

Verschenen in: Herman Paul en Wilke de Braal (red.),
Dood voor onze ogen: Leven in het licht van de eeuwigheid,
Utrecht: Kok, 2011, pp. 29-50.

Dromen over eeuwig leven

Vluchten voor de dood in een gesecculariseerde samenleving

Dick Houtman, Stef Aupers en Joanna Wojtkowiak

1. Inleiding

In de week na 30 oktober 2010, de dag waarop Harry Mulisch op 83-jarige leeftijd overleed, kolkten de thema's dood en onsterfelijkheid door de Nederlandse media. Meestal was de toonzetting serieus, maar soms ook luchtiger, zoals toen Jeroen Brouwers over Mulisch' adagium 'Ik ben onsterfelijk tot het tegendeel bewezen is' opmerkte dat 'je (...) niet eleganter je middelvinger naar het universum (kunt) opsteken'. Soms was zij zelfs ronduit humoristisch, zoals in de grap volgens welke Mulisch, na door God zelf te zijn rondgeleid door de hemel, te kennen zou hebben gegeven 'het boek toch beter te vinden'. Hoewel aandacht voor de thema's van dood en onsterfelijkheid bij het overlijden van een van Nederlands grootste naoorlogse schrijvers natuurlijk op zichzelf niet opzienbarend is, illustreert zij hoezeer deze thema's de ingrijpende processen van ontkerkelijking van de afgelopen halve eeuw hebben overleefd.

Welbeschouwd is dat merkwaardig, want het gaat hier bij uitstek om religieuze thema's. Hoezeer de vele religies die de wereld rijk is verder ook van elkaar verschillen, ze bieden immers zonder uitzondering een antwoord op de vraag naar de betekenis van de dood. Ze doen dat niet simpelweg omdat het bewustzijn van de eigen sterfelijkheid uitnodigt tot het op symbolische wijze construeren van een eeuwig leven¹, maar ook omdat de dood een bedreiging vormt voor de vanzelfsprekende 'echtheid' van de hele sociaal-culturele orde die mensen met elkaar in stand houden:

De dood ontkent op radicale wijze alle sociaal geobjectiveerde definities van de werkelijkheid (...). De dood stelt op radicale wijze de vanzelfsprekende, routinematige houding ter discussie waarmee men in het alledaagse leven staat. Alles in de alledaagse maatschappelijke wereld wordt hier ernstig bedreigd met 'onechtheid' – dat wil zeggen, alles in die wereld wordt aanvechtbaar, uiteindelijk onwerkkelijk, anders dan men altijd had gedacht. Voor zover geen enkele samenleving kennis van de dood kan vermijden, zijn legitimaties van de echtheid van de sociale wereld in het aangezicht van de dood voor iedere samenleving cruciaal. Het belang van religie bij dergelijke legitimaties is duidelijk. (...)
[Religie] stelt het individu (...) in staat te blijven bestaan in de wereld van zijn

¹ Zygmunt Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (Cambridge, 1992).

samenleving (...), 'wetende' dat zelfs deze gebeurtenissen of ervaringen een plaats in een betekenisvol universum hebben.²

Vanouds is het kortom de religie die de geïnstitutionaliseerde route naar het eeuwige leven biedt – de route naar onsterfelijkheid, naar een bestaan zonder einde, een leven waarin het afsterven van het lichaam slechts een overgang naar een andere wereld markeert.

Men zou daarom verwachten dat het geloof in onsterfelijkheid de afgelopen halve eeuw in Nederland onder invloed van processen van ontkerkelijkheid zeer aan erosie onderhevig is geweest, maar het valt te betwijfelen of dat werkelijk het geval is. Een recent survey komt voor de respondenten zonder islamitische achtergrond bijvoorbeeld tot een percentage van 45 dat gelooft in een leven na de dood.³ Dat betekent dan nog niet eens dat 'dus' een meerderheid van de Nederlandse bevolking hier *niet* in gelooft, want een ander onderzoek laat zien dat slechts 21 procent van de Nederlandse bevolking zeker zegt te weten dat na de dood alles is afgelopen.⁴ Vooral de aanzienlijke omvang van de groep die zegt het eigenlijk niet te weten (zo'n 40 procent) roept de vraag op wat mensen eigenlijk bedoelen wanneer zij zeggen dat zij (niet) in een leven na de dood geloven. Dat geldt uiteraard des te meer nu men niet langer voetstoots kan aannemen dat alle betrokkenen die aangeven in een leven na de dood te geloven daarbij refereren aan de christelijke doctrine van de ziel die na de dood eeuwig kan voortleven in de hemel.

Wij buigen ons daarom in wat volgt over de vraag welke voorstellingen over onsterfelijkheid men vandaag de dag in Nederland (en ruimer: in moderne westerse samenlevingen) kan aantreffen. Het gaat ons hierbij niet om het 'tellen der neuzen' (waarvoor betrouwbare gegevens ontbreken), maar om het in kaart brengen van de variatiebreedte. Wij beperken ons dan ook niet tot christelijke kringen, maar staan ook uitgebreid stil bij groepen die hiervan geen deel uitmaken of hiervan zelfs uitdrukkelijk afstand nemen.

2. Westerse religie, ontkerkelijkheid en onsterfelijkheid

2.1. Westers religieus dualisme

Het behoeft geen betoog dat de omgang met de dood in het westen tot op de dag van vandaag diepgaand is beïnvloed door het christendom. Dit maakt samen met het jodendom en de islam deel uit van de westerse religieuze traditie, die zijn historische wortels heeft in de regio die wij vandaag de dag (ironisch genoeg) aanduiden als het Midden-Oosten. Natuurlijk bestaan er tal van verschillen tussen christendom, jodendom en islam, en natuurlijk zijn deze godsdiensten elk voor zich ook geenszins homogeen, maar die

² Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociology of Religion* (New York, 1967), pp. 43-44). Vertaling citaat door de auteurs van dit artikel.

