie, omdat daar nog altijd het stereotype beeld heerst van de psychoanalyse als anti-godsdienstige theorie die de godsdienst als een ontwikkelingsstoornis beschouwt. Dat beeld berust dan met name op clichématige interpretaties van Freuds *Die Zukunft einer Illusion* (1927) en op het negeren van *Der Mann Moses und die Monotheistische Religion* (1939) dat vaak als een ‘aberratie’ wordt beschouwd.^c Rieff verdedigt het standpunt dat de

^a In *Verborgene God of lege kerk?* nemen alle vier de godsdienstsociologische auteurs (K. Dobbelaere, L. Layendecker, J. Tennekes en G. Dekker) deze positie in.

^b Zie *Fellow Teachers*, p. 51n. Volgens de pastoraal-theoloog H.-G. Ziebertz dient het begrip ‘secularisatie’ zowel moderniserings-theoretici als theologen in gelijke mate als ‘terminus technicus’ om het tijdsverloop in begrippen te vatten, maar leidt dat vaak tot onderling zeer verschillende analyses van de oorsprong en gevolgen van secularisatie. (H.-G. Ziebertz, *Religie in een tijd zonder religie?*, inaugurele rede Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, Utrecht 1996, p. 13.)

^c Mondelinge informatie van R. Collins, juni 1999. Men grijpt volgens Collins eerder naar neo-durkheimiaanse concepten en dat heeft volgens hem historische precedents. Freuds *Totum und Tabu* verscheen ongeveer tegelijkertijd met Durkheims belangrijkste boek, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). In beide boeken was globaal hetzelfde antropologische materiaal verwerkt, maar Durkheims verwerking werd als veel beter beschouwd. Het kri-
(wordt vervolgd...)

psychoanalytische theorie kan worden geïnterpreteerd als een theorie die belangrijke aspecten van de sociale en psychische dynamiek van godsdienst verheldert, evenals de veranderingen die de modernisering daarin veroorzaakt. Volgens Rieff biedt de psychoanalyse bij uitstek aanknopingspunten om deze veranderingsprocessen te analyseren en te beschrijven.

Hiermee is overigens niet gezegd dat Rieff behoort tot de sociologen die menen dat de secularisatie een hoofdprobleem is van de moderne godsdienst-sociologie of zelfs van de sociologie in zijn geheel.^a Er zijn tekstplaatsen in Rieffs werk aan te wijzen waarin Rieff naar dat standpunt neigt, maar dan lijken we te maken te hebben met een polemisch ingestelde Rieff die zijn vakgenoten bekritiseert omdat ze religie niet op de juiste manier conceptualiseren.^b Over het geheel genomen kan Rieff echter niet dit standpunt innemen omdat het niet strookt met zijn meta-theoretische ideeën. Volgens Rieff zijn de moderne sociale wetenschappen immers nog niet ver genoeg ontwikkeld om al een omvattende theorie te formuleren over complexe fenomenen als culturele verandering, c.q. modernisering. De stelling dat secularisatie het hoofdprobleem van de moderne godsdienstsociologie is, veronderstelt dat we al zoveel overzicht hebben dat we hoofd- en bijzaken kunnen scheiden van elkaar. Zo ver zijn we volgens Rieff nog niet. Zijn werk is bedoeld als een bijdrage richting dergelijke theorie.

We laten het secularisatiedebat nu even voor wat het is. Ik kom er aan het eind van deze slotbeschouwing nog op terug. Laten we nu resumeren hoe Rieff nastreeft om interdisciplinaire theorie te ontwikkelen. Hij combineert sociologische perspectieven met theologische, psychologische, cultureel antropologische, literair-analytische en esthetisch-filosofische invalshoeken. Freud is daarbij zijn grote inspirator. Het is in dit verband opvallend dat Rieff, als theoretisch socioloog, in zijn werk de vorming van interdisciplinaire theorie als meta-theoretisch probleem niet expliciet doordenkt. Het kernprobleem daarbij is helder geformuleerd door Clifford Geertz: ‘Het ontwerpen van een gemeenschappelijke

^c(...vervolg)

tisch-mythische karakter van Freuds boek werd niet herkend. Het latere *De toekomst van een illusie* was koren op die molen. Collins wijst er verder op dat er weinig oog is voor de waarde van psychoanalytisch georiënteerde theorie omdat er simpelweg geen gebrek is aan verklaringsmodellen in het secularisatieonderzoek. Zo benaderen bijvoorbeeld de Amerikaanse sociologen Stark en Bainbridge met marketing-modellen de opkomst en groei van nieuwe religieuze bewegingen als bewegingen op ‘de levensbeschouwelijke markt’. (Zie ook *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, pp. 13-15.)

^a Zie *Verborgene God of lege kerk*, p. 141.

^b Denk aan Rieffs uitspraken over het werk van Comte en Saint-Simon (zie hoofdstuk 2), zijn interpretaties van het werk van Reich en Lawrence als ‘sociale theorie’ en zijn kritiek op Max Weber die ik zo dadelijk nog uitvoeriger zal behandelen. In alle gevallen komt Rieffs kritiek erop neer dat ‘religie’ wordt versmald tot ‘therapie’, dus tot bepaalde psychische en sociale functies. Daarmee verdwijnt het meest kenmerkende, namelijk het transcendente c.q. sacrale karakter van religie buiten het gezichtsveld.

taal in de sociale wetenschappen is geen kwestie van louter afstemming van terminologieën of, nog erger, van het smeden van nieuwe, noch is het een kwestie van het opleggen van een nieuwe verzameling categorieën aan het hele terrein. Het is een kwestie van het integreren van verschillende typen theorieën en concepten op zo'n manier dat er betekenisvolle proposities geformuleerd kunnen worden die bevindingen belichamen die nu verspreid en geïsoleerd te vinden zijn op afzonderlijke terreinen van onderzoek.^a Ook al gaat Rieff niet expliciet op deze kwestie in, impliciet is ze zeker in zijn werk aanwezig. Rieff blijkt in zijn theorievorming exact na te streven wat Geertz hier beschrijft. Hij wil met zijn werk bijdragen aan het tot stand brengen van dit 'gemeenschappelijke terrein'. De theorieën van de verschillende disciplines waaruit hij put zijn volgens hem net zo verbrokkeld als de 'laat-tweede cultuur' die ze onderzoeken, maar het is zijn bedoeling om het denken van de *humanities* en de sociale wetenschappen weer op één noemer te brengen. Als de boeken van die summa hun werk goed doen, moeten die disciplines, dwars door de *bricolage*-stijl heen, tot op zekere hoogte met elkaar verenigd worden.^b Het beste voorbeeld daarvan is de manier waarop Rieff in het begrip 'therapie' steeds meer theorie uit verschillende disciplines op één cultuurtheoretische noemer brengt.

Het belangrijkste meta-theoretische schema uit Rieffs werk (conformatieve versus transformatieve theorie) vinden we al in de *Collected Papers* uit 1963. Daar is al duidelijk dat 'transcendentie' het kernthema van zijn denken is. Dat thema keert in verschillende vormen terug in zijn latere werk. Het zou interessant zijn om Rieffs methode nader te analyseren, omdat het een uitdagende bijdrage levert aan het theoretische fundament voor het 'gemeenschappelijke terrein' dat nodig is voor goed interdisciplinair onderzoek naar secularisatie. Daarmee zou dan ook helder aangeduid zijn wat in dit verband 'het eigen terrein' c.q. 'de eigen inbreng' is van theologen en van sociale wetenschappers in het secularisatie-debat.

Rieff wordt vaak bestempeld als een reactionaire cultuurpessimist die in zijn werk niet verder komt dan het treuren over een cultuur die verloren is gegaan en die het liefst terug zou willen 'achter de Verlichting en de moderniteit'. Rieff

^a *The Interpretation of Cultures*, p. 44. Een goed artikel dat deze problematiek ook in een historisch perspectief zet van ontwikkelingen binnen de universiteit zoals specialisering en professionalisering is: C. Cherry, 'Boundaries and Frontiers for the Study of Religion: The Heritage of the Age of the University', *Journal of the American Academy of Religion*, LVII/4 (1989), pp. 807-827.

