

‘Te ongelovig om atheïst te zijn’

Over de-privatisering van ongelooft

Egbert Ribberink & Dick Houtman*

Summary

Sociologists of religion have studied secularisation intensively. On the one hand, they focused on the decline of church attendance, and on the other hand on new forms of religion and spirituality and their public significance. A question that has been largely left unnoticed is what happens to those that say that they do not believe in God. The few articles that do address that question show that there is a great difference between a person that hardly thinks about whether God exists and someone who wants to ban every reference to God from the public domain. Recently we have seen the latter group becoming stronger and more outspoken. Looking deeper into this, we find that they do so because they feel threatened in their freedom of choice by religious people around them. Reacting on this, they try to raise public awareness for the negative side of religion, thereby mainly trying to convince unbelievers to cast away their tolerant attitude towards religion and to unite against religion. This process we call the deprivatisation of unbelief. The relation between the public influence of religion and the reaction of atheism offers new theoretical and empirical possibilities for the study of religion in the context of secular societies.

Inleiding

‘Auteur Kluun hekelt atheïsme van de media’ is slechts een van de vele *headlines* over het boekje *God is gek* (2009) van Kluun, alias van Raymond van de Klundert. In dit boekje, dat in november 2009 ter gelegenheid van de maand van de spiritualiteit verscheen, zegt de auteur dat het hem na de verwerking van het overlijden van zijn vrouw was opgevallen dat er een nieuw soort athe-

* Egbert Ribberink, te gelovig om atheïst te zijn, is buitenpromovendus en Dick Houtman, te ongelovig om atheïst te zijn, is als hoogleraar Cultuursociologie verbonden aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam.

ist was opgestaan: ‘een atheïst “on a mission”, met een zendingsdrang waar de kerk een puntje aan zou kunnen zuigen. Atheïsten leken een intellectuele kruistocht te zijn begonnen om hun gelijk ten opzichte van christenen te bewijzen’ (Kluun 2009, 22). Hij haalt in dit verband onder andere de Britse bioloog Richard Dawkins aan, die volgens hem met zijn invloedrijke boek *The God Delusion* (2006) de overtuiging uitvent dat ‘atheïsme het ware geloof is’. En getuige wat Dawkins in het voorwoord van zijn boek schrijft, is dat geenszins overdreven: ‘If this book works as I intend, religious readers who open it will be atheists when they put it down’.

Empirisch onderzoek naar de maatschappelijke betekenis van een dergelijk atheïsme is teleurstellend zeldzaam, curieus genoeg zelfs in de inmiddels verregaand gesecculariseerde Nederlandse samenleving, en Nederlandse godsdienstsociologen hanteren de notie van ‘atheïsme’ in de regel dan ook simpelweg als synoniem voor ‘non-religiositeit’ of ‘ongeloof’ (Houtman 2008). Waar de betrokkenen slechts hebben aangegeven niet in God te geloven, kan men zich bijvoorbeeld afvragen of de door Kluun geconstateerde atheïstische zendingsdrang inderdaad kenmerkend is voor de 14% van de Nederlanders die in *God in Nederland 1996-2006* ‘atheïst’ worden genoemd (Bernts et al. 2007, 42, 217). Het lijkt ons aannemelijker dat de meesten van hen zichzelf eerder zullen beschouwen als ‘niet-religieus’ of ‘ongelovig’ en dat zij de vraag naar het wel of niet bestaan van God wellicht niet eens de moeite van het overdenken waard vinden.

Desondanks dreigt de veronachtzaming van dit onderscheid godsdienstsociologen ziende blind te maken voor de schijnbaar toenemende maatschappelijke saillantie ervan, die mede wordt aangewakkerd door het meer of minder militante atheïsme dat zich de afgelopen jaren in Nederland en andere westerse landen manifesteert (Amarasingam 2010, 97-108). Het heeft er althans alle schijn van dat zelfbenoemde atheïsten steeds kritischer zijn komen te staan tegenover meer vrijblijvende vormen van non-religiositeit, terwijl omgekeerd degenen die zich verwant voelen met die laatste vormen juist steeds nadrukkelijker afstand willen bewaren van dergelijke atheïstische initiatieven. Wij behandelen tegen deze achtergrond in dit artikel het belang van het onderscheid tussen ‘gewoon’ ongelof en het atheïstische ‘ongeloof met een zendingsdrang’, dat ooit door iemand werd toegelicht met de opmerking ‘Ik ben te ongelovig om mezelf atheïst te noemen’. Wij gaan eerst in op de godsdienstsociologische veronachtzaming van dit onderscheid en op het schaarse Nederlandse onderzoek naar de al dan niet levensbeschouwelijke identiteiten van niet-religieuzen, bespreken vervolgens het nieuw opgekomen atheïsme,

en geven ten slotte een aanzet tot theorievorming over het ontstaan van dit laatste.

Niet-religiositeit en atheïsme

De twintigste eeuw heeft belangrijke veranderingen te zien gegeven in de plaats van religie in Westerse samenlevingen, waarbij vooral de afgenomen omvang en maatschappelijke invloed van de christelijke kerken sinds de jaren vijftig in het oog springen. In de godsdienstsociologische literatuur zijn deze veranderingen gethematiseerd onder de noemer 'secularisering'. Dit begrip betekent letterlijk dat taken en functies van religieuze instituties worden overgenomen door seculiere instituties als de staat, maar wordt in de godsdienstsociologie gebruikt om te verwijzen naar de afname van het aantal religieuzen (en dan vooral kerkelijken) en van de religieuze invloed in het publieke domein ('privatisering') (Dobbelaere 1981; 2002; Casanova 1994, 211).