³ Ahmed Ait Moha, Peter van Waart en Martijn Lampert, *De kijk op het leven na de dood* (Amsterdam, 2005).

⁴ Gert de Jong en Joris Kregting, *Ode aan de doden: Opinieonderzoek over dood en uitvaart*, (Nijmegen, 2008).

verschillen vallen in het niet wanneer ze worden vergeleken met het ‘oosterse’ religieuze model, zoals wij dat bijvoorbeeld aantreffen in het hindoeïsme en het boeddhisme – en dat geldt, zoals wij verderop zullen zien, zeker waar het gaat om de omgang met de dood. Het westerse model stelt zich het sacrale voor als een persoonlijke God die de wereld heeft geschapen en hier als zodanig zelf geen deel van uitmaakt. Christendom, jodendom en islam zijn daarmee zowel *monotheïstisch* (ze kennen slechts één God) als *dualistisch*: ze maken een meer of minder scherp onderscheid tussen twee verschillende en van elkaar gescheiden werelden, namelijk die van God en de door Hem geschapen wereld waarin wij mensen leven.⁵

Monotheïsme en dualisme impliceren op hun beurt dat gelovigen zich moeten laten leiden door Gods woord, zoals dat vastligt in Bijbel, Torah of Koran: de morele meetlat voor wie een goed mens wil zijn. Te denken valt aan de Tien Geboden, zoals Mozes die op twee stenen tafelen van God heeft ontvangen op de berg Horeb in de Sinäi.⁶ Daarom worden de drie westerse religieuze tradities ook wel aangeduid als *de religies van het boek*: ze beogen de navolging van de morele leefregels en gedragsvoorschriften zoals God die te boek heeft gesteld. Omdat Hij het is die de wereld heeft geschapen, is Hij het immers die bepaalt hoe mensen met Zijn schepping moeten omgaan, zowel met de natuur als met elkaar. Daarmee neemt bij implicatie ook de notie van de *zonde* – het overtreden van Gods regels en voorschriften – binnen christendom, jodendom en islam een centrale plaats in.

2.2. *Het protestantisme, de predestinatieleer en het eeuwige leven*

Hoewel dus in alle varianten van het westerse monotheïstisch-dualistische model de wereld uiteindelijk wordt geregeerd door God, laten sommige tradities meer mogelijkheden dan andere om God met magische middelen te dwingen of te verleiden. Het protestantisme, en dan met name het calvinisme, neemt in dit opzicht binnen het christendom en binnen de westerse religieuze traditie als geheel een bijzondere positie in, doordat het deze mogelijkheden verder terugdringt dan men elders doet.⁷ De zestiende-eeuwse reformatie, die de opkomst van dit protestantisme markeerde, was dan ook voor alles een strijd tegen de resterende magische elementen binnen het katholicisme, alsmede tegen de daarmee nauw verbonden geprivilegieerde toegang tot God van religieuze elites.

De reformatie behelsde daarmee in de woorden van de socioloog Max Weber een beslissende stap in de ‘onttovering’ van de religie, een proces dat al veel eerder een belangrijke impuls had gekregen met het ontstaan van het antieke Jodendom als de eerste monotheïstische religie.⁸ In het calvinisme kreeg de protestantse afwijzing van magie

⁵ Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, 1963 [1922]); Colin Campbell, *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era* (Boulder, 2007).

⁶ Exodus 20 (1-17), Deuteronomium 5 (6-21)

⁷ Weber, *Religion*; Campbell, *Easternization*.

⁸ En uiteraard: omdat gelovigen met de opkomst van het protestantisme als individuen tegenover God te kwamen te staan, en uiteindelijk alleen aan Hem nog verantwoording schuldig waren, behelsde de reformatie niet alleen een onttovering, maar ook een democratisering van het christendom.

gestalte in de *predestinatieleer*, de doctrine volgens welke stervelingen hun uitverkiezing voor het eeuwige leven op geen enkele manier kunnen beïnvloeden, omdat één en ander reeds bij de geboorte door God is voorbestemd. De machteloze positie die calvinisten hiermee tegenover hun almachtige God innemen, heeft cultuursociologisch beschouwd interessante implicaties en heeft maatschappelijk gezien grote invloed gehad op de ontwikkeling van het moderne westen.

Webers klassieke boek over de protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme behandelt de gevolgen van de manier waarop calvinisten volgens hem omgaan met de existentiële onzekerheid waarmee hun geloof hen opzadelt.⁹ Zijn analyse is vanaf het prille begin omstreden geweest, met name onder historici, en is tot op de dag van vandaag inzet van wetenschappelijk debat, alsmede verplichte kost voor aspirant-sociologen.¹⁰ Men zou, zo stelt Weber, verwachten dat de predestinatieleer slechts leidt tot passiviteit en fatalisme, maar in de praktijk is niets minder waar. De existentiële onzekerheid die haar aanvaarding met zich meebrengt zet gelovigen volgens hem juist aan om te speuren naar tekenen dat zij tot de uitverkorenen behoren. Indien dit laatste het geval is, dan moet dat logischerwijze blijken uit allerlei aanwijzingen dat God het goed met hen voorheeft. Omdat het protestantisme daarnaast predikt dat mensen zich niet behoeven terug te trekken in een contemplatief kloosterleven wanneer zij voorbeeldige gelovigen willen zijn, maar geacht worden hard te werken ter meerdere eer en glorie van God in een wereldlijke roeping, werd in de dagelijkse praktijk vooral succes in zaken beschouwd als zo'n teken van uitverkiezing. Hiermee moedigde de predestinatieleer volgens Weber protestanten aan tot het leiden van een arbeidzaam en sober leven, waardoor deze doctrine over dood, onsterfelijkheid en de belofte van eeuwig leven geheel onbedoeld een bijdrage leverde aan de opkomst en bloei van het moderne kapitalisme.¹¹

⁹ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londen, 1978 [1904-1905]).