^b Het gaat hier om de eerder geciteerde beursaanvraag van Rieff bij de *National Endowment for the Humanities* ten behoeve van zijn summa. Rieff noemt in die aanvraag de theologie niet, maar dat heeft waarschijnlijk alleen een strategische reden, omdat de beursverstrekende organisatie de *humanities* als werkterrein heeft. Bij de vraag naar de 'aard van het onderzoek' heeft Rieff aangegeven: 'interdisciplinair'.

stelt ergens in zijn werk dat hij nadenkt over een ‘*counterenlightenment*’^a, maar dat moeten we primair als een theoretisch-programmatische uitspraak opvatten. Hij schetst in, met name zijn latere, werk enkele contouren van ‘de volgende cultuur’ die zou kunnen ontstaan wanneer de moderniteit is uitgewerkt. Rieff beseft echter terdege dat dat in eerste instantie een *theoretische* onderneming is die hij nodig heeft voor zijn cultuurkritiek. Het lijkt adequater om zijn theorie te lezen als de poging om het wetenschapsideaal van de Verlichting te herstellen. Volgens Rieff is de moderniteit verworpen van een kritisch project tot een dogmatische beweging die cultureel destructief is.^b Rieff wil in zijn werk opnieuw een kritisch wetenschapsideaal ontwikkelen dat de bestaande cultuur en wetenschappen onder een systematische kritiek stelt, net zoals de Verlichting dat mutatis mutandis deed. Die systematische kritiek is volgens Rieff een essentiële voorwaarde voor het ontwikkelen van een cultuurtheorie.

Wanneer we Rieffs werk proberen te historiseren, dan is dat volgens de hier gepresenteerde interpretatie het beste te plaatsen als een felle reactie op de *counter culture* van de jaren zestig en zeventig en van haar gevolgen. De sterke nadruk die Rieff legt op autoriteit en de begrenzing van het verlangen moet waarschijnlijk gelezen worden als een polemische reactie op de grote nadruk die de *counter culture* legde op ‘bevrijding’ en ‘zelfontplooiing’. Zijn felle stellingname tegen de *counter culture* is zeer waarschijnlijk ook van grote invloed geweest op zijn positie in de academische wereld en op de receptie van zijn werk. Verder biografisch en wetenschapssociologisch onderzoek zou moeten verhelderen of hier een belangrijke oorzaak ligt van het ontbreken van een ‘Rieff-school’.

^a ‘In this book, I meditate a counterenlightenment.’ (*Fellow Teachers*, p. x.)

^b In *Fellow Teachers* schrijft Rieff: ‘De studieboeken hebben ons, verlichten, generaties lang op ellendige wijze foutief onderwezen over de betekenis van de Verlichting. Van Hume en Rousseau tot Sorel, Freud en Fanon hebben de beste geesten in de traditie van de Verlichting hun gebrek aan vertrouwen hoog gehouden in de rationele vermogens van de mens. Daartegenover staan de ex-religieuze elites die hun diensten aan de maatschappij verlenen aan de hand van hun ‘Verlichting’ die ze ontvangen hebben door middel van cliché en studieboeken en die gaandeweg de Westerse cultuur steeds meer zijn gaan domineren sinds hun ontstaan in de achttiende eeuw. Deze elites hechten er tot op de dag van vandaag aan, zonder het te beseffen, om een sentimentalisme te bedrijven dat is afgeleid van hun superieuren; de theoretici van de Verlichting.’ (p. 146.) Het gaat hier dus weer over ‘order-hopping’. Waarschijnlijk is de kritiek in deze passage in eerste instantie gericht tegen theoretici als Marcuse, die de sociale theorie politiseerden ‘in naam van de idealen van de Verlichting’. Daarmee werden de theorieën van de grote geesten van de Verlichting versimpeld, omdat bij die denkers volgens Rieff maatschappijkritiek altijd gepaard ging met een ‘gebrek aan vertrouwen in de rationele vermogens van de mens’. Dat maakte hen voorzichtig met het politiseren van hun theorieën. Zij respecteerden, met andere woorden, het onderscheid tussen theorie en werkelijkheid beter dan de moderne theoretici waartegen Rieff ageert.

8.2 Rieffs belangrijkste denkcategorieën

In de hier gepresenteerde lektuur van Rieffs werk zijn de volgende drie theoretische perspectieven als diens belangrijkste denkcategorieën aangemerkt: 1] de twee soorten theorie, 2] het belang van transcendentie en 3] de verwevenheid van natuur en cultuur.

We hebben Rieffs theorie over theorie geïnterpreteerd als een reflectie over de cultuurhistorische betekenis van de Verlichting die volgens hem een katalysator was in het proces van ontwikkeling van een geheel nieuw type theorie. Deze ontwikkeling beschouwt Rieff aanvankelijk als een breuk in de Westerse cultuurgeschiedenis. Later verandert dat in de visie dat het transformatieve denken zich een vaste plaats heeft verworven in de laat-moderne Westerse cultuur, maar dat dit type denken alleen maar een transgressieve beweging is die een anti-cultuur veronderstelt. Daarom is de tweede *Kulturkampf* volgens hem eigenlijk een logisch gevolg van de moderniteit. Een cruciaal verschil tussen moderne transformatieve en premoderne conformatieve theorie is dat het laatstgenoemde type het bestaan van een transcendente orde in de werkelijkheid veronderstelt die de oorsprong is van die werkelijkheid en waar de mens ook de verklaringen zoekt voor de existentiële vragen die hij heeft over zichzelf, de medemens en de wereld. Ik heb Rieffs theorie ‘neo-conformatief’ genoemd, omdat Rieff transcendentie inbrengt als denkcategorie in de sociale wetenschappen. Voorbeelden zijn de idee van een transcendente culturele orde van waaruit sturende principes de sociale orde binnendringen, de idee van de transcendente oorsprong van de verdringing met behulp van theorie over de verboden als de oorsprong van verdringing en natuurlijk de theorie over sacrale orde. Transformatieve theorie is gebaseerd op de ontkenning van de betekenis van het sacrale voor de sociale wetenschappen. Rieffs neo-conformatieve theorie is weer een kritiek op dit transformatieve denken.

Vanuit deze belangrijkste onderscheiding op meta-theoretisch niveau ontwikkelt Rieff in zijn werk een heel eigen visie op drie denkcategorieën die een centrale rol vervullen in een psychoanalytische cultuurtheorie, te weten het verlangen/de eros, autoriteit en sublimatie. Cultuurtheoretisch gezien is volgens Rieff bij Freud een belangrijk idee dat de Westerse mens om tot beschaving c.q. cultuurvorming te komen zijn eigen instinctieve aard deels moet verloochenen. Om de oude, vermoeide Westerse cultuur van het negentiende eeuwse *fin-de-siècle* te vernieuwen, moest ‘de natuur’ weer gedeeltelijk in haar rechten hersteld worden. Daarom was Freuds denken over sublimatie nauw verbonden met zijn libido-theorie en werden cultuur en natuur elkaars tegenpolen. Rieff toont aan dat voor een juiste interpretatie van Freud als cultuurtheoreticus men er ook oog voor moet hebben dat diens ideeën hierover fundamenteel ambivalent waren. Hij heeft zijn leven lang ook geworsteld met het probleem van autoriteit, als het probleem van de noodzakelijke inperking van het menselijk verlangen. Rieff diept deze ‘verloren problematiek’ op uit Freuds teksten en extrapoleert dit tot een centrale gedachte van zijn eigen cultuurtheorie, namelijk dat natuur en cultuur nauw met

elkaar verweven zijn. Bij Rieff is cultuur niet gedacht als de expressie van het menselijk verlangen, via de ‘omwegen van de sublimatie’, maar als het produkt van ‘de categorische imperatief van de verdringing’ die zo innig met het menselijk verlangen is verweven dat nooit uitputtend geanalyseerd kan worden hoe die verdringing werkt. Rieff ‘keert de richtingaanwijzers om’ in zijn ‘wetenschap van begrenzingen’: niet ‘expressie’ maar ‘verdringing’ staat centraal. Culturele vernieuwing is volgens Rieff pas weer mogelijk wanneer de moderne mens geneest van het feit dat zij van de instincten het heil verwacht.

Deze idee van verwevenheid van natuur en cultuur keert in verschillende vormen steeds terug in Rieffs denken. Al in zijn eerste boek ontwikkelt Rieff een Freud-interpretatie waarin de verwevenheid van eros en autoriteit, van expressie en inperking van het verlangen centraal staat. In latere boeken werkt hij de idee in verschillende vormen uit. In zijn laatste publicatie herkent Rieff deze these over de ‘innigheid van de verdringing’ in Deuteronomium 30:14 (‘(...) het woord is dicht bij u, in uw mond en in uw hart’). We hebben gezien dat deze theorie over eros en autoriteit en hun onderlinge verhouding leidt tot een kritische theorie over de manier waarop ‘menselijk verlangen wordt omgezet in cultuur’. Dit is een alternatief voor de theorieën over sublimatie, die hij niet geschikt vindt om een cultuurtheorie op te baseren.^a Rieffs uitspraken over sublimatie zijn provocerend en vragen om verdere doordenking, maar dat laatste valt buiten het bestek van deze overzichtsstudie. We gaan nu verder bekijken hoe Rieff in zijn werk het fenomeen religie omschrijft en plaatsent dat in het kader van het secularisatie-debat. De inhoud van de definitie van religie is immers een kernvraagstuk uit dat debat.