Hoewel er discussie plaatsvindt over de exacte omvang van de buitenkerkelijkheid (zie bijv. Becker 2003), staat de leegloop van de traditionele kerken in de afgelopen halve eeuw niet ter discussie, noch voor Nederland, noch voor andere West-Europese landen. Het is echter opmerkelijk dat de meeste godsdienstsociologen sterk gericht zijn gebleven op enerzijds deze afname en anderzijds op het in kaart brengen van nieuwe vormen van religie. Men heeft mettertijd weliswaar volop aandacht besteed aan kerkverlaters en anderszins buitenkerkelijken, maar daarbij lag de nadruk steeds op de verhouding van de betrokkenen tot de kerk en niet of veel minder op de exploratie van hun morele en levensbeschouwelijke overtuigingen en de maatschappelijke betekenis van deze laatste (Becker et al. 1994; Becker et al. 2000; Caporale et al. 1971; Faber et al. 1970). Waar het gaat om het onderzoek naar nieuwe vormen van religie was en is Thomas Luckmanns boek *The Invisible Religion* (1967) richtinggevend en inmiddels is de belangstelling voor de opkomst en verspreiding van nieuwe vormen van religie aanzienlijk (bijv. Heelas & Woodhead 2005; Aupers & Houtman 2010). De belangrijke vraag of, hoe en onder welke omstandigheden een anti-religieuze levensbeschouwing als het genoemde assertieve atheïsme dingt naar de levensbeschouwelijke invloed die ooit was voorbehouden aan de kerken, is daarmee tot op heden echter goeddeels blijven liggen, opmerkelijk genoeg zelfs in de verregaand gesecculariseerde Nederlandse samenleving (Houtman 2008).

Hedendaagse Nederlandse godsdienstsociologen spreken bijgevolg weliswaar veelvuldig over een 'gesecculariseerd' Nederland, maar wat die karaktere-

risering precies betekent voor de manier waarop de groeiende groep ‘geseculariseerde’ Nederlanders zin geeft aan het leven is geenszins duidelijk. Dit kan bijvoorbeeld worden geïllustreerd aan de hand van *Godsdienstige veranderingen in Nederland* van het Sociaal en Cultureel Planbureau (Becker & De Hart 2006). Hierin rapporteren de onderzoekers onder andere de antwoorden op de vraag of Nederlanders geloven in ‘God’, in ‘iets, waar men niet achter kan komen’, in ‘een hogere macht’ of ‘niet in een god of hogere macht’ (Idem, 20-22). Deze antwoorden worden onder het kopje ‘levensbeschouwelijke standpunten’ gecategoriseerd als respectievelijk ‘geloof in God’, ‘hogere macht’, ‘agnost’ en ‘atheïst’. Aldus onderkennen de auteurs weliswaar dat niet iedereen die het bestaan van God ontkent een ‘atheïst’ is, maar veronderstellen zij tegelijkertijd dat wie niet in een god of hogere macht gelooft, en evenmin een agnost is, een atheïst is. Het valt echter nog maar te bezien of wij hier werkelijk te maken hebben met een levensbeschouwelijk anti-religieus atheïsme, of veeleer met niet meer dan onverschilligheid ten aanzien van religie. Vervolgens gaan zij uitgebreid in op de ontwikkelingen in de levensbeschouwing van agnosten en gelovigen, maar maken zij aan dit vermeende levensbeschouwelijke ‘atheïsme’ verder geen woorden vuil.

Tabel 1 Steun voor invloed van religie op politiek en samenleving onder Nederlanders die al dan niet in God geloven (percentages instemming)

	Geloof in God	Geloof niet in God
Religie en politiek moeten gescheiden zijn	59	96
Nederland is beter af als religie minder invloed zou hebben	14	32

Bron: Culturele Veranderingen in Nederland 1998.

Andere door het SCP verzamelde gegevens suggereren dat niet-religieuze onverschilligheid ten aanzien van religie en levensbeschouwelijk anti-religieus atheïsme allebei op aanzienlijke schaal voorkomen onder Nederlandse niet-religieuzen. Zo bevatte het onderzoek *Culturele Veranderingen in Nederland 1998* enkele vragen om de mening van de respondenten over de wenselijke invloed van religie op de samenleving vast te stellen (zie Tabel 1). De reacties op de eerste stelling, over de noodzaak om politiek en religie van elkaar gescheiden te houden, laten zien dat de groep gelovigen hierover verdeeld is, terwijl de ongelovigen vrijwel eensgezind zijn in hun ondersteuning van dit principe. Wanneer echter de stelling wordt voorgelegd dat Nederland met minder invloed van religie beter af zou zijn, dan blijken dezelfde ongelovigen

onderling verdeeld en blijkt tweederde van hen het hiermee oneens. Hoewel dus slechts een minderheid van de ongelovigen zichzelf in deze stellingname herkent, gaat het daarbij al met al toch om een aanzienlijk deel van de Nederlandse bevolking. Belangrijker dan zo'n percentage is natuurlijk de vraag hoe de omvang van deze groep zich heeft ontwikkeld sinds de jaren zestig en zeventig, alsmede in de periode 1998 tot heden, maar daarover zijn voor zover wij hebben kunnen nagaan geen gegevens beschikbaar.