¹⁰ Voor een beknopte samenvatting van het debat over Webers protestantismethese tot midden jaren zeventig zij verwezen naar Anthony Giddens, 'Introduction', in: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londen, 1978 [1904-1905]), pp. 1-12. Voor recente kritische bijdragen aan het debat door historici zij verwezen naar Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven, 2002) en Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber: Essays on the Protestant Ethic* (Wiesbaden, 2008).

¹¹ De invloed van het protestantisme op het ontstaan van de moderne westerse wereld is overigens groter dan dit, want het leverde tevens een belangrijke bijdrage aan de opkomst van de moderne natuurwetenschap. Wanneer God de wereld wel heeft geschapen, maar er verder zelf geen deel van uitmaakt, dan kan men Zijn bedoelingen immers achterhalen door de natuur en de wetten die haar regeren te bestuderen. Zie hierover: Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England* (New York, 1970 [1938]). Deze logica ligt bijvoorbeeld besloten in de bekende uitspraak van de zeventiende-eeuwse Nederlandse natuuronderzoeker Johannes Swammerdam, 'Ik toon U Gods voorzienigheid in de anatomie van een luis'.

2.3. Dood en onsterfelijkheid in een gesecculariseerde samenleving

Inmiddels zijn vooral in de vanouds protestantse Noordwest-Europese landen¹² de kerken steeds verder leeggelopen en de christelijke leerstellingen steeds meer verlaten. Waar een halve eeuw geleden, in 1958, nog slechts 24 procent van de Nederlandse bevolking zichzelf *niet* rekende tot één van de christelijke kerken, was dit percentage in 2000 al opgelopen tot niet minder dan 60. In dat jaar beschouwde nog maar 19 procent van de bevolking zichzelf als rooms-katholiek, 8 procent als Nederlands hervormd en 7 procent als gereformeerd.¹³ In dezelfde periode is binnen het geslonken christelijke volksdeel de leerstelling afgenomen. Voor veel protestanten veranderde God van een strenge in een zorgzame vader en werd Jezus voor alles een vriend of een kameraad. Het geloof in de hel nam nog sterker af dan dat in de hemel en de hardvochtige predestinatieleer werd goeddeels afgezworen. De opkomst van een ‘therapiecultuur’ in de afgelopen halve eeuw – dat wil zeggen een cultuur waarbinnen een voorzichtige omgang met de kwetsbare emotionele binnenwereld van anderen maatgevend is geworden¹⁴ – heeft kortom ook het Nederlandse protestantisme niet onberoerd gelaten.

Wat betekenen deze processen van ontkerkelijking en religieuze verandering in de afgelopen halve eeuw voor de omgang met dood en onsterfelijkheid in het hedendaagse Nederland? Hoezeer spelen de christelijke noties van een hemel en een na de dood voortlevende ziel hierbij nog een rol? En doen ze dat alleen onder christenen of ook onder degenen die min of meer onverschillig tegenover religie staan? Wij beantwoorden deze vragen op basis van het inmiddels vrijwel voltooide promotieonderzoek naar rouwrituelen en omgang met de dood in hedendaags Nederland van een van ons.¹⁵ Juist om zicht te krijgen op de hedendaagse variatie in de jacht op onsterfelijkheid, richten wij ons vervolgens op de omgang met dood en onsterfelijkheid in kringen die nadrukkelijk afstand nemen van de christelijke traditie. Het gaat hierbij in de eerste plaats om degenen die het westerse religieuze model hebben ingeruild voor wat in feite zijn oosterse pendant is: de in de afgelopen halve eeuw in Nederland en andere westerse landen in omvang toegenomen groep die wij in wat volgt in navolging van Kronjee en Lampert zullen aanduiden als ‘nieuwe spirituelen’.¹⁶ In de tweede plaats gaat het om een groep die met het oog op onze

¹² Berger, *Canopy*.

¹³ J.W. Becker en R. Vink, *Secularisatie in Nederland, 1966-1991* (Rijswijk, 1994); J.W. Becker en J.S.J. de Wit, *Secularisatie in de jaren negentig* (Den Haag, 2000); J.W. Becker, J. de Hart en J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland* (Rijswijk, 1997); zie ook: Ton Bernts, Gerard Dekker en Joep de Hart, *God in Nederland 1996-2006* (Kampen, 2007).

¹⁴ Frank Furedi, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age* (Londen, 2003).

¹⁵ Joanna Wojtkowiak, Bastiaan Rutjens en Eric Venbrux, (2010), ‘Meaning Making and Death in Secular Society: A Dutch Survey Study’, in: *Archive for the Psychology of Religion* 32(3): 363-373.

¹⁶ Kronjee, G. en M. Lampert, (2006), ‘Leefstijlen en zingeving’, in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie* (Amsterdam, 2006), pp. 171-208.

vraagstelling niet minder interessant is, namelijk degenen die wetenschap en technologie omarmen als de enig mogelijke weg naar onsterfelijkheid.