8.3 Het religie-concept in Rieffs werk

Het secularisatiedebat toont aan dat de profetie van Nietzsche geen waarheid is geworden. Uit het onderzoek *God in Nederland* (1997) bleek dat nog altijd 63 % van de Nederlanders in het bestaan van God c.q. van ‘een hogere macht’ gelooft^b en dat tweederde van de Nederlanders zichzelf als gelovig beschouwt. God is niet

^a De socioloog Howard Kaye, een vroegere student van Rieff, heeft in een artikel gewezen op de grote theoretische problemen rondom het begrip ‘sublimatie’ met betrekking tot een interdisciplinaire cultuurtheorie. Kaye laat zien dat nóch Talcott Parsons nóch de theoretici van de Frankfurter Schule erin geslaagd zijn om de sublimatie-theorieën van Freud en van Weber op één noemer te brengen zonder die theorieën zoveel geweld aan te doen dat de cultuurtheoretische finesses ervan verloren gingen. (Zie ‘Rationalization as Sublimation: On the Cultural analyses of Weber and Freud’, *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Newbury Park and New Delhi, vol. 9, 1992, pp. 45-74.)

^b G. Dekker e.a., *God in Nederland 1966-1996*, Amsterdam, Anthos, 1997, p. 18.

dood, maar tegelijkertijd neemt de kerkelijkheid wel steeds verder af.^a De vraag is hoe dit geïnterpreteerd moet worden. Hetzelfde geldt voor andere fenomenen zoals het opkomen van nieuwe religieuze bewegingen en de groeiende belangstelling voor katholieke religie in bepaalde kringen in Nederland. Zijn het tekenen van een terugkeer van de religie of is er sprake van iets geheel nieuws dat deels in een oud jasje steekt? Is het een roep om terugkeer van de ethiek in een kille, technocratische samenleving, die zich verhuut in een religieuze gestalte? Is het een uitdrukking van angst voor de risico's en onzekerheden die het leven in een laat- of postmoderne maatschappij met zich meebrengt? In het secularisatie-debat tuimelen de verklaringen over elkaar heen, veel is nog onduidelijk. Eén ding is wél duidelijk: de idee van secularisatie als het wegvallen van een 'hemelse baldakijn' zoals Berger dat eind jaren zestig lanceerde, heeft zijn tijd gehad. Secularisatie is méér dan het wegvallen van een alles overkoepelende baldakijn van kerk en religie die heel het leven bepaalden. Het gaat bij secularisatie niet alleen om functieverlies van de traditionele religie als gevolg van de modernisering van de cultuur, maar om een grondige verandering van het totale grondvlak onder het baldakijn, inclusief de religie.

Rieff's psychohistorische modellen zijn heuristische instrumenten om deze culturele veranderingsprocessen te analyseren. Het model van de tweede *Kulturkampf* lijkt te kunnen worden vergeleken met wat Vandermeersch omschrijft als de essentie van secularisatie: 'Secularisatie bestaat vooral in het totstandkomen van een nieuwe wijze om de realiteit te begrijpen en te veranderen. (...). Wat er sinds een eeuw gaande is, is dat zich onafhankelijk van elkaar nieuwe denkmodellen en praktijken ontwikkelen die elk op hun eigen wijze kennis vergaren en de werkelijkheid pogen te veranderen. Zij bekommeren zich niet langer om de samenhang van 'dé' kennis, noch om het algemene resultaat van hun interventies. (...) De secularisatie heeft zich doorgezet zonder zich nog te moeten verantwoorden. Men liet de religie voor wat zij was. Men betwistte niet haar taalgebruik, men plaatste er gewoon een ander taalgebruik naast.'^b De nieuwe denkmodellen en praktijken waarnaar Vandermeersch hier verwijst, noemt Rieff 'derde werelden'. Essentieel voor Rieff's methode is dat hij nu juist wél probeert de secularisatie ter verantwoording te roepen. Hij laat de religie niet voor wat ze was, maar gebruikte het premoderne religieuze denken als kritisch perspectief van waaruit hij de moderniteit analyseert. Dat methodische mes snijdt aan twee kanten: Rieff laat zien hoe de premoderne religie cultuursociologisch 'functioneerde' (zonder religie te reduceren tot haar culturele functie) én hij maakt zichtbaar waar in de post-moderne cultuur opnieuw religie gestalte kan krijgen.

Dat laatste kan alleen met grote voorzichtigheid gesteld worden. Het blijft voor Rieff immers de vraag of datgene wat vanuit een premodern perspectief

^a Ibidem, p. 27.

^b *Over psychose, seksualiteit en religie*, p. 24.

‘religie’ genoemd werd, ook weer in een nieuwe vorm kan bestaan in de laat-moderne cultuur. Rieff heeft het wél expliciet over ‘het sacrale’, maar ‘de terugkeer van het sacrale’ en ‘het denken van de derde wereld’ blijven in zijn denken altijd in een ambivalente spanning tot elkaar staan. Ten tweede kunnen we nooit vanuit een ‘*helicopter-view*’ nadenken over deze materie, omdat we zelf met huid en haar onderdeel zijn van het moderniseringsproces. Dat brengt Rieff tot uitdrukking in zijn methode. Zijn ideeën over ‘laat-moderne gestalten van religie’ blijven verpakt in analyses van artefacten uit ‘derde werelden’ die op een illustratieve manier aantonen hoe in het ‘denken van de derde wereld’ wordt geprobeerd het sacrale te deconstrueren. Het religie-concept in Rieffs denken zullen we dus moeten ‘uitpakken’ uit zijn concepten en beschouwingen.

Voor dat uitpakken biedt wederom Peter Homans een helder theoretisch kader dat ons daarbij kan helpen. Homans onderscheidt drie manieren waarop er over religie wordt nagedacht en verbindt die elk op een globale manier met een wetenschappelijke discipline.^a Elk van deze benaderingen functioneert volgens Homans grotendeels los van de andere twee, zodat er een soort pluralisme wordt gecreëerd op het niveau van het denken over religie. Exact dat pluralisme is volgens hem het kernprobleem in de wetenschappelijke bestudering van religie.^b Homans omschrijft deze drie benaderingen als volgt:

- *Religie als transcendentie* (theologische oriëntatie): hier is de meest typische gestalte van transcendentie die van een God van wie men gelooft dat die bestaat ‘boven’ of ‘voorbij’ het gebied van ons beperkte zelfbewustzijn. Homans baseert zich hier op het theologisch existentialisme waarin men eerst een analyse van het menselijke zelf geeft in relatie tot dimensies van het bestaan die immanent zijn - dat wil zeggen; toegankelijk voor het menselijk verstand - en vervolgens in relatie tot een orde van de werkelijkheid die transcendeert wat immanent is. Deze orde van de werkelijkheid wordt ‘existentieel’ genoemd.^c

- *Religie als orde* (sociologische/antropologische oriëntatie): men spreekt over religie in termen van zijn ordenende functies.^d Net zoals bij de theologische oriëntatie wordt de religieuze werkelijkheid beschouwd als een werkelijkheid die aan gene zijde van het begrensde menselijk bewustzijn ligt. Alleen houdt deze

^a P. Homans, ‘The Significance of Erikson’s Psychology for Modern Understanding of Religion’, in: P. Homans (ed.), *Childhood and Selfhood. Essays on Tradition, Religion, and Modernity in the Psychology of Erik H. Erikson*, New Jersey, Associated University Press, Inc., 1978, p. 234.

^b Ibidem, p. 249. Homans’ visie op de essentie van secularisatie lijkt sterk op die van Vandermeersch en is nog altijd een belangrijke positie in het secularisatiedebat van de jaren negentig. (Zie *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, p. 10 en: A. van Harskamp, ‘Revisie van de secularisatietheese?’, *Verborgene God of lege kerk? Theologen en sociologen over secularisatie*, pp. 9-28.)

^c Homans noemt als meest representatieve figuren Rudolf Bultmann, Martin Buber, Reinhold Niebuhr en Paul Tillich. (‘The Significance of Erikson’s Psychology’, pp. 249-250.)

^d Homans noemt als typische vertegenwoordigers Clifford Geertz, Victor Turner en Peter Berger. (Ibidem, p. 252.)

oriëntatie zich niet bezig met claims over de waarheid van die werkelijkheid. Daarenboven wordt niet naar het transcendent karakter van religie gezocht, maar wordt geprobeerd om de structuur van religie te analyseren in termen van het vermogen van religie om orde te creëren. Religie ontwerpt een systeem van voorstellingen die een kosmische orde vormen die ethos en wereldbeschouwing verenigen door de ideeën over orde te verschaffen die emotioneel overtuigend zijn en zo een gevoel van zekerheid geven (Geertz). Deze orde is een symbolisch universum dat de objectieve en subjectieve aspecten van de alledaagse werkelijkheid ordent. (Berger).