Dit laatste laat echter onverlet dat het voorgaande erop wijst dat de gelijk-schakeling van 'ongeloof' en 'atheïsme' problematisch is en geen recht doet aan de diversiteit aan opvattingen over religie en zingeving onder niet-religieuze Nederlanders. Om meer zicht op deze diversiteit te krijgen, wenden wij ons thans tot de twee voor zover wij weten enige Nederlandse studies hieromtrent. Het gaat om een hoofdstuk van Kronjee en Lampert over leefstijlen en zingeving in een rapport over religie van de Wetenschappelijke Raad voor Regeringsbeleid (WRR) (Van de Donk et al. 2006) en het proefschrift van Hijmans (1994) over zingevingstypen.

Ongeloof in meervoud: over niet-religieuze niet-humanisten en niet-levensbeschouwelijke zingevingstypes

Twee van de samenstellers van het genoemde WRR-rapport, Van de Donk en Plum (2006, 38), zetten in hun openingshoofdstuk uiteen dat religie in hedendaagse westerse samenlevingen alleen te begrijpen valt tegen de achtergrond van het moderne westerse denken. Zij benaderen religie daarbij als een levensbeschouwing of zingevende structuur en onderkennen dat er ook zoiets als een seculiere levensbeschouwing bestaat. Kronjee en Lampert gaan hierop in hun bijdrage aan het rapport nader in. Zij maken daarbij onderscheid tussen religieuze en niet-religieuze Nederlanders en gaan vervolgens op de laatste nader in door hen op te splitsen naar de mate van acceptatie van humanistische waarden, wat een onderscheid tussen niet-humanisten, gematigd humanisten en humanisten oplevert (Idem, 176, 177, 180-183). Hun onderzoek demonstreert vervolgens hoezeer deze categorieën van elkaar verschillen. De niet-humanistische categorie neigt tot 'anomie, eigenrichting en nihilisme', 'stelt zich rigide en individualistisch op', en staat vijandig tegenover religie, wat volgens de onderzoekers betekent dat er een risico is dat maatschappelijke spanningen ontstaan (Idem, 194). Dat geldt volgens de onderzoekers des te meer, omdat dit deel van de niet-religieuze Nederlanders weinig vertrouwen heeft in samenleving en overheid en volgens de onderzoekers zeer beïnvloed-

baar is. Via een vergelijking met de Duitse middenklasse in de jaren '30 zetten zij de volgens hen dreigende maatschappelijke spanningen tussen niet-religieuzen en religieuzen nadrukkelijk op de kaart.

Ellen Hijmans onderscheidt in haar proefschrift ook verschillende niet-religieuze categorieën, waarbij het in haar geval gaat om levensbeschouwelijke en niet-levensbeschouwelijke zingevingstypen (Hijmans 1994). Zij gaat er in navolging van Luckmann (1967) vanuit dat alle mensen behoefte hebben aan zingeving, maar bestrijdt Luckmanns veronderstelling dat dit per se religieuze zingeving zou moeten zijn. Naar aanleiding van de door haar op grond van diepte-interviews geconstrueerde typologie van zingevingstypen merkt zij hieromtrent het volgende op:

Wat opvalt is dat de ideeën van Luckmann op het beschrijvende niveau vooral weinig recht doen aan de niet-levensbeschouwelijke zingevingstypen. Met uitzondering van de pure letterlijke binnenwereldlijkheid is geen van de kenmerken echt passend te noemen: er is sprake van passiviteit ten aanzien van ultieme zingeving, gebrek aan interesse in de zingevingmarkt, gerichtheid op het vervullen van materiële behoeften in het algemeen en op sociale relaties met anderen in het bijzonder (Hijmans 1994, 181).

Onder de niet-religieuze categorie bevindt zich volgens haar kortom een niet-levensbeschouwelijk zingevingstype, waartoe degenen behoren die geen affiniteit met religieuze zingeving hebben en worden gekenmerkt door een nadrukkelijk 'binnenwereldlijke' oriëntatie. Bij gebrek aan een uitgewerkt levensbeschouwelijk zingevingskader formuleren de betrokkenen volgens Hijmans voor zichzelf toch richtlijnen voor het leven door te putten uit alledaagse basiskennis in de vorm van algemeen aanvaarde waarden en normen, spreekwoorden, stereotypen en clichés (Idem, 188). Dat zo'n volledig gebrek aan interesse in god, geloof en religie in Nederland voorkomt, onderstreept dat er mensen zijn die niet in god geloven, maar ook geen specifieke andere levensbeschouwing hebben, dus ook geen atheïstische. Zij beschouwen hun leven simpelweg niet en leggen de weg van wieg tot graf op pragmatische wijze en al improviserend af.

De studies van Kronjee en Lampert enerzijds en Hijmans anderzijds laten zien dat binnen de groep niet-religieuze Nederlanders aanzienlijke verschillen bestaan. Waar sommigen van hen anti-religieus zijn en op ramkoers met niet-religieuzen lijken te liggen (Kronjee en Lampert), valt bij anderen niets van dergelijke sentimenten te bespeuren (Hijmans). Het is naar ons oordeel belangrijk dat godsdienstsociologen meer aandacht besteden aan dergelijke

verschillen, aan de verschuivingen die zich daarin voordoen en aan de maatschappelijke gevolgen die een en ander heeft. Als aanzet tot systematisch empirisch onderzoek hiernaar, ontwikkelen wij in wat volgt een rudimentaire theorie over de omstandigheden waaronder non-religiositeit naar verwachting in atheïsme verandert.

Een nieuw anti-religieus verlangen?