3. Protestanten, katholieken en onkerkelijken over dood en onsterfelijkheid

3.1. Inleiding

Protestanten en katholieken aanvaardden sommige van de vertrouwde christelijke noties en doctrines, met name die van de wederopstanding van het lichaam, al lang niet meer unaniem.¹⁷ Een meerderheid van hen gelooft nog wel in het bestaan van de hemel (respectievelijk 62 en 50 procent), wat uiteraard veel meer is dan onder buitenkerkelijke Nederlanders (17 procent). Het geloof in het bestaan van de ziel vertoont opmerkelijk genoeg een heel ander patroon: dit komt onder buitenkerkelijken niet minder vaak maar zelfs vaker voor dan onder kerkelijken. Waar onder protestanten en katholieken respectievelijk 55 en 63 procent gelooft in het bestaan van de ziel, bedraagt dit percentage onder buitenkerkelijken maar liefst 71. Hoe valt dit opmerkelijke voortbestaan van het geloof in de ziel, die centrale notie in christelijke ideeën over onsterfelijkheid en eeuwig leven, in onkerkelijke kringen te begrijpen? Welke rol speelt de notie van de ziel in hedendaagse niet-christelijke articulaties van het geloof in onsterfelijkheid?

3.2. Drie hedendaagse concepties van onsterfelijkheid

Het voortbestaan van het geloof in de ziel onder buitenkerkelijken wijst er op dat noties als 'ziel' en 'onsterfelijkheid' niet langer voor iedereen de connotatie hebben die ze vanouds in de christelijke traditie hebben. Die vertrouwde connotatie van een letterlijk voortbestaan na de dood treft men heden ten dage nog het vaakst aan in protestantse kringen. Dit geldt niet alleen voor Nederland, maar ook voor de Verenigde Staten¹⁸ en het komt tevens tot uitdrukking in het feit dat protestanten minder vaak dan katholieken kiezen voor andere dan traditioneel-christelijke uitvaartplechtigheden.¹⁹

Deze traditionele *christelijk-transcendente* conceptie van onsterfelijkheid, waarin de ziel dus letterlijk voortleeft in een andere wereld, bestaat inmiddels in Nederland echter zij aan zij met een *symbolisch-sociale* conceptie. Het gaat bij deze laatste niet om een letterlijke, transcendente voorstelling van een leven na de dood, maar om een symbolisch en sociaal voortleven van de ziel van de overledene in de gedachten, herinneringen en harten van de nabestaanden die hem of haar dierbaar waren.²⁰ Men houdt daarbij de

¹⁷ De Jong en Kregting, *Ode*; Christopher T. Burris en Keehan Baily, (2009), 'What Lies Beyond: Theory and Measurement of Afterdeath Beliefs', in: *International Journal for the Psychology of Religion* 19(3): 173-186.

¹⁸ Burris en Bailey, 'Beyond'.

¹⁹ Thomas Quartier, *Bridging the Gaps: An Empirical Study on Roman Catholic Funeral Rites* (Münster, 2007).

²⁰ Robert Jay Lifton, *The Life of the Self: Toward a New Psychology* (New York, 1976); Joanna Wojtkowiak en Bastiaan Rutjens, (2011), 'The Postself and Terror Management

herinnering aan de gestorvene levend door hiervoor in huis speciale plaatsen in te richten. Inmiddels beschikt een derde deel van alle Nederlanders, en daarbij gaat het zowel om onkerkelijken als om kerkelijken, over zo'n plek in huis die is ingericht ter nagedachtenis aan overleden dierbaren.²¹ Meestal creëert men zo'n plek door het plaatsen van één of meer foto's van de overledene, alsmede kaarsen en bloemen, maar soms worden hieraan ook voorwerpen toegevoegd die aan hem of haar hebben toebehoord. Men omgeeft deze herdenkingsplaatsen met meer of minder uitgebreide, maar immer sterk gepersonaliseerde rouw- en herdenkingsrituelen. Vaak zijn deze eenvoudig en strikt symbolisch, zoals het branden van kaarsjes of het verversen van de bloemen, maar desondanks ervaart meer dan de helft van degenen met zo'n thuisgedenkplek hierbij de aanwezigheid van de overledene. Dergelijke ervaringen motiveren vervolgens tot de instandhouding van de gedenkplek en de rituelen, net zoals deze laatste op hun beurt het oproepen van de ervaring van de aanwezigheid van de overleden dierbare faciliteren.

Natuurlijk dragen velen ook zelf het nodige bij aan het bewerkstelligen van hun symbolisch-sociale onsterfelijkheid. Zij doen dat bijvoorbeeld door het documenteren van hun leven aan de hand van foto's, brieven en dagboeken, die het straks de nabestaanden gemakkelijker zullen maken de overledene in hun gedachten, herinneringen en harten te laten voortleven. Voor schrijvers, muzikanten, regisseurs en kunstenaars is het vanouds een troostrijke gedachte dat hun gedachtewereld in de vorm van een rijtje boeken, een stapel vinyl of filmblikken, een serie schilderijen, foto's of beeldhouwwerken, of tegenwoordig ook op digitale informatiedragers voortleeft wanneer zij er straks zelf niet meer zullen zijn. De nieuwe media faciliteren en democratiseren het op deze wijze bijdragen aan de eigen onsterfelijkheid en hoewel onderzoek hiernaar ons verder niet bekend is, worden persoonlijke websites en *Hyves*- of *Facebook*pagina's vandaag de dag wellicht mede opgetuigd om te kunnen voortleven op het wereldwijde web.

Naast een *christelijk-transcendente* en een *symbolisch-sociale* conceptie van onsterfelijkheid kan ten slotte ook nog een *immanent-transcendente* variant worden onderscheiden. Hierbij is geen sprake van een hemel, ziel of geest, en dus evenmin van een overgang naar een andere wereld, maar van een overstijgen van de grenzen van het eigen zelf,²² vergelijkbaar met wat Hans Joas 'self-transcendence' noemt.²³ De overledene leeft hier dus niet voort in een andere wereld, maar desondanks is sprake van meer dan slechts herinneringen aan de overledene, omdat de gestorvene zich wel degelijk 'ergens', op een welbepaalde fysieke plaats, bevindt. Een voorbeeld hiervan is een vrouw die voor haar eigen uitvaart een gedicht achterliet, waarin zij uitlegde niet begraven, maar gecremeerd en verstrooid te willen worden, zodat haar nabestaanden in de wind konden gaan lopen

Theory: Reflecting on After-death Identity Buffers Existential Threat', *International Journal for the Psychology of Religion* 21 (in druk).