- *Religie als spontaniteit* (psychologische oriëntatie): het accent ligt niet op epistemologische of ontologische aspecten van een gebied van de werkelijkheid dat de menselijke geschiedenis overstijgt, noch gaat het over rollen, waarden en normen die worden bemiddeld door de sociale orde. Religie wordt daarentegen primair opgevat in termen van affectiviteit en emotie die de spontane directheid van persoonlijk bewustzijn uitdrukken. De analyse van religie is zeer op ervaring gericht. Religie wordt beschreven als een reeks van gemoedstoestanden die de hoofdstemmingen van het leven omvat en die Homans aanduidt met de volgende drie ‘clusters’: gevoelens van vreugde, gemoedrust en devotie, van schuld, loyaliteit en verplichting, en van mysterie, verwondering en overgave.^a Wanneer er elementen van transcendentie en orde verschijnen in deze psychologische vertogen over religie, dan gebeurt dat als geobjectiveerde en georganiseerde vormen van het spontane in de religieuze ervaring.

Vanuit deze drie oriëntaties evalueer ik de manier waarop Rieff religie omschrijft.

Religie als spontaneïteit

Volgens Rieff kan religie niet als geobjectiveerde of georganiseerde spontaneïteit worden benaderd, omdat dat een valse dichotomie veronderstelt tussen ‘innerlijke menselijke verlangens’ en ‘uitwendige inperkende factoren’. Cruciaal voor Rieffs theorie over religie is de dubbele dialectiek van natuur en cultuur, van expressiviteit en inperking. De religie doet haar culturele werk in twee gestalten: primair als beheersende modus. Ze biedt vormen waarmee het verlangen zich kan uitdrukken. Hierop kom ik zo dadelijk terug, want dit valt onder de ordenende functie van religie. De idee van religie als spontaneïteit vinden we bij Rieff alleen in de aanduiding van de secundaire functie van religie: de vrijstellingen [*remissions*] van de beheersende modus, die we vinden in de extatische of orgiastische gedaantes van religie. Rieff is ambivalent over de culturele betekenis van vrijstellingen. Waarschijnlijk om polemische redenen benadrukt hij steeds de betekenis van de inperkende/beheersende modus van religie. Om dat theoretisch te onderbouwen ontwikkelt hij een theorie over transgressiviteit. Het recht op

^a Homans noemt als typische vertegenwoordigers William James, Carl Gustav Jung en Abraham Maslov. (Ibidem, p. 254.)

transgressief gedrag is bij Rieff echter voorbehouden aan een culturele elite, omdat bij hen een besef leeft dat erkenning van het primaat van ‘vorm als verbiedende kracht’ een noodzakelijke voorwaarde is voor het toestaan van transgressiviteit.

Religie als transcendentie

Een belangrijk aspect van het secularisatiedebat is de vraag naar de verhouding tussen religie en transcendentie. Theologen zijn snel geneigd om transcendentie als een bij uitstek religieus verschijnsel te beschouwen. Dat wordt aangevochten vanuit het humanisme en vanuit de godsdienstsociologie. Van beiden terreinen bekijken we een voorbeeld dat ons zo dadelijk kan helpen bij het beschrijven van Rieffs religie-concept.

De humanist F. Elders (1998) denkt transcendentie vanuit de betekenis van de dood.^a De doodservaring vernietigt volgens hem alle bestaande empirische constructies en breekt zo door de vormen van ruimte en tijd heen als een ‘ervaring van ruimteloosheid en tijdloosheid die de achterkant is van ons ruimte-en-tijdsbesef.’^b Dit noemt hij de kosmische dimensie die in het bewustzijn aanwezig is en die de werkelijkheid is van het transcendente. De oorsprong van het transcendente denkt Elders vanuit het immanente, zoals blijkt uit zijn idee dat de kosmische dimensie van het bewustzijn aanwezig is in de DNA-structuur van elke mens. Daarmee staft hij zijn stelling ‘dat een intuïtief besef en een ervaring van transcendentie niet afhankelijk zijn van een Godsidee.’^c

Max Weber gaat ervan uit dat in de moderniteit esthetiek en erotiek zich als belangrijke bronnen van transcendentie ontwikkelen en zo tot ‘functionele equivalenten’ worden van de traditionele religie wier werkzaamheid door de secularisatie is aangetast. Vanuit die gedachte hebben de theologen U. Feist en H. Knoblauch een visie ontwikkeld op het eigen karakter van moderne jeugdreligiositeit. Volgens Feist kunnen de ervaringen van jongeren op *house-parties* ook als ervaringen van transcendentie worden beschreven. De eigen jeugdcultuur biedt dan verder volgens Knoblauch de mogelijkheden en ‘instituten’ om die ervaringen uit te bouwen tot symbolische universa die volgens hem volledig kunnen concurreren met de traditionele religie. Knoblauch meent dus dat er sprake is van een ‘traditie-breuk’, maar dat er nieuwe vormen van religiositeit zullen ontstaan.^d

In beide voorbeelden spelen twee, nauw met elkaar samenhangende, kwesties een belangrijke rol. De eerste is de vraag naar de ‘ontologische status van het

^a F. Elders, ‘Humanisme, dood en transcendentie. De dood en de ervaring van de transcendente werkelijkheid’, *Praktische Humanistiek*, nr. 2, 8e jaargang, december 1998, pp. 42-50.

^b Ibidem, p. 48.

^c Ibidem, p. 49. Elders verwijst hierbij ook naar het Boeddhisme.

^d Zie mijn artikel ‘De Generatie Nix: *Life after God?*’, Aantekeningen over jeugdreligiositeit en culturele verandering’, *Praktische Humanistiek*, nr. 3, 8e jaargang, april 1999, pp. 18-32.

transcendente'.^a De tweede kwestie is de vraag of wordt gethematiseerd hoe transcendentie en religie zich tot elkaar verhouden. Wat de ontologische status van het transcendentie betreft, wordt zowel bij Elders als bij Weber, Feist en Knoblauch de oorsprong van het transcendentie in het immanente gelokaliseerd (in de esthetische -, erotische -, of de doodservaring), zodat transcendentie niet meer wordt gedacht als verschijnsel *sui generis*. Daarmee wordt de stelling gestaafd dat de (traditionele) religie niet de enige bron van transcendentie is en worden de eigentijdse ervaringen van transcendentie beschreven als nieuwe vormen van zingeving of religiositeit. Er lijkt hierbij sprake te zijn van wat ik heb aangemerkt als het wezenlijke kenmerk van secularisatie: de (traditionele) religie wordt geïsoleerd en vervolgens wordt een eigen vertoog opgebouwd zonder dat men verantwoordt hoe dit vertoog zich verhoudt tot het traditionele, religieuze vertoog over transcendentie.

We gaan dit nu gedetailleerder bekijken door hier Rieffs opvattingen inzake deze kwesties naast te zetten. Ik vat eerst nog eens samen hoe Rieff transcendentie omschrijft. Volgens hem beschikt nóch de mens, nóch de samenleving over een 'ingeboren moraliteit'. De oorsprong van de moraal ligt een transcendentie culturele orde ('het opperste gedeelte van het culturele systeem') van waaruit 'hogere organiserende principes' binnendringen in de menselijke activiteiten. De werking van deze principes vinden we terug in de verdringing, dat volgens hem het centrale concept is van waaruit het hele freudiaanse denken is opgebouwd. Volgens Rieff verwijst Freuds theorie over verdringing en sublimatie uiteindelijk naar de transcendentie oorsprong van autoriteit als verbiedende vorm. Sublimatie vindt volgens Rieff altijd plaats vanaf het sublieme. Rieff werkt zo een theorie uit over deze culturele orde als sacrale orde, waarin hij stelt dat de oorsprong van het verbod ligt in openbaring. Openbaring is in Rieffs 'neo-conformatieve' denken het theologische concept waarmee hij zijn ideeën uitwerkt over de dynamiek tussen de sacrale/culturele orde en de sociale orde. Openbaring verwijst naar de oorsprong van de verboden, die dus niet immanent maar transcendent is. Ze stammen namelijk uit de sacrale orde die bij Rieff een fenomeen *sui generis* is.

Met het oog op de vraag naar de ontologische status van het sacrale blijkt Rieff lijnrecht tegenover Weber en de humanisten te staan. Hij vindt dat zij, net als Freud, de 'richtingaanwijzers omdraaien' wanneer het gaat over transcendentie. Weber ontkomt volgens hem in diens theorie over religie niet aan de 'functionalisering van religie'. Wat Weber (verschillende soorten) 'geloven' noemt, duidt

^a Wordt het transcendentie een eigen bestaan toegedacht als fenomeen *sui generis*, dat in zekere zin los bestaat van het immanente? Of wordt het transcendentie zodanig geconceptualiseerd dat het transcendentie voortkomt uit het immanente? Tegen de eerstgenoemde positie bestaan in de moderne filosofie grote bezwaren. Men wil het 'bestaan' van transcendentie wel erkennen, maar dat mag niet concreet worden ingevuld zoals in de religies het geval is.