Hoewel 'a-theos' letterlijk 'geen god' betekent, heeft 'atheïsme' in de loop van de geschiedenis de betekenis gekregen die ook Kluun er in zijn boekje *God is gek* aan toekent, namelijk die van een 'anti-god brigade die in haar fanatisme niet onder doet voor missionarissen en jihadi'.² Deze betekenisverschuiving heeft haar wortels in de protestbeweging die tijdens de Verlichting opkwam tegen de grote morele en politieke invloed van kerk en clerus. Het waren dus niet in de eerste plaats de wetenschappelijke ontdekkingen vanaf de 15e eeuw (Galileo, Newton) die tot een conflict tussen wetenschap en religie leidden, maar veeleer het seculiere streven naar maatschappijhervorming ten tijde van de (vooral Franse) Verlichting in de achttiende eeuw. Omdat het politieke establishment destijds innig met kerk en religie verknoot was, mondde dit streven naar maatschappijhervorming uit in felle kritiek op traditie, kerk en religie van de zijde van de Verlichters uit naam van de rede als bron van een seculiere moraal (Seidman 1994). Religie en wetenschap kwamen hierdoor lijnrecht tegenover elkaar te staan, met de notie van atheïsme zoals wij die vandaag de dag kennen als resultaat. Het atheïsme won in de 20^e eeuw veel aan populariteit en invloed toen het werd omarmd door het communisme, een van de meest invloedrijke moderne politieke ideologieën. Nu dit communisme sinds de val van de muur in 1989 inmiddels goeddeels politiek failliet is, is ook het atheïsme volgens historicus en theoloog Alister McGrath (2006) op zijn retour.

In strijd met deze veronderstelling van McGrath suggereert het onderzoek *God in Nederland 1996-2006* echter dat het atheïsme in Nederland sinds 1996 is toegenomen van 10% tot 14% van de bevolking, waarbij McGrath *en passant* wordt weggezet als verblind door *wishful thinking* (Bernts et al. 2007, 41). Deze bewering is echter aanvechtbaar, omdat men ook hier met 'atheïsme' in feite op 'ongelovigheid' blijkt te doelen. Er valt in werkelijkheid geen zinnig woord te zeggen over de vraag of onder de Nederlandse bevolking het atheïsme al dan niet is toegenomen, om de doodeenvoudige reden dat hiernaar nog nooit op systematische wijze empirisch onderzoek is verricht. De mogelijkheid dat

in Nederland naast het ‘nieuwe religieuze verlangen’ (Van Harskamp 2000; vergelijk Houtman & Aupers 2007; Roeland 2010) ook sprake is van een atheïstisch ‘nieuw anti-religieus verlangen’ verdient onzes inziens dan ook de volle aandacht van godsdienstsociologen en andere religieonderzoekers.³

Hoewel hiernaar geen systematisch empirisch onderzoek is verricht, zijn er wel degelijk aanwijzingen dat het atheïsme zich vandaag de dag in Nederland in een grotere populariteit mag verheugen dan enkele decennia geleden het geval was. Reeds de grote belangstelling voor Dawkins’ boek *The God Delusion* (2006) is in deze veelzeggend, net als de in 2002 door hem en anderen opgerichte internationale ‘Brights beweging’. De website van de in 2005 opgerichte Nederlandse afdeling licht de doelstelling en strategie van de *Brights* als volgt toe:

Tegenwicht tegen alle vormen van bijgeloof lijkt slechts mogelijk door een strategie na te streven als die welke wordt gevolgd door de machtige religies, namelijk samenwerking en organisatie van gelijkgezinden, in dit geval ‘Brights’. Een dergelijke groep van Brights streeft een volledig seculiere gemeenschap na waar niemand vanaf de geboorte met willekeurige fantasieën wordt geïndoctrineerd. Brights gaan zich organiseren om een tegenwicht te bieden aan religieuze en bijgelovige stromingen in onze samenleving. In het verleden hebben religieuzen zeer fel gestreden voor de erkenning van hun gedachtegoed. Nu is het de beurt aan de Brights. De enige wapens die tot hun beschikking staan zijn het woord, kennis en samenwerking. In combinatie kunnen deze zeer effectief zijn. Deze website beoogt hieraan bij te dragen.⁴

De *Brights* zien zichzelf dus als een tegenhanger van machtige georganiseerde religies en streven naar een seculiere samenleving. Het gaat daarbij niet simpelweg om het laten horen van een anti-religieus tegengeluid, want op de website is men vooral ook bezig om mede-ongelovigen op te roepen zich aan te sluiten. Hoewel de website tussen 2005 en 2009 vele positieve *posts* en reacties heeft ontvangen, wat iets zegt over het maatschappelijk draagvlak voor dit type initiatieven, blijven de activiteiten van de *Brights* vooralsnog beperkt tot de wereld van het internet. Tot op heden heeft men in Nederland geen concrete *offline* activiteiten georganiseerd met het bevorderen van de seculiere samenleving als doel.

Dat ligt anders met de atheïsmecampagne die onder het motto ‘Er is waarschijnlijk geen God. Durf zelf te denken en geniet van dit leven’ werd geïnitieerd door onder andere de Nederlandse tak van de denktank *Center for Inquiry* (CFI).⁵ Een van de speerpunten van de campagne had een busreclame met

deze tekst moeten worden, maar uiteindelijk bleken de busmaatschappijen niet bereid om hieraan mee te werken. Men slaagde er wel in om een *billboard* met deze tekst langs de snelweg A4 te laten plaatsen. Ook haalde men regelmatig de media, wat leidde tot discussie en dialoog. Zo schreef een klas van de Reformatorische scholengemeenschap Guido de Bres uit Amersfoort een protestbrief en werden er op de opiniepagina's van *NRC-Handelsblad* discussies gevoerd over de wenselijkheid van deze campagne.