²¹ Joanna Wojtkowiak en Eric Venbrux, (2009), 'From Soul to Postself: Home Memorials in the Netherlands', *Mortality* 14(2): 147-158.

²² Hubert Knoblauch, *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (Frankfurt, 2009).

²³ Hans Joas, *Do We Need Religion? On the Experience of Self-transcendence* (Londen, 2008), p. 7.

wanneer zij haar misten en zij hun wangen kon strelen. Zo'n notie van 'voortleven in de wind' gaat een stap verder dan een symbolisch-sociale formulering als 'jullie kunnen mij herinneren in de wind'.

3.3. *Individualisering van (on)sterfelijkheid*

Het opmerkelijke voortbestaan van het geloof in de ziel onder onkerkelijken kan kortom worden begrepen uit de verspreiding van een sociale conceptie van onsterfelijkheid, die aanzienlijk van de vertrouwde christelijk-transcendente verschilt. De ziel is binnen deze sociale conceptie van onsterfelijkheid immers niet langer letterlijk onsterfelijk en leeft dus niet langer letterlijk voort in een andere wereld, maar leeft voort in de geesten of harten van dierbare nabestaanden die hun herinneringen aan de overledene liefdevol koesteren en actief in stand houden. Doordat de notie van de ziel hierbij van de christelijke notie van de hemel is ontkoppeld, is hier sprake van een individualisering van de omgang met dood en onsterfelijkheid. Eschatologisch beschouwd staat de hemel voor een voor iedereen gelijk hiernamaals, terwijl de ziel – die allerindividueelste en onvervreembare kern van wie iemand 'in wezen' is, die als zodanig juist tot uitdrukking brengt hoezeer iemand verschilt van alle anderen – hier juist verwijst naar een strikt persoonlijke en geïndividualiseerde conceptie van onsterfelijkheid.²⁴

Wij zien deze individualisering van de omgang met dood en onsterfelijkheid niet alleen terug bij buitenkerkelijken, maar ook bij protestanten en katholieken; en niet alleen in het grote belang van persoonlijke zingeving aan crisismomenten rond ziekte en dood, maar ook in uitvaartrituelen, die tegenwoordig sterk de nadruk leggen op de persoonlijke identiteit van de overledene en de viering van het door hem of haar geleefde leven.²⁵ Het is tegenwoordig dan ook niet eenvoudig meer om kerkelijke uitvaarten te onderscheiden van onkerkelijke. Dat komt enerzijds doordat gelovigen in liberale gemeenten tegenwoordig vergaand mogen meebeslissen over de inrichting van de uitvaartdienst en anderzijds doordat velen, hoewel geen trouwe kerkbezoekers, toch opteren voor een kerkelijke uitvaart.

4. Nieuwe spirituelen: reïncarnatie

De veranderingen in het religieuze landschap in de afgelopen halve eeuw blijven echter niet beperkt tot de leegloop van de christelijke kerken, de afname van de christelijke religiositeit of de veranderende omgang met het christelijke erfgoed. In dezelfde periode waarin deze veranderingen plaatsgrepen heeft in Nederland en andere (vooral vanouds protestantse Noordwest-Europese) landen namelijk ook een alternatieve voorstelling van

²⁴ Thomas Quartier, 'Eschatology', in: Clifton D. Bryant en Dennis L. Peck (red.), *Encyclopedia of Death and the Human Experience* (Los Angeles, 2009), pp. 416-420.

²⁵ Wojtkowiak et al., 'Meaning'; Edwin Shneidman, *A Commonsense Book of Death: Reflections at Ninety of a Lifelong Thanatologist* (Lanham, 2008).

het sacrale ingang gevonden.²⁶ Het gaat hierbij om een wending in de richting van het hierboven reeds genoemde ‘oosterse’ religieuze model, dat zoals gezegd schril contrasteert met het ‘westerse’.²⁷

In dit oosterse model stelt men zich het sacrale namelijk niet voor als een persoonlijke God die de wereld heeft geschapen, maar als een ‘macht’, ‘kracht’, ‘stroom’ of ‘energie’ die in de wereld zelf aanwezig is en die als zodanig ‘alles’ doortrekt en verbindt. Het sacrale is in dit model dus niet *transcendent*, maar *immanent*: het maakt deel uit van de wereld zelf en is daar overal te vinden: in andere mensen, in de natuur en ook in de kosmos als geheel. Waar christelijke religie wordt gekenmerkt door een radicale scheiding tussen mens en God, daar is de mens in dit model onderdeel van een goddelijke wereld en dus in essentie zelf ook goddelijk. Daarmee is dit model niet *dualistisch*, maar *monistisch*: het kent slechts één werkelijkheid waarin alles met alles verbonden is. Wie een goed leven wil leiden, zo houdt dit oosterse model voor, moet leven in harmonie met de alomtegenwoordige macht, kracht of energie die zorg draagt voor deze verbinding. Bij het bewerkstelligen van de persoonlijke verbinding met dit alles nemen meditatieve praktijken en persoonlijke spirituele ervaringen hierbij vanzelfsprekend de plaats in van het gehoorzamen van in heilige boeken vastgelegde gedragsregels.²⁸

Hoewel het ‘tellen der neuzen’ hier geen sinecure is, maakt recent survey-onderzoek duidelijk dat in 2006 slechts 14 procent van de Nederlandse bevolking zichzelf als atheïst beschouwde, terwijl slechts 24 procent geloofde in ‘een God die zich met ieder mens persoonlijk bezig houdt’. Een veel grotere groep van 36 procent gaf aan dat ‘er iets als een hogere macht of kracht moet zijn die het leven beheerst’.²⁹ Hoewel deze groeiende groep ‘nieuwe spirituelen’ tot voor kort betrekkelijk geringe serieuze wetenschappelijke aandacht kreeg en in de media nog steeds dikwijls wordt weggezet als vage ‘ietsisten’, ontwaren sommigen inmiddels een ‘spirituele revolutie’³⁰ of ‘hertovering van de wereld’,³¹ die in de woorden van de Britse cultuursocioloog Colin Campbell neerkomt op niets meer

²⁶ Paul Heelas, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski en Karin Tusting, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Oxford, 2005); Dick Houtman en Stef Aupers, (2007), ‘The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000’, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3): 305-320; Dick Houtman en Peter Mascini, (2002), ‘Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands’, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3): 455-473.
²⁷ Campbell, *Easternization*.