Rieff aan als ‘een gefunctionaliseerde motivatie-psychologie’.^a Webers ‘geloof’ is volgens Rieff feitelijk ‘therapie’ (in cultuurtheoretische zin) en hij meent dat dat ook geldt voor de moderne sociale theorie in haar geheel.^b Deze benadering van religie, die theologen ‘naturalistisch’ noemen, noemt Rieff ‘inversie van transcendentie’ en duidt hij aan als het centrale gegeven van de moderniteit. Rieff wil deze inversie omdraaien en transcendentie als fenomeen *sui generis* inbrengen in de sociale theorie. Dat is volgens hem de enige manier om te ontkomen aan een functionalistische benadering van religie.

De autonome status van het transcendente in Rieffs denken, roept vervolgens de vraag op hoe het transcendente en het immanente met elkaar worden verbonden. Daarvan zagen we voorbeelden in de idee van de innige vermenging van illuminatieve en operatieve aspecten van het menselijk handelen en in de idee van de transliteratie van een sacrale orde in een sociale orde. Het lijkt erop dat Rieff tussen twee posities door wil laveren. Enerzijds wijst hij de positie van het theologisch existentialisme af. Daarin wordt weliswaar de autonomie van het transcendente bevestigd, maar dat gebeurt door een sterk apologetische reactie op de religie-kritiek van de sociale wetenschappen.^c Dat leidt tot een groot probleem

^a Rieff is in *Fellow Teachers* het meest expliciet over zijn visie op Webers denken. Uit de volgende drie citaten blijkt zijn kritiek op diens functionalistische benadering van godsdienst/religie en autoriteit: ‘Weber vereenzelvigde autoriteit, onderscheiden van macht, met het dienen van doelen, en doelen [vereenzelvigde hij] met geloof [*faith*]. Echter, zijn geloven - “rationeel, humanitair, sociaal, ethisch, cultureel, wereldlijk of religieus” - zijn een gefunctionaliseerde motivatie-psychologie. (...) Ik ken geen theoreticus die niet, net als Weber, ten prooi valt aan de moderne functionalisering van geloof tot therapie.’ (pp. 22-23.) Volgens Rieff ‘vertaalde de moderne sociale theorie te gemakkelijk de instincten [*id*] in politieke criminaliteit en dat vervolgens in nieuwe configuraties van ‘autoriteit’. Durkheim en Weber hebben beide, op hun eigen manier en met aanzienlijke ambivalentie, deze wilde, eenzijdige vertaling gesanctioneerd.’ (p. 116.) Echter, ‘autoriteit is gegeven of ze is frauduleus. Ze kan niet genomen worden met behulp van kracht of ambitie. Dat was één van Webers belangrijkste fouten in zijn theorie over charisma.’ (p. 161.)

^b Voor Rieffs kritiek op naturalisme als filosofie, zie bijvoorbeeld *Fellow Teachers*, pp. 152-154 en *The Triumph*, p. 91 (waar hij Jungs naturalisme bekritiseert).

^c Dit is uitvoerig geanalyseerd door Peter Homans in zijn *Theology after Freud* (1970). Volgens Homans was het meest typische kenmerk van dit type theologie haar preoccupatie met methodologie. Het was op exact op dat terrein dat ze zich onderscheidde van de op het positivisme gebaseerde moderne sociale wetenschappen. Een centraal concept is volgens Homans in dat verband ‘transcendentie’. Centrale vragen waren: in welke zin transcendeert de theologische methode de methodes van deze wetenschappen? En: in welke zin transcendeert het object van het theologisch spreken deze wetenschappelijke kennis? Homans laat zien dat dit op een representatieve manier duidelijk zichtbaar is in de reactie van de theologisch-existentialisten (m.n. Reinhold Niebuhr en Paul Tillich) op het denken van Freud c.q. de psychologie. Volgens deze theologie ontkomt Freud c.q. de psychologie niet aan een reductionistische visie op de mens omdat de mens met behulp van mechanistische modellen bestudeerd wordt. Zodoende wordt de mens gereduceerd tot, in het geval van de psychoanalyse, een verzameling verlangens die volgens (wordt vervolgd...)

voor de interdisciplinaire cultuurtheoretische reflectie over religie omdat er een onoverbrugbare kloof ontstaat tussen de theologie en de sociale wetenschappen. Rieff maakt religie dus niet los van haar sociale en psychologische gestalten, integendeel, maar is anderzijds beducht voor reductionistische benaderingen die niet het eigene bewaren van de religie. Rieff streeft naar een interdisciplinaire theorie waarin transcendentie als religieus verschijnsel *sui generis* wordt bestudeerd in haar 'alledaagse gestalten'.

Zo blijkt wat het belang is van het vasthouden aan transcendentie als fenomeen *sui generis* en zijn we meteen bij de tweede kwestie van de verhouding van religie en transcendentie aanbeland. Rieffs concept 'sacrale orde' is een kritisch principe, waarmee hij nadenkt over de vraag of datgene wat 'nieuwe religiositeit' wordt genoemd niet eerder als 'therapie' moet worden beschouwd. Vanuit Rieffs kritische perspectief moeten we bijvoorbeeld bij Knoblauchs theorie over jeugdreligiositeit de vraag stellen of deze theorie, ondanks de schijn van het tegendeel, niet radicaal seculariserend is. Knoblauch stelt dat er sprake is van een traditiebreuk en dat er nieuwe, volwaardige vormen van religie zullen ontstaan, maar hij verantwoordt niet hoe zich dat nieuwe vertoog over religie verhoudt tot het traditionele vertoog over religie. Knoblauchs theorie is een voorbeeld van een weberiaanse functionalisering van religie. Vanuit Rieffs perspectief moet deze poging dood lopen, omdat er geen plaats is voor transcendentie als fenomeen *sui generis*. Het humanistische vertoog over 'hedendaagse zingeving' veronderstelt eenzelfde traditie-breuk en verantwoordt evenmin hoe die zingeving zich verhoudt tot de traditionele religie.

Uit de invulling van Rieffs concept 'sacrale orde' blijkt het meest expliciet in welke zin Rieffs cultuursociologie theologiserend is. Rieff vervult de specifieke taak van de theoloog die Vandermeersch als volgt heeft samengevat: 'Voor de theoloog zijn de transcendentie van God en het onderscheid tussen echt geloof en

(...vervolg)

bepaalde 'wetten' bepalen hoe de mens zich gedraagt als individu en als sociaal wezen. De theologie reageert daar op door te stellen dat ze een ander object heeft, namelijk niet die aspecten van het mens zijn die de psychoanalyse c.q. de psychoanalyse meetbaar c.q. beheersbaar proberen te maken, maar de *geest* die zich niet laat regeren door natuurlijke wetten. Op het vlak van methode stelt ze dat ze beoogt de mens als geheel te bestuderen en zich niet te willen verliezen in deelaspecten van het mens-zijn zoals dat het geval is in bijvoorbeeld de psychologie.

Dat leidt volgens Homans tot een belangrijk cultuurtheoretisch probleem, omdat zo niet zichtbaar wordt hoezeer de sociale wetenschappen pogingen zijn van de moderne mens om zichzelf te begrijpen als wezen dat in een snel veranderende wereld leeft en dat daardoor ook zelf verandert. Secularisatie impliceert dat de moderne mens veel nieuwe middelen ter beschikking staan om zichzelf en zijn wereld te analyseren. De vraag hoe die middelen zich tot elkaar verhouden is geen eenvoudige kwestie, maar één ding is duidelijk: het voldoet niet meer om te stellen dat elke wetenschappelijke discipline, inclusief de theologie zijn eigen methodes en object heeft. Scheidslijnen tussen disciplines en vertogen zijn geperforeerd geraakt. Om secularisatie theologisch goed te kunnen analyseren, moeten dus nieuwe wegen ingeslagen worden, wegen die altijd interdisciplinair zullen moeten zijn.

bijgeloof centrale thema's. (...) Het oude beeld dat God in zijn eigen hemel vertoeft, dat er geen beeld van hem kan gemaakt worden, dat je zijn naam eigenlijk niet kunt uitspreken en dat zijn aanwezigheid slechts via een vorm van afwezigheid gevat kan worden, al deze formules verwijzen naar het aparte karakter van de 'werkelijkheidservaring' die de kern van het religieuze geloven uitmaakt. De specifieke taak van de theoloog bestaat erin om deze ervaring zo zuiver mogelijk te houden, of liever, haar steeds opnieuw uit te zuiveren, de verbasteringen ten spijt die steeds opnieuw optreden wanneer zij wordt doorgegeven.^a

Religie als orde

We zagen dat Rieff in *The Triumph* stelt dat vanuit zijn benadering het religieuze probleem identiek is met het morele probleem en het morele probleem met het culturele probleem. Als systemen van morele eisen brengen alle culturen hun modi van communiceren, hun esthetieken voort. Het is nu duidelijk geworden dat we dat niet reductionistisch moeten begrijpen, maar juist als een theoretische poging om nieuwe, interdisciplinaire theorie te ontwikkelen die ontsnapt aan functionalisering van de religie (en van autoriteit). Rieff analyseert en beschrijft met die dynamische theorie hoe het sacrale zich 'openbaart' in de sociale orde. Wat we gewoonlijk 'cultuur' noemen is dan het resultaat van een interactie tussen hogere vormgevende principes uit het 'opperste gedeelte van het culturele systeem' en de 'menselijke mogelijkheden'. Volgens Rieff speelt de religie hierin een belangrijke rol, zonder dat ze daar geheel in opgaat.