Opvallend genoeg waren de meeste negatieve reacties op de campagne afkomstig van ongelovigen. Zo schreef filosoof Ger Groot dat het 'de ongelovige in (hem) ... een lief ding waard (zou) zijn wanneer hij zich niet regelmatig zou hoeven te schamen voor zijn medestanders'.⁶ Floris van den Berg, initiatiefnemer van de atheïsmecampagne, reageerde hierop als volgt:

Gelovigen zullen misschien niet overtuigd worden door de slogan, maar wellicht dat mensen die zinvol leven zonder god of goden, aangemoedigd worden om zich als atheïst te profileren. ... De campagne voor atheïsme is een protest tegen de privileges van religie in de samenleving.⁷

Omdat atheïsten privileges ontberen die religieuze groepen wel hebben, moeten atheïsten volgens Van den Berg hun 'coming out' gaan beleven (opmerkelijk veel deelnemers aan de discussie gebruiken deze aan de homo-emanipatie ontleende term) en opkomen voor de seculiere zaak. Van den Berg probeert dus niet zozeer gelovigen te 'bekeren', als wel ongelovigen ertoe te bewegen zich meer als atheïst te gaan profileren. Dit was ook de doelstelling van de op 30 mei 2009 in Utrecht georganiseerde 'Atheïsmedag'.

Zo'n streven naar groepsvorming en nadrukkelijke profilering roept bij verschillende ongelovigen weerstand op, omdat ze dit te veel vinden lijken op religieus fanatisme. Dat blijkt bijvoorbeeld uit hun reacties tijdens een debatavond over de oprichting van een nieuwe 'Atheïstische Seculiere Partij', die zich teweer zou moeten stellen tegen de invloed van religie op de politiek. Concreet voorgestelde maatregelen waren het verbieden van verwijzingen naar het woord 'god' in de openbare ruimte en het vrijwaren van kinderen van religieuze indoctrinatie tijdens de opvoeding. Niet minder dan 22 van de 38 aanwezige ongelovigen stemden na afloop van de debatavond om uiteenlopende redenen tegen de oprichting van zo'n partij.⁸ Sommigen vonden dat het voorgestelde partijprogramma slechts benoemde waar men tegen was en niet wat men in positieve zin zou willen bereiken en dat het atheïsme een wat al te smalle basis was voor een politieke partij. De na de bijeenkomst losgebarsten discussie maakte echter duidelijk dat het belangrijkste punt van aarze-

ling was of een atheïstische pendant van religieuze partijen zelf niet een soort seculier-religieuze partij zou worden. Een van de deelnemers aan de discussie verwoordde zijn kritiek als volgt:

Wat een slecht verhaal zeg! Deze meneer wil kennelijk dicteren wat er in de openbare ruimte wel en niet verkondigd wordt, een praktijk die je juist ziet in samenlevingsvormen die de meesten van ons verafschuwen. Een theocratie of een communistische 'heilstaat' schieten me zo even te binnen. Wat wordt dit dan, een 'atheocratie'? Brrrr!

Ik heb geen problemen met wat voor religieuze uiting dan ook in de openbare ruimte, of het nou een poster van de bond tegen het vloeken of een relidoot op een zeepkist in een winkelstraat [is]. Het is mensen immers vrij om te zeggen waar ze achter staan en wat ze vinden. Net zo vrij als het atheïsten hoort te zijn om in het openbaar een case te maken van het niet bestaan van god, of om de relidoot in de winkelstraat vierkant uit te lachen met z'n allen.⁹

Waar atheïsten de invloed van religie willen terugdringen en zich willen profileren in het publieke debat, vinden deze en andere ongelovigen kortom dat atheïsten zich veel te druk maken. Zij menen dat in een seculiere samenleving iedereen, dat geldt dus uitdrukkelijk ook voor religieuzen, moet kunnen zeggen wat hij of zij te zeggen heeft, ook in het publieke domein, terwijl atheïsten dit laatste juist willen bestrijden.

'Gewone' ongelovigen zijn het kortom met atheïsten eens waar het gaat om de plaats van religie in de politiek: de scheiding van kerk en staat is ook hen heilig en ook zij hebben liever minder dan meer religieuze inmenging in het publieke debat. Beide groepen verschillen evenmin van mening over de wenselijkheid van religie als een strikte privé-aangelegenheid, zodat religieuze instanties niet aan andersdenkenden kunnen opleggen hoe zij zouden moeten leven. Het verschil tussen beide groepen is echter dat 'gewone' ongelovigen menen dat ook non-religiositeit een privé-kwestie dient te zijn, zodat zij zich niet op dwingende wijze in het publieke domein dient te manifesteren, terwijl atheïsten alleen de publieke invloed van religie willen tegengaan. Atheïsten pleiten kortom voor een de-privatisering van ongelof, die voor 'gewone' ongelovigen onverteerbaar is, omdat zij wat hen betreft neerkomt op datgene waartegen zij in het geval van religie juist gekant zijn: het ongewenst opdringen van het eigen geloof via het uitoefenen van invloed in het publieke domein.