²⁸ Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralisation of Modernity* (Oxford, 1996); Stef Aupers en Dick Houtman, ‘Hoofdstuk 10. New Age: Post-Christelijke religie in het gesecculariseerde westen’, in: Meerten ter Borg, Erik Borgman, Marjo Buitelaar, Yme Kuiper en Rob Plum (red.), *Handboek religie in Nederland: Perspectief – overzicht – debat* (Zoetermeer, 2008), pp. 282-300.

²⁹ Bernts, Dekker en De Hart, *God*, p. 133.

³⁰ Heelas et al., *Spiritual*.

³¹ Christopher Partridge, *The Re-enchantment of the West (Volume 1): Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, Occulture* (Londen, 2004).

of minder dan een 'easternization of the West' – een overgang van westers dualisme naar oosters monisme.³²

In samenhang met deze overgang heeft in het westen ook een alternatieve conceptie van onsterfelijkheid ingang gevonden, die van oorsprong deel uitmaakt van het hindoeïsme en boeddhisme: reïncarnatie of 'zielsverhuizing'. Hierbij verhuist met het sterven de 'ziel', 'geest' of 'goddelijke vonk' – afhankelijk van het spirituele vocabulaire dat men hanteert – naar een nieuw lichaam om daar het leven voort te zetten. Steeds meer Nederlanders en andere westerlingen geloven hierin. Afhankelijk van het onderzoek dat men wil geloven, ligt in Nederland het percentage inmiddels ergens tussen de tien en twintig procent³³ en afgaande op de gegevens van het *European Values Survey 2008* ligt in sommige andere westerse landen het percentage zelfs nog hoger.³⁴

Er moet overigens wel worden aangetekend dat het westerse geloof in reïncarnatie aanzienlijk verschilt van dat in het oosten. Toen dit van oorsprong oosterse gedachtegoed in de tweede helft van de negentiende eeuw in het westen werd geïmporteerd, werd het namelijk uit zijn oorspronkelijke context gelicht en inhoudelijk aangepast aan de westerse cultuur. Helena Petrowna Blavatsky, in 1875 grondlegger van de theosofische beweging en sindsdien één van de sleutelfiguren in de westerse spirituele traditie, speelde in dit proces een prominente rol. In tegenstelling tot het hindoeïsme – waarin de verhuizing van de ziel een oneindig, willekeurig en zinloos proces is – stelde Blavatsky dat de ziel (of 'atman') streeft naar vervolmaking. Aangedreven door de wetten van het karma, zo stelde zij, leert men tijdens het leven van de fouten die men maakt, zodat iedere nieuwe incarnatie een stap naar een hogere trede op een spirituele ladder naar ultieme Verlichting behelst. Hiermee veranderde de deterministische en cyclische hindoeïstische conceptie van reïncarnatie als een eeuwig en zinloos voortdraaiend rad van geboorte en wedergeboorte in een optimistisch, evolutionistisch perspectief, waarin moderne idealen van groei, progressie en vooruitgang luid en duidelijk doorklinken.³⁵

Sterven is vanuit dit westerse perspectief op reïncarnatie dus niet simpelweg het begin van een *nieuw* leven, maar vooral ook van een *beter* leven. De notie dat persoonlijke groei na dit leven niet ophoudt maar zich in een volgend leven voorziet, is een centraal thema binnen het westerse discours over reïncarnatie geworden. Degenen die er in geloven gaan er zelfs vaak vanuit dat de ziel, ontdaan van het lichaam, in staat is om zelf het geslacht, de huidskleur, de ouders en het geboorteland te kiezen, om aldus die levenslessen te kunnen leren die nodig zijn om optimaal verder te kunnen groeien. Het behoeft geen betoog dat dergelijke democratische en radicaal individualistische interpretaties van reïncarnatie in een traditionele Aziatische context niet voorkomen en daar ook geen maatschappelijk draagvlak hebben. Deze interpretaties zijn slechts betekenisvol in een

³² Campbell, *Easternization*.

³³ Zie bijvoorbeeld: Bernts et al., *God*, p. 218.

³⁴ <http://www.europeanvaluesstudy.eu/evs/surveys/survey-2008.html>

³⁵ Olav Hammer, *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* (Leiden, 2001); Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden, 1996).

westerse context, waarbinnen culturele waarden als zelfbeschikking, persoonlijke vrijheid en grenzeloze progressie collectief worden omarmd.

De obsessie met de mogelijkheid van zielsverhuizing en onsterfelijkheid onder nieuwe spirituelen gaat gepaard met het inzetten van de wetenschap om 'harde bewijzen' te vinden voor bijvoorbeeld bijna-doodervaringen, waarbij mensen contact menen te hebben gehad met gene zijde. Een recent en veel besproken voorbeeld is het boek *Eindeloos bewustzijn. Een wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring* van de Nederlandse cardioloog Pim van Lommel, waarin hij zich naar eigen zeggen baseert op jarenlange medische praktijk en empirisch onderzoek.³⁶ De wetenschap speelt echter niet slechts een rol bij de legitimatie of 'onderbouwing' van een metafysisch geloof in een hiernamaals, maar doet dat zelfs als een radicaal seculiere en op zichzelf staande route naar onsterfelijkheid.