Om deze rol te verhelderen heb ik in mijn interpretatie van Rieffs werk het concept 'innerlijke ruimte' centraal gesteld. Dat concept kunnen we opvatten als een pendant van het begrip 'symbolische orde'. Het is belangrijk om te constateren dat symbooltheorie heel belangrijk is in Rieffs denken, maar dat hij nergens de term 'symbolische orde' gebruikt. Een verklaring daarvoor kan zijn dat Rieff daarmee recht wil doen aan het versplinterde karakter van de laatmoderne cultuur. In die cultuur is wel sprake van 'symbolieken', maar niet van een symbolische *orde*.^b Evenzeer van significante betekenis is dat Rieff in zijn latere werk (van na *Fellow Teachers*) wél de term '*sacred order*' gaat gebruiken. Hij moet dan het begrip 'orde' inbrengen in zijn werk omdat dat nodig is voor de ontwikkeling van zijn neo-conformatieve cultuurtheorie over de 'cultuur van na de moderniteit'. De idee van conformativiteit veronderstelt het bestaan van een transcendente, sacrale orde. Dit is meteen ook zijn antwoord op Jung en, in

^a *Over psychose, seksualiteit en religie*, pp. 287-288.

^b In hoofdstukken 4 tot en met 6 is met betrekking tot Rieffs werk wél de term 'culturele orde' gebruikt. Strikt genomen is dat anachronistisch, omdat Rieff pas laat in zijn werk het begrip 'sacrale orde' uitwerkt. De term is gebruikt omdat ze bruikbaar was voor een heldere weergave van de essenties van Rieffs denken én om aan te geven hoe in Rieffs vroege werk het latere denken over sacrale orde wordt voorbereid. Rieff spreekt zelf niet van 'culturele orde', maar van 'de cultuur', 'het culturele' en 'het culturele systeem'.

algemenere zin, op het naturalisme in het sociaal-wetenschappelijke denken over religie en transcendentie.

We mogen Rieffs begrip ‘innerlijke ruimte’ opvatten als een pendant van ‘het symbolische’ in de cultuur. In deze innerlijke ruimte doet de religie haar culturele werk, samen met de moraal. Ik heb Rieffs ideeën hierover samengevat onder de noemer ‘primaire cultureel proces’. In dat proces krijgt het menselijk verlangen zijn vorm, wat meteen ook een inperking betekent. Rieff onderscheidt twee religieuze modi, een erotische en een autoritaire, die met elkaar vermengd zijn. In de autoritaire modus manifesteert geloof [*faith*] zich leerstellig. In die modus wordt de geloofsleer geïnternaliseerd, waardoor ze functioneel anti-instinctief wordt. In de erotische modus manifesteert geloof zich extatisch of erotisch en kunnen de instincten zichzelf op directere wijze uitdrukken, zoals in orgiastisch gedrag. In *The Triumph* staan deze modi betrekkelijk gelijkwaardig naast elkaar. In later werk ontwerpt Rieff de theorie over de verboden [*interdicts*] en noemt hij de autoritaire modus primair.

Volgens Rieff beïnvloedt de religie niet alle aspecten van het dagelijks leven, maar alleen die aspecten die een bepaalde verzekering geven van het ‘gered c.q. verlost zijn’, wat dat ook concreet moge betekenen in een bepaald religieus systeem. Dynamisch gesproken betekent dat het verlost zijn van een veelheid van verlangens. Deze verzekering van ‘verlost zijn’ functioneert zo volgens Rieff als basis voor moreel adequaat gedrag, doordat, dynamisch gesproken, een individu zich op onbewust niveau zo sterk met het heersende karakter-ideaal identificeert dat het afstemmen van de instinctieve impulsen op dat karakter-ideaal slaagt.

Deze processen van afstemming vinden volgens Rieff plaats in de cultus van een cultuur. In de cultus komt het individu in contact met de innerlijke ruimte van de cultuur. Dat contact is op verschillende manieren mogelijk, bijvoorbeeld in liturgie, in academisch onderwijs en in de kunst. Een voorbeeld daarvan is zijn idee over de innerlijke ruimte van een boek of kunstwerk c.q. van de cultuur als geheel. De cultuur beschikt over ‘instrumenten’ om de mens in contact te brengen met die innerlijke ruimte. Rieff gaf een voorbeeld uit het academisch onderwijs: wanneer dat zijn doel bereikt dan doet *God* [curs. TZ] de geesten van ‘onze grote meesters’ herleven en krijgt de student zijn aandeel in de levende autoriteit van onze voorgangers. Rieffs latere idee van de transliteratie van sacrale orde in een sociale orde sluit aan op deze gedachte en lijkt een cultuurtheoretische versie van de theologische idee van incarnatie van het scheppende Woord. Bij Rieff blijven esthetica en religie dus met elkaar verbonden, maar hij zet zich af tegen wat hij noemt een ‘*religion of art*’. Theoretisch blijkt dat doordat Rieff stelt dat de kunsten en wetenschappen het secundaire culturele proces vormen, waarin de culturele, vormgevende principes verder worden vormgegeven zoals die ontstaan en worden onderhouden in het primaire culturele proces. Verboden [*interdicts*] zijn volgens Rieff de primaire vorm van *high culture*, niet de kunsten en de wetenschappen.

Is daarmee Rieffs cultuurtheorie gevrijwaard van reductionisme? De cultuurfilosoof Christopher Lasch vindt van niet, omdat Rieff volgens hem een

‘*religion of culture*’ ontwikkelt.^a Rieff is naar zijn mening sinds de publicatie van *Fellow Teachers* steeds meer een religieuze definitie van cultuur gaan ontwikkelen, waarbij hij de cultuur beschouwt als de noodzakelijke bron van de sociale orde. Dat impliceert dan weer een functionalistische definitie van religie, hoezeer Rieff zelf het functionalistische denken van bijvoorbeeld Kant, Freud en Weber aanvalt en de zijde van Kierkegaard zegt te kiezen.^b ‘De cultuur mag dan wel afhankelijk zijn van de religie, maar religie is betekenisloos wanneer het slechts wordt gezien als steunpilaar van de cultuur’, is het weerwoord van Lasch.^c Uiteindelijk valt Rieff volgens hem ten prooi aan dezelfde verwarring van geloof [*faith*] en institutie, wanneer hij de universiteit een ‘sacrale institutie’ gaat noemen en wanneer academisch onderwijs gaat lijken op een ‘inwijding in de cultus van de cultuur’. Rieff vereenzelvigd dan volgens Lasch het sacrale te eenduidig met instituties en met de verboden die ze opleggen. Over die verwarring van geloof en institutie hebben Luther en Calvijn enkele eeuwen geleden al het nodige gezegd, stelt Lasch.^d

Lasch lijkt óf Rieffs latere werk niet goed te kennen, óf de ironische paradox van de theorie over sacrale orde niet goed te vatten. Een essentieel punt uit Rieffs theorie over de verhouding van de sacrale en sociale orde is immers juist dat Rieff bewust een ambivalentie intact laat tussen de innige vermenging van het sacrale en het profane enerzijds en het transcendente karakter van sacrale orde anderzijds. De ‘werking’ van cultuur behoort tot het primaire culturele proces en is dus altijd transcendent, maar we kunnen de cultuur niet anders bestuderen dan in haar concrete gestalten van de sociale orde, die het resultaat zijn van secundaire culturele processen. Rieff beweert dus niet dat religie in haar culturele functie opgaat, of dat het sacrale volledig afhankelijk is van de institutionele bemiddeling door het secundaire culturele proces.

8.4 De betekenis van Rieffs werk voor het secularisatiedebat

Rieffs werk is onder theologen en sociale wetenschappers weinig bekend. Voor zover het dat wél is, is er sprake van een vaak stereotype interpretatie van alleen Rieffs vroege werk over de opkomst van de Psychologische Mens. Zelfs bij Peter Homans is dat het geval. Net als het denken van de existentialistische theologen, beschouwt hij Rieffs theorie als een ‘discontinuïteits-denken’: ‘Zijn boodschap is dat psychoanalytische moraliteit en het daarmee samenhangende therapeutische karaktertype een blijvende kloof hebben veroorzaakt tussen hedendaagse

^a ‘Philip Rieff and the Religion of Culture’, *The Revolt of the Elites and The Betrayal of Democracy*, p. 227.