De-privatisering van ongeloof

De elf interviews met ongelovigen die Harm Visser heeft gebundeld in zijn boek *Leven zonder God* (2003) werpen een interessant licht op de vraag hoe godsdienstsociologisch kan worden verklaard of begrepen dat sommige ongelovigen overtuigd raken van de noodzaak van zo'n assertief en missionair atheïsme, terwijl anderen dit juist verre van zich werpen. Vissers boek verschaft, met andere woorden, inzicht in de achtergronden van de-privatisering van ongeloof. De elf geïnterviewden – allen mannen – zijn zonder uitzondering schrijver, wetenschapper of kunstenaar en nemen als zodanig als opiniemaker een prominente plaats in de Nederlandse samenleving in. Het gaat om Herman Philipse, Jaap van Heerden, Dick Swaab, Vincent Icke, Rudy Kousbroek, Peter Schat, Ronald Plasterk, Hafid Bouazza, Matthijs van Boxsel, Max Pam en Hans Crombag. Deze selectie is door de zelf met het atheïsme sympathiserende Visser bewust zo gemaakt, omdat hij vindt dat 'het ongelovige geluid in die zee van hele en halve religiositeit nu eens luid en zonder omhaal van woorden gehoord moet worden' (Visser 2003, 8). Niet elke door Visser geïnterviewde ongelovige blijkt echter voorstander van zo'n duidelijker profilering en juist dat maakt het voor onze doelstellingen hier interessant om eens goed naar de onderlinge verschillen tussen de elf geselecteerde ongelovigen te kijken.

Van de elf geïnterviewden hebben vier een niet-religieuze opvoeding genoten, één is ex-moslim, twee zijn ex-katholiek en de overige vier zijn ex-protestant. Slechts twee van de elf zijn uitgesproken voorstanders van een duidelijker profilering van ongeloof in de samenleving. Zij stellen dat dit niet voortkomt uit idealisme ('zonder religie een betere wereld'), maar uit pure ergernis. Zij menen dat er een einde moet worden gemaakt aan de religieuze intolerantie tegenover andersdenkenden. Eén van beiden zegt er trots op te zijn dat hij zich niet laat misleiden door bijgeloof (Idem, 69) en dat hij vindt dat ongelovigen te verdraagzaam zijn tegenover religie. Hij vindt religie zo afkeurenswaardig dat het hem verbaast hoeveel ruimte religieuze groepen krijgen om bijvoorbeeld hun eigen scholen op te richten en hij moedigt initiatieven tot het terugdringen van de ruimte voor religie in de samenleving dan ook aan.

De andere geïnterviewden laten heel andere geluiden horen. Zo zegt de ex-moslim (Idem, 27):

[O]ok het atheïsme zelf kan religieuze trekjes vertonen. Dan krijg je ook zo'n groepje gelijkgestemden dat meent de waarheid in pacht te hebben. En dan wordt het net zo irritant. Dus noem ik me liever ongelovige.

En een van de ex-protestanten zegt (Idem, 47):

Ik heb altijd een goede relatie met mijn vader (die dominee was, ER/DH) gehouden, wat te maken zal hebben gehad met het feit dat ik nooit een fanatieke anti-gelovige ben geworden.

Zo zijn de meeste van de geïnterviewde ongelovigen niet uitgesproken anti-religieus en waken zij er voor om zo te worden gezien. Ook de vier ongelovigen die niet religieus zijn opgevoed tonen zich gematigd waar het gaat om het bestrijden van religie en proberen niet om anderen van hun gelijk te overtuigen. In de overtuiging dat religie haar evolutionaire voordeel heeft verloren en vanzelf zal uitsterven, laten zij liever gewoon hun (wetenschappelijke) werk voor zichzelf spreken.

Hoe kunnen de verschillen tussen de aangetroffen standpunten worden begrepen? Over het algemeen geldt dat de seculiere omgeving waarin zij verkeren, de geïnterviewden niet noopt tot atheïstisch activisme. Daar waar hun persoonlijke waarden en vrijheid beperkt dreigen te worden, zien zij zich echter genoodzaakt te reageren, meestal via een column of een persoonlijk verweer. Verschillende geïnterviewden noemen hierbij een situatie van euthanasie in hun directe persoonlijke omgeving, waarbij zij zich enorm hebben geërgerd aan de intolerantie van gelovigen die dit afkeurden. Dit was voor hen een belangrijke aanleiding om zich meer dan voordien ten opzichte van gelovigen te profileren.

Waar veel van de door Visser geïnterviewden zich zorgen maken over religieuze belemmeringen bij de wetenschappelijke zoektocht naar waarheid, is het kortom vooral de belemmering van de persoonlijke morele vrijheid en verantwoordelijkheid die een transformatie van ongelof tot atheïsme lijkt aan te moedigen. Dit lijkt inderdaad ook doorslaggevend voor Floris van den Berg, de al eerder aangehaalde initiatiefnemer van de atheïsmecampagne, die hierover in een pamflet met de niets verhullende titel *How to Get Rid of Religion, and Why?* het volgende schrijft:

There are two major reasons why the disappearance of religion would make the world a better place. In the first place, religion is false. Religious claims about the nature of reality can and are an obstacle to free (scientific) inquiry. [...] The second

objection to religion is moral. I am primarily a *moral* atheist. *Moral atheism* is concerned with religion because religion often is an obstacle for individual freedom, choice and self-determination.¹⁰

Vooral daar waar religie de persoonlijke levenssfeer van ongelovigen binnendringt en hen belemmert bij het maken van hun eigen morele afwegingen en keuzen, lijkt 'gewoon' ongelof kortom in een meer of minder militant atheïsme te veranderen.

Conclusie en discussie

Hoewel Nederlandse godsdienstsociologen niet zelden veronderstellen dat de marginalisering van religie tot een toename van atheïsme leidt, wijst het voorgaande kortom juist in de omgekeerde richting: daar waar de invloed van religie *toeneemt*, zal met het atheïsme hetzelfde gebeuren, eenvoudigweg omdat het daarop een reactie vormt. Deze alternatieve theorie lijkt bovendien meer dan de eerstgenoemde in overeenstemming met de historische feiten.