5. Transhumanisme: het eeuwige leven maakbaar?

Wij hebben twee van de drie dromen van de alchemisten weten te realiseren: we hebben de elementen veranderd en leren vliegen. Nu de onsterfelijkheid nog (Max More).³⁷

Al tenminste sinds de negentiende eeuw heeft de wetenschap zich gepositioneerd tegenover de religie en de wetenschapsgeschiedenis toont dan ook vele voorbeelden van wetenschappers die religie hebben begrepen als iets problematisch. Zo was Max Weber – wij kwamen zijn naam in het voorgaande al tegen – weliswaar geobsedeerd door de wetenschappelijke studie van religie, maar meende hij desondanks – of beter: juist daardoor – dat religieuze en metafysische claims uit de wetenschap dienden te worden uitgebannen, eenvoudigweg omdat ze niet wetenschappelijk bewijsbaar zijn. Sigmund Freud ging nog veel verder en stelde religieuze denkbeelden gelijk aan infantiele wensdromen die worden verward met de werkelijkheid. De wetenschap maakte dergelijke neurotische gedachtekronkels volgens hem zowel onmogelijk als overbodig. 'In de wetenschappelijke wereldbeschouwing,' zo stelt hij, 'is geen plaats meer voor de almacht van de mens; hij is voor zijn nietigheid uitgekomen en heeft zich gelaten aan de dood alsmede aan alle andere onvermijdelijkheden van de natuur onderworpen'.³⁸ Dat een dergelijk antireligieus sentiment binnen de wetenschap nog steeds springlevend is, blijkt

³⁶ Pim van Lommel, *Eindeloos bewustzijn. Een wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring* (Baarn, 2006).

³⁷ Max More, *On Becoming Posthuman* [<http://www.maxmore.com/becoming.htm>].

³⁸ Sigmund Freud, 'Totem en taboe', in: Wilfred Oranje (red.), *Sigmund Freud: Beschouwingen over cultuur* (Amsterdam, 1999 [1912-1913]), p. 122.

bijvoorbeeld uit het invloedrijke boek *The God Delusion*, waarin de Britse bioloog Richard Dawkins het atheïsme als het enige ware geloof uitvent.³⁹

Wetenschap dient zich derhalve verre te houden van metafysische claims (Weber) of moet deze zelfs actief ontmaskeren als ‘illusies’, ‘neuroses’ (Freud) of ‘misvattingen’ (Dawkins). Daarmee lijkt onsterfelijkheid weliswaar het exclusieve terrein van de religie. Niets is minder waar. Ook de wetenschap heeft zich volop met de onsterfelijkheid beziggehouden en doet dat in geseclariseerde westerse samenlevingen zelfs meer dan ooit. In de alledaagse onderzoekspraktijk wordt de wetenschapsbeoefening namelijk niet zelden gemotiveerd door magische denkbeelden en religieuze idealen, waarbij het overkomen van de menselijke onsterfelijkheid een vooraanstaande plaats inneemt.⁴⁰ Dat begon eigenlijk al in de zestiende eeuw, toen Francis Bacon in *New Atlantis* (1626) verhaalde over de belofte van de terugkeer naar het paradijs en ‘het herstel van de Adamitische volmaaktheid’, door hem opgevat als een in de toekomst met wetenschap en techniek te creëren omgeving op aarde, waar menselijk lijden en de dood tot het verleden zouden behoren.⁴¹

Dergelijke ideeën vormen niet simpelweg een opmerkelijke religieuze ondertoon in de wetenschapsgeschiedenis, maar lijken prominenter aanwezig dan ooit nu wetenschappelijke ontwikkelingen en doorbraken op de terreinen van genetica, neurobiologie, cognitieve psychologie, plastische chirurgie, informatiewetenschappen, cybernetica, kunstmatige intelligentie, nanotechnologie en robotica de gedachte voeden dat de mens oneindig maakbaar is.⁴² In sommige kringen begrijpt men onsterfelijkheid zelfs niet langer als een religieuze wensdroom, maar als een technische mogelijkheid die dankzij wetenschappelijke kennis in de toekomst in te lossen is. Dit geldt bij uitstek voor ‘transhumanisten’, die wetenschappelijk onderzoeker, ICT-expert, *science-fiction*-schrijver of utopisch atheïst kunnen zijn, maar vaak meerdere van deze rollen in één en dezelfde persoon verenigen. Deze transhumanisten weigeren zich neer te leggen bij de onvermijdelijkheid van de dood en zoeken verlossing in wetenschap en technologie.⁴³ ‘Om de mogelijkheid [van een leven na de dood] te aanvaarden,’ zo stelt bijvoorbeeld robotdeskundige en transhumanistische goeroe Hans Moravec, ‘is het niet nodig om een

³⁹ Richard Dawkins, *The God Delusion* (Londen, 2006). Zie ook: Egbert Ribberink en Dick Houtman, (2011), “‘Te ongelovig om atheïst te zijn’: Over de-privatisering van ongelof”, in: *Religie & Samenleving* 5(3): 209-226.

⁴⁰ Erik Davis, *TechGnosis: Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information* (Londen, 1998); David Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York, 1997).

⁴¹ Noble, *Religion*.

⁴² Kocku von Stuckrad, ‘*Zo zijn we niet getrouwd*’: *Religie, natuurwetenschap en de radicalisering van de moderniteit*, oratie Rijksuniversiteit Groningen, 16 maart 2010 [<http://www.rug.nl/ggw/nieuws/100316OratieStuckrad.pdf>].