^b Zie paragraaf 3.6.2.

^c C. Lasch, ‘Philip Rieff and the Religion of Culture’, p. 228.

^d *Ibidem*, p. 229.

innerlijkheid en het klassieke geloof.’^a Het grote belang van Rieffs werk zou dan zijn dat Rieff een theoretisch zeer sterke analyse geeft van de verschillen tussen ‘klassiek geloof’ en ‘hedendaagse innerlijkheid’. Dat formuleert hij aldus: ‘(...) het krachtige effect van zijn werk ligt in zijn vermogen om het bewustzijn van de lezer te doordrenken van metafoor, ironie, parodie, humor, sarcasme en bitterheid. Door zijn stijl laat Rieff de lezer ‘voelen’ wat het volgens hem betekent om, psychologisch gezien, van het verleden afgesneden te zijn, de existentiële toestand die, zoals Rieff steeds benadrukt, Freud heeft opgelegd aan de niets vermoedende moderne mens.’^b

Homans heeft slechts gedeeltelijk gelijk. Zijn typering van Rieffs stijl is zeer raak, maar doet diens werk als geheel geen recht. Homans blijkt zich alleen te baseren op Rieffs vroege werk, maar zelfs dat is niet geheel te typeren op de manier zoals Homans dat doet. *The Triumph of the Therapeutic* bijvoorbeeld is veel meer dan alleen een goede analyse van de verschillen tussen ‘hedendaagse innerlijkheid’ en ‘klassiek geloof’. Het boek biedt vele, door theologen nog amper ontgonnen, mogelijkheden om de maatschappelijk rol van geloof te onderzoeken vanuit verschillende interdisciplinaire perspectieven die recht doen aan zowel de modernisering van de cultuur, als aan de transcendente eigenheid van religie. Ik heb ook aangetoond hoe belangrijk Rieffs latere werk is om de betekenis in te schatten van zijn werk als geheel voor het secularisatiedebat. Juist in dat latere werk ontwikkelt hij de lijn in zijn denken die ik als ‘synchronistisch’ aanduid en waarin hij moderniteit en ‘klassiek geloof’ op zeer subtiele manieren met elkaar confronteert, op zoek naar laat-moderne gestalten van religie.^c

Rieff lost de ambivalente spanningen tussen de synchronistische en diachronistische lijnen in zijn denken niet op. Net als bij zijn grote leermeester Freud blijkt ‘ambivalentie’ een sleutelbegrip voor zijn werk. In dat spanningsveld gaat hij tot het uiterste om reductionisme te voorkomen in zijn theorievorming.

^a *Theology after Freud*, p. 150.

^b *The Ability to Mourn*, p. 299. Een vergelijkbare stereotype interpretatie van Rieffs werk is die van Rieff als ‘communitarian’. Dat is een sociaal-wetenschappelijke stroming die zich in haar analyses afzet tegen de individualisering in Westerse maatschappijen, die naar haar mening destructieve vormen aanneemt. Dat zou deze *communitarians* volgens hun critici blind maken voor moderne vormen van gemeenschap. Zie bijvoorbeeld P. Lichtermann, ‘Beyond the Seesaw Mode: Public Commitment in a Culture of Self-Fulfillment’, *Sociological Theory*, 13:3, November 1995, pp. 275-300 en C. E. Cochran, ‘The Thin Theory of Community: The Communitarians and their Critics’, *Political Studies* (1989), XXXII, pp. 422-435. Beide auteurs verwijzen echter alleen naar Rieffs vroege werk.

^c Een interessante vraag voor verder onderzoek is wat voor licht dit werpt op Homans’ stelling in *The Ability to Mourn* dat het werk van Ricoeur cultuurtheoretisch gezien meer nieuwe wegen opent dan dat van Rieff. (Zie pp. 297-312.) De theorie die Homans’ in dat boek ontwikkelt op basis van zijn Ricoeur-interpretatie, vertoont namelijk zeer veel overeenkomsten met Rieffs ideeën over de tweede *Kulturkampf*.

Om Rieffs werk op zijn juiste waarde te schatten moet elke interpretatie van dat werk oog hebben voor deze ambivalentie.

De betekenis van Rieff voor het secularisatieonderzoek in Nederland

In hoeverre is Rieffs theorie bruikbaar in het onderzoek naar moderne religiositeit in de Nederlandse samenleving? Rieff stelt zelf dat religie c.q. het sacrale nooit 'los verkrijgbaar' is. Elke religie, elke sacrale orde functioneert altijd in een bepaalde sociale orde en is daar in zekere zin onlosmakelijk mee verbonden, omdat het sacrale c.q. de religie vorm krijgt in de sociale orde. Wat de vormgeving van religie in Nederland betreft, is de ontzuiling (als typisch verschijnsel voor de late moderniteit) van de Nederlandse samenleving een centraal vraagstuk. In dat verband hangt de bruikbaarheid van Rieffs theorie af van de antwoorden op de volgende twee vragen: 1] Wat voor standpunt nemen we in met betrekking tot de relatie tussen ontzuiling en moderniteit? 2] Hoe verhoudt zich dat standpunt tot Rieffs opvatting over het wezen van de moderniteit?

Laten we aannemen dat de visie van de pastoraal theoloog H.-G. Ziebertz over de relatie tussen ontzuiling en moderniteit representatief is voor het huidige theologische secularisatieonderzoek in Nederland.^a Hij beschouwt de ontzuiling als een resultaat van de verdergaande modernisering van de Nederlandse maatschappij waarin structurele differentiatie en compartimentalisering van de levenssferen en (structurele) individualisering steeds verder gaan domineren. Daardoor vallen de noodzaak en plausibiliteit weg van de verzuilde maatschappelijke structuren. De gevolgen daarvan zijn volgens Ziebertz ambivalent. Enerzijds worden ze als 'bevrijding' ervaren, maar anderzijds zijn met deze grotere vrijheid meer risico's en dwang gegeven.^b Juist op dit terrein ziet Ziebertz een belangrijke taak voor de religie weggelegd. Religie zou juist bruikbaar zijn voor het moderne individu bij het hanteerbaar maken van de spanningen van het leven in een moderne maatschappij, omdat religie 'het onbepaalbare bepaalbaar maakt'. Daartoe bedient de religie zich van de categorieën 'transcendentie' en 'immanentie'. Volgens Ziebertz is syncretisme een typisch kenmerk van deze moderne religie, dat hij rekent tot de differentiëringsprocessen van de moderniteit. Syncretisme kenmerkt zich door de poging verbindingen na te streven tussen levenssectoren die anders gescheiden zijn. Doordat de samenleving te complex is geworden, kan geen enkel instituut dit meer doen voor het moderne individu. Dit is een taak geworden voor het individu zelf en vereist volgens Ziebertz ook 'reflexiviteit in de zin van een continu zelfonderzoek.'^c Dit zoeken naar eenheid denkt hij als een innerlijk proces, waarin traditie gaat

^a Deze visie heeft hij kernachtig beschreven in *Religie in een tijd zonder religie?*

^b *Religie in een tijd zonder religie?*, p. 18. Ziebertz verwijst naar U. Beck die dit benoemde met de term 'Risicogesellschaft'.

^c *Ibidem*, p. 25.

fungeren als ‘keuze-aanbod’.^a Hiermee levert Ziebertz theoretische kritiek op wat hij noemt ‘de secularisatiethese’ die ervan uitgaat dat de neergang van de religie een onvermijdelijke consequentie is van de moderniteit en dat daardoor de relatie tussen traditionele religie en moderniteit alleen maar als discontinu kan worden beschouwd.

Dat leidt ons naar twee belangrijk verschillen tussen Ziebertz’ benadering en die van Rieff. Ziebertz pleit er weliswaar net als Rieff voor om deze kwestie te beschouwen als een *cultureel* vraagstuk, maar de sterke nadruk op syncretisme en reflexiviteit lijken eerder te wijzen op een *psychologistische* benadering van de problematiek die het zicht bemoeilijkt op de culturele aspecten van secularisatie. Ziebertz wijst het gebruik van het secularisatieconcept (als ‘verval van de religie’) af, om vervolgens het concept van structurele individualisering een centrale verklaringsfunctie te laten vervullen. Zo lijkt hetzelfde te gebeuren als wat er volgens Rieff in Jungs werk gebeurt: de religieuze tradities worden een soort culturele voorraadkast en de tradities zullen voortaan alleen in het innerlijk van de persoon overleven die op syncretistische wijze zijn eigen religie formeert.