Aan het begin van de twintigste eeuw, toen de meeste Nederlanders nog verbonden waren met een religieuze groep en de kerken en confessionele politieke partijen nog een grote invloed op het maatschappelijk reilen en zeilen hadden, bestond de toen nog betrekkelijk kleine groep niet-religieuzen voor een belangrijk deel uit atheïsten die zich overwegend identificeerden met socialisme of communisme. Zij distantieerden zich willens en wetens van de toenmalige burgerlijke conventies door zich te engageren met de maatschappelijk deviante positie van ongelof en waren bijgevolg in de regel niet simpelweg a-religieus, maar anti-religieus. Dit veranderde toen vanaf de jaren zestig de maatschappelijke en politieke betekenis van religie afnam. Naarmate Nederland verder seculariseerde, nam de discursieve macht van de religieuze instituties af, waardoor het mogelijk werd om in alle vrijheid voor een niet-religieuze positie te kiezen. Voortaan was men bijgevolg 'gewoon niet-religieus' en zag men zich nauwelijks nog genoodzaakt deze positie te verdedigen of te rechtvaardigen. Of deze seculiere vanzelfsprekendheid inmiddels op zijn einde loopt, doordat religie zich weer assertiever begint te manifesteren en ook het atheïsme van de weeromstuit een heropleving beleeft, is een vraag die zonder verder empirisch onderzoek niet kan worden beantwoord, maar er zijn, zoals wij hebben gezien, tekenen die hierop wijzen (vgl. Achterberg et al. 2009).

Een eerste vraag voor verder onderzoek is in hoeverre het nieuwe atheïsme is voorbehouden aan (populair-)wetenschappelijke auteurs als Christopher

Hitchens of de reeds genoemde Richard Dawkins. Wij vermoeden dat het zich niet alleen in intellectuele kringen meer dan voorheen manifesteert, maar ook onder de bevolking als geheel verder verspreid is geraakt sinds Pim Fortuyn de Islam in het inmiddels beruchte interview met *de Volkskrant* in 2001 een ‘achterlijke cultuur’ noemde.¹¹ Dat roept al direct een tweede vraag op, namelijk of het atheïsme onder de niet-intellectuele lagen van de bevolking wellicht een minder ‘levensbeschouwelijk’ karakter heeft. Sinds het in 2002 opgekomen populisme zou men kunnen verwachten dat laag opgeleiden wellicht minder geneigd zijn zich te keren tegen religie *tout court* dan tegen moslims en Islam in het bijzonder (Houtman & Achterberg 2010). Het schijnbaar toenemende gebruik van aanduidingen als ‘Gristengekkies’ voor woordvoerders van christelijke politieke partijen of kerken op weblogs als Geenstijl geeft echter te denken. Een derde en laatste belangrijke vraag, ten slotte, is of het atheïsme de afgelopen decennia in Nederland en andere Europese landen verder verspreid is geraakt, of dit voor sommige landen meer geldt dan voor anderen, en of die verschillen kunnen worden verklaard aan de hand van de in dit artikel geopperde dan wel een andere theorie.

Het wetenschappelijk belang van systematisch opgezet empirisch onderzoek naar achtergronden en verspreiding van atheïsme is wat ons betreft aanzienlijk, al was het maar omdat het nieuw licht kan werpen op de empirische houdbaarheid van de vertrouwde tegenstelling tussen religie en secularisme, zoals die al tenminste sinds de achttiende eeuw het moderne zelfbeeld schraagt. Peter van Rooden (2004) en Colin Campbell (2007) suggereren bijvoorbeeld dat christelijke religie en marxisme/communisme helemaal niet ten koste van elkaar bloeien, maar ofwel hand in hand floreren, ofwel gelijktijdig ineenschrompelen. Dat de christelijk-religieuze en seculier-marxistische zingevingssysteem sinds de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw allebei veel van hun vroegere glans en werfkracht hebben verloren, geeft in ieder geval te denken. Zou dat werkelijk gewoon ‘toeval’ zijn? Of hebben wij hier, zoals de genoemde onderzoekers suggereren, te maken met de eroderende gevolgen van processen van individualisering voor de twee belangrijkste institutionalisering van het westerse dualisme in de twintigste eeuw? Waar hij de vaak uit het oog verloren overeenkomsten tussen religieus fundamentalisme en het nieuwe atheïsme samenvat, suggereert ook William Stahl (2010, 108) zoiets:

So in the end, fundamentalism and the New Atheism are mirror images of each other, sharing deep structural and epistemological parallels. Both are attempts to recreate meaning for a world that they perceive as having lost its way. Both are screams of rage against those that do not conform to their one-dimensional

thought. And both are expressions of a will to power that masks its own nihilism through eagerness to enforce its moral values.

Hoe dit verder ook zij: wat ons betreft staat als een paal boven water dat het de hoogste tijd is dat godsdienstsociologen hun intellectuele blikveld gaan verruimen tot atheïstische anti-religie.