⁴³ Stef Aupers, *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie* (Amsterdam, 2004); Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York, 2002); Jos Mul, *Cyberspace Odyssee* (Kampen, 2002).

mystieke of religieuze houding aan te nemen'⁴⁴. En computerspecialist, uitvinder en futurist Ray Kurzweil voorspelt: 'Tegen het einde van de eenentwintigste eeuw zal sterfelijkheid niet eens meer bestaan.'⁴⁵

Moravec, Kurzweil en anderen zijn evenzeer wetenschappelijke specialisten als sleutelfiguren in het transhumanistische milieu waarbinnen wordt gewerkt aan scenario's om langs technische weg de mogelijkheid van onsterfelijkheid tot stand te brengen. Het gaat hierbij in de eerste plaats om scenario's waarin de aanpassing, correctie en verbetering van het menselijk lichaam centraal staat. Men kan daarbij bijvoorbeeld denken aan het inbouwen van kunstmatige organen, het aannemen van een kunstmatige huid of het in de hersenen implanteren van computerchips. De mens verandert hierdoor in een *cyborg*, een welhaast onoverwinnelijk wezen dat de grenzen tussen natuur en cultuur, machine en organisme tart en problematiseert.⁴⁶ Maar er zijn ook scenario's waarin 'cryonica' (Engels: 'cryonics') de hoofdrol speelt en waarin de wederopstanding van het lichaam in de toekomst, na kort na de dood te zijn ingevroren, wordt beschouwd als een realistische mogelijkheid.

Ten slotte zijn er scenario's waarin het natuurlijke lichaam (in transhumanistische kringen dikwijls denigrerend aangeduid als 'het vlees' of 'lichaam 1.0') geheel wordt vervangen door digitale computertechnologie. Het idee daarbij is dat wij in de nabije toekomst vlak voor het overlijden ons gehele bewustzijn kunnen *uploaden*, waardoor wij ontdaan van ons fysieke lichaam in principe oneindig kunnen voortleven binnen een computernetwerk of als 'vrije informatie' op het internet. Het te *uploaden* bewustzijn wordt hierbij uiteraard niet in de eerste plaats als 'ziel' of 'geest' geïnterpreteerd, maar als een geheel van informatiepatronen in de hersenen dat als zodanig, net als alle andere informatie, simpelweg kan worden opgeslagen en verplaatst. Zoals de *Society of Universal Immortality* het op haar website formuleert: 'Wij accepteren de bovennatuurlijke conceptie van de ziel niet, en hanteren in plaats daarvan een rationele, wetenschappelijke definitie van wat onze ziel behelst (...). Wij geloven dat de kenmerkende essentie of 'ziel' van een individueel persoon kan worden beschouwd als bestaand uit informatie.'⁴⁷ Dit transhumanistische scenario biedt kortom een extreem geseclariseerde variant van reïncarnatie of zielsverhuizing, waarmee het transhumanisme bij uitstek demonstreert dat zelfs in atheïstische kringen met een radicaal wetenschappelijk, materialistisch wereldbeeld wordt gezocht naar mogelijkheden om te ontsnappen aan de ogenschijnlijke onvermijdelijkheid van de dood.

⁴⁴ Hans Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence* (Cambridge, Londen, 1988), p. 4.

⁴⁵ Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (New York, 1999), p. 128).

⁴⁶ Donna Haraway, 'A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s', in: David Trend (red.), *Reading Digital Culture* (Oxford, 2001 [1985]), pp. 28-37.

⁴⁷ <http://www.universalmortality.org/whoweare.htm>

6. Onsterfelijke onsterfelijkheid?

Het geloof dat de dood het definitieve einde is trekt in een geseclariseerde samenleving als de Nederlandse minder volle zalen dan men zou vermoeden; dat komt zoals wij hebben gezien omdat het geenszins exclusief verbonden is aan de christelijke religie. Daarmee heeft de vlucht voor de dood de neergang van de christelijke religie in de afgelopen halve eeuw overleefd en is wellicht het geloof in onsterfelijkheid zelf onsterfelijk. Wij willen daarover verder niet speculeren, maar vatten de uiteenlopende manieren waarop men in niet-christelijke kringen vorm geeft aan de vlucht voor de dood nog eens kort samen.

In niet-kerkelijke kringen is de vertrouwde christelijk-transcendente notie van onsterfelijkheid vervangen door een symbolisch-sociale variant, waarin de overledene op actieve wijze een plaats krijgt toebedeeld in de harten en herinneringen van degenen die hem of haar dierbaar waren. Daarnaast heeft in samenhang met de verspreiding van het 'oosterse' spirituele model in westerse landen als Nederland inmiddels ook een westerse variant van het geloof in reïncarnatie ingang gevonden. Zelfs de wetenschap, die zich in het westen vanouds tegenover de religie heeft geïncarneerd, laat zich niet onbetuigd in de van oudsher religieuze jacht op eeuwig leven. Natuurlijk bezien de meeste biologen en medische wetenschappers de transhumanistische droom van het eeuwige leven met een mengeling van argwaan en kromme tenen, maar dat laat onverlet dat deze droom weinig anders behelst dan een radicalisering van de ambities die ook ten grondslag liggen aan hun eigen wetenschappelijke werk.

De dood, de wens eraan te ontvluchten en het verlangen naar onsterfelijkheid blijven kortom ook in een verregaand geseclariseerde samenleving als de Nederlandse onverminderd aanwezig. De grote waarde die aan onsterfelijkheid wordt gehecht komt welbeschouwd nog het beste tot uitdrukking in het transhumanisme en de door wetenschap en technologie geplaveide weg naar het eeuwige leven die het ons voorspiegelt. Het transhumanisme is immers bereid om voor onsterfelijkheid de hoogste denkbare prijs te betalen: die van onze menselijkheid.