Het tweede verschil hangt hier nauw mee samen. Vanuit Ziebertz’ keuze om verder te denken in het spoor van continuïteit tussen moderniteit en religie stelt hij dat er nieuwe vormen van ‘eenheid’ zullen ontstaan. Die zullen niet meer gebaseerd zijn op een hoge mate van identificatie met een gedeeld wereldbeeld, maar op basis van verschil (door de individualisering) en gedeeltelijke identificatie. Vanuit Rieff’s optiek ontbreekt hier een wezenlijk punt, want de vorming van sociale verbanden en cultuur vereisen gedeelde ideeën en gebruiken. Juist op dit punt brengt Rieff zijn concept van sacrale orde in. Bij Ziebertz komt het anti-sacrale of anti-metafysische karakter van de moderniteit niet als zodanig in het vizier, terwijl dit volgens Rieff wezenlijk is om de moderniteit te begrijpen. Volgens Rieff zijn moderniteit en religie op dit punt onverenigbaar. Groepen, samenlevingen en culturen bestaan alleen bij de gratie van sterke, grotendeels onbewust functionerende, identificaties met gedeelde idealen die worden belichaamd door ideaalfiguren. Conformativiteit is essentieel voor sociaal en cultureel leven. Deze idealen functioneren alleen in een transcendente of sacrale culturele orde. Die orde is een complex geheel dat onderhouden moet worden in de ‘cultus’ van een cultuur en zich openbaart in de sociale orde. Deze idealen hebben ‘objectieve geldigheid’ en kunnen nooit een keuze-aanbod worden waaruit het individu op een puur subjectieve manier selecteert, omdat ze tegelijk ook een morele orde belichamen. Het erkennen en naleven van verboden is volgens Rieff zelfs de kern van de culturele dynamiek. Dat lijkt onverenigbaar met Ziebertz idee van traditie als keuze-aanbod. Op deze manier fungeert het concept ‘sacrale orde’ dus als kritisch principe, waarmee Rieff een radicale kritiek geeft van moderniteit die bij Ziebertz ontbreekt.

^a Ibidem, p. 24.

Rieffs cultuurtheorie is dus relevant voor het secularisatieonderzoek in Nederland als *dynamische* theorie die recht aan de complexiteit van culturele dynamiek en de daarmee samenhangende complexiteit van de gevolgen van secularisatie en ontzuiling. Het is bijvoorbeeld interessant om vanuit deze invalshoek de betekenis van New Age te onderzoeken. Het New-Age-denken is zeer individualistisch en maakt het sacrale vaak geheel los van haar concrete sociale en psychische gestalten. Op zeer eclectische manieren worden ‘spirituele technieken’ ontworpen, die moeten dienen om het spirituele gehalte van het persoonlijke leven te verhogen. Is deze ‘transliteratie van het sacrale’, zoals Rieff dit zou noemen, niet heel wat complexer dan zoals ze wordt voorgesteld in veel New-Age-literatuur? Rieffs kritische theorie biedt dus de mogelijkheid om moderne vormen van het ervaren van c.q. zoeken naar transcendentie, zoals die van New Age of *housende* jongeren, kritisch te onderzoeken. Daarmee kunnen we onderzoeken om wat voor soort geloven het nu eigenlijk gaat en hoe dat zich verhoudt tot het geloven dat gestalte kreeg in de traditionele vormen van religie volgens de structuren van de verzuilde samenleving.

Het kritisch onderzoeken van New Age, van jeugdreligiositeit en van andere bronnen van alternatieve zingeving is belangrijk omdat het, hoewel lang niet in alle gevallen, lijkt te gaan om pogingen tot het herwinnen van religieuze verankering. We zijn nog lang niet zover dat we goede interdisciplinaire theorie hebben om dit complexe verschijnsel te kunnen analyseren en begrijpen. Philip Rieff heeft met zijn werk een intrigerende bijdrage geleverd aan dit onderzoek.

8.5 Het cultiveren van eigenzinnigheid

Het was ons te doen om een *theoretische* interpretatie van Rieffs werk. Ons doel was het verhelderen van de conceptuele *structuur* van dat werk, waarbij inhoudelijke opvattingen grotendeels buiten beschouwing zijn gebleven. Het zal echter toch al wel zijn opgevallen dat Rieff er op een aantal terreinen zeer conservatieve standpunten op nahoudt. Wanneer je als Nederlander voor het eerst bij hem op bezoek komt, zal hij het niet nalaten zijn afschuw uit te spreken over de Nederlandse wetgeving over abortus en euthanasie. Als lezer van zijn teksten kan je ook zo maar stuiten op een quasi-terloopse opmerking zoals: ‘*not all homosexuals ought to be cured*’, in een passage over de analytische attitude van de Psychologische Mens.^a We zouden hem nog een klein voordeel van de twijfel kunnen gunnen, in de zin dat het boek waarin dit voorkomt in 1966 verscheen. Rieff zal grote moeite gehad hebben met het feit dat datgene wat Reich voorspelde, ook werkelijkheid werd: seksualiteit werd een belangrijk ideologisch en politiek wapen, ook in de emancipatiestrijd van homoseksuelen. Rieff heeft deels gelijk gekregen in zijn opvatting dat de *counter culture* wel erg

^a *The Triumph*, p. 50.

overspannen verwachtingen van sexuele bevrijding had. In zijn teksten van de jaren negentig blijft Rieff echter fulmineren tegen wat hij noemt ‘*homosexuality*’. Hij spreekt schande van de ontheiliging van een Ierse heilige, St. Patrick, door de grote *gay parade* in New York op St. Patrick’s Day.^a Hij beschouwt politiek en theoretisch activisme van homoseksuelen als een voorbeeld van de modernistische bewegingen die volgens hem cultureel destructief zijn. Het is duidelijk dat hij homosexualiteit hiermee in een bepaald theoretisch keurslijf perst dat geen recht doet aan de individuele levens van homoseksuele mannen en lesbische vrouwen. Hij zal wel niets begrijpen van het ‘sanctioneren’ van nieuwe samenlevingsvormen zoals partnerregistratie en het openstellen van het huwelijk voor homoparen in Nederland.

We kunnen de cirkel nog wat wijder trekken: Rieff heeft zich heel zijn leven sterk geprofileerd als een Amerikaanse WASP (*White Anglo Saxon Protestant*), op een zeer *dandy*-achtige manier. Amerika kent veel culturele diversiteit, maar Rieff neemt daarin toch wel een zeer bijzondere positie in. Wanneer we de man en zijn werk niet al te zeer willen scheiden, zou ook dat kunnen worden geïnterpreteerd als een poging om zichzelf een archimedische positie te verschaffen van waaruit hij zijn kritische cultuurtheorie kon ontwikkelen. Hij beschouwt Amerika immers als de moderne natie bij uitstek en moest manieren ontwikkelen om distantie te verwerven jegens de cultuur waarin hij was opgegroeid. Maar wat dan te denken van het feit dat hij jood is? In *Fellow Teachers* schrijft hij: ‘In het bijzonder heb ik niet de minste affectie voor de dode kerkelijke beschaving van het Westen. Ik ben een jood. Geen enkele jood kan bij zijn volle verstand terug verlangen naar één of andere variant van die beschaving.’^b De uitspraak wordt begrijpelijker wanneer we bedenken dat Rieff het hier heeft over anti-judaïsme, iets waar het christendom een dubieuze in speelt en heeft gespeeld. Maar geheel begrijpelijk wordt het niet. Rieff vertelde in een interview dat hij jarenlang protestantse kerkdiensten bezocht in de wijk van Philadelphia waar hij woont. Was het niet voor de hand liggender geweest, om uit Rieffs mond iets te horen over het bezoeken van synagogen?

Er zijn nog tal van andere voorbeelden te noemen, maar ze komen allen op hetzelfde neer. Rieff is tot op het bot een ambivalente persoonlijkheid die ook bewust ambivalenties oproept en ze cultiveert. Zijn werk en persoonlijkheid zijn één grote oproep tot het ontwikkelen van eruditie en kritische vermogens. Ook zijn eigen werk roept op tot kritische reactie. Rieff lijkt erin geslaagd om een oeuvre te creëren dat ‘werkt’: hij heeft geen ‘systematische theorie’ ontwikkeld, maar een bont geheel van publicaties waarin zeer veel interessante perspectieven voorkomen die verder kunnen worden ontwikkeld tot bruikbare theoretische noties voor onderzoek naar moderne religiositeit.

^a ‘The Newer Noises’, p. 367.

^b *Fellow Teachers*, p. 51.

Een grote leermeester leeft het meest krachtig voort in de paradoxen die hij belichaamde. Als je Rieff wilt begrijpen, is er geen andere keuze dan om met hem mee te gaan in de krochten van zijn denkwereld. Vervolgens ontdek je dat wat hij je te leren heeft, niet in zijn teksten te vinden is, maar in het leven daarbuiten. En dat lijkt me een mooie paradox om mee te besluiten.