Noten

- 1 http://www.nieuws.be/nieuws/Auteur_Kluun_hekelt_atheïsme_van_media_7216aed2.aspx, <http://www.bndestem.nl/algemeen/cultuur/5745825/Kluun-hekelt-de-dictatuur-van-het-atheïsme.ece>
- 2 John Gray in *de Volkskrant* van 22 maart 2008, geciteerd door Kluun (2009, 22).
- 3 Een redacteur van het *Reformatorsch Dagblad* ontwaart bijvoorbeeld een *revival* van het atheïsme in Nederland. Zie: <http://www.refdag.nl/artikel/1404957/Revival+onder+overtuigde+atheïsten.html>
- 4 <http://www.brights.nl/weblog/pivot/entry.php?id=8>
- 5 <http://www.atheismecampagne.nl>
- 6 Ger Groot op de opiniepagina van het *NRC Handelsblad* op 9 februari 2009 http://www.nrc.nl/opinie/article2146633.ece/Reclamecampagne_is_ware_atheïsmest_onwaardig
- 7 <http://www.atheismecampagne.nl/pagina35.html>
- 8 http://www.atheïsme.eu/nl/entry/192/atheïstische_politieke_partij__de_tijd_is_rijp_maar_is_het_haalbaar
- 9 <http://www.goodvoordommen.nl/2009/05/11/de-atheïstisch-seculiere-partij-de-asp>
- 10 Floris van den Berg (2008) *How to Get Rid of Religion, and Why? An Inconvenient Liberal Paradox*. Zie: http://verlichtingshumanisten.web-log.nl/humanistische_denktank/files/how_to_get_rid_of_religion.doc
- 11 http://www.volkskrant.nl/archief_gratis/article920442.ece/Fortuyn_grens_dicht_voor_islamiet

Literatuur

- Achterberg, Peter, Dick Houtman, Stef Aupers, Willem de Koster, Peter Mascini & Jeroen van der Waal (2009),
 A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waning Religious Deprivatization in the West, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), 305-320.
- Amarasingam, Amarnath (red.) (2010),
Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal, Leiden: Brill.
- Aupers, Stef & Dick Houtman (red.) (2010),
Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital, Leiden: Brill.
- Becker, Jos (2003),
De vaststelling van de kerkelijke gezindte in enquêtes. 40% of 60% buitenkerkelijken?, Werkdocument 92, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & René Vink (1994),
Secularisatie in Nederland, 1966-1991: de verandering van opvattingen en enkele gedragingen, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & J.S.J. de Wit (2000),
Secularisatie in de jaren negentig, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Becker, Jos & Joep de Hart (2006),
Godsdienstige veranderingen in Nederland, verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie, Den Haag: Sociaal Cultureel Planbureau.
- Bernts, Ton, Gerard Dekker & Joep de Hart (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have.
- Casanova, José (1994),
Public Religions in the Modern World, Chicago: Chicago University Press.
- Campbell, Colin (2007),
The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era, Boulder, CO: Paradigm.
- Caporale, Rocco & Antonio Grumelli (eds.) (1971),
The culture of unbelief: studies and proceedings from the first international symposium on belief held at Rome, March 22-27, 1969, Berkeley: University of California Press.
- Dawkins, Richard (2006),
The God Delusion, London: Bantam Press.
- Dobbelaere, Karel (1981),
 Secularization: A multi-dimensional concept, in: *Current Sociology* 29 (2), 1-213.
- Dobbelaere, Karel (2002),
Secularization: An Analysis at Three Levels, Brussels: P.I.E.-Peter Lang.

- Donk, Wim van de, Petra Jonkers, Gerrit Kronjee & Rob Plum (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Donk, Wim van de & Rob Plum (2006),
 Begripsverkenning, in: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 27-54.
- Faber, H. & T.T. ten Have (1970),
Ontkerkelijkheid en buitenkerkelijkheid in Nederland, tot 1960, Assen: Van Gorcum/Prakke & Prakke.
- Harskamp, Anton van (2000),
Het nieuw-religieuze verlangen, Kampen: Kok.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead (2005),
The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality, Oxford: Blackwell.
- Hijmans, Ellen (1994),
Je moet er het beste van maken; Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen, Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.
- Houtman, Dick (2008),
 God in Nederland 1996-2006: Enkele godsdienstsociologische routines ter discussie, in: *Religie & Samenleving*, vol. 3, no. 1, 17-35.
- Houtman, Dick & Peter Achterberg (2010),
 Populisme in de polder: Stemmen en mopperen in een post-confessionele politieke cultuur, in: *Kritiek: Jaarboek voor socialistische discussie en analyse*, Amsterdam: Aksant (in druk).
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007),
 The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in Fourteen Western Countries (1981-2000), in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 46, no. 3, 305-320.
- Kluun (2009),
God is gek. De dictatuur van het atheïsme, Kampen: Ten Have.
- Kronjee, Gerrit & Martijn Lampert (2006).
 Leefstijlen en zingeving, in: *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 171-208.
- Luckmann, Thomas (1967),
The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society, New York: MacMillan.
- McGrath, Allister (2006),
De ondergang van het atheïsme, Kampen: Ten Have.

Roeland, Johan, Dick Houtman, Stef Aupers, Martijn de Koning & Ineke Noomen (2010),

The Quest for Religious Purity in New Age, Evangelicalism and Islam: Religious Renditions of Dutch Youth and the Luckmann Legacy, in: *Annual Review of the Sociology of Religion - 2009: Youth and Religion*, 289-306.

Rooden, van, Peter (2004),

Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom, in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 119, 524-551.

Seidman, Steven (1994),

Chapter 1: Grand visions: Auguste Comte and Karl Marx, in: *Contested knowledge: Social theory in the postmodern era*, London: Blackwell, 19-54.

Stahl, William (2010),

One-Dimensional Rage: The Social Epistemology of the New Atheism and Fundamentalism, in: *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*, Leiden: Brill, 97-108.

Visser, Harm (2003),

Leven zonder God. Elf interviews over ongelof, Amsterdam: L.J. Veen.