

## DURKHEIMS BEGRIPPENPAAR 'SACRE/PROFANE'

1.

Hoewel religie aanvankelijk in de sociale wetenschappen alle aandacht kreeg, is de accumulatie in theorievorming hier veel minder dan op andere gebieden. De sociale wetenschap van de religie is nog grotendeels geschiedenis van de theorieën sinds Max Müller en Tylor. Herdrukken van en bloemlezingen uit de klassieke werken vormen een groot deel van wat thans over het onderwerp verschijnt; en dat is begrijpelijk, want ondanks de overvloed van intelligent commentaar zijn zij nog niet echt verwerkt: we weten dat die klassieken verouderd zijn, maar een moderne algemene theorie die ze bevredigend vervangt, ontbreekt.

Enige verklaringen zijn daarvoor wel te vinden. Het verschijnsel is inderdaad zeer weerbarstig. Erger is dat de oude theoretici er niet in geslaagd zijn een methode te ontwerpen voor verantwoorde empirische analyse van religie. De weinige categorieën die we hebben zijn grof en inkoherent; gebruikelijke uitspraken als 'dit aspect van de religie draagt bij tot dat en dat' zijn slagen in de lucht. Dat ligt niet alleen aan de religietheorie; de kwestie is vooral dat de wijze waarop wij de sociale wetenschappen beoefenen de mogelijkheid veronderstelt van een algemene theorie van mens en maatschappij, maar zo'n theorie bestaat niet en weinigen schijnen ernaar te streven. Religieonderzoek schijnt verder het mensbeeld van de onderzoeker zelf in het geding te brengen; voor zeer vele sociale-wetenschappers echter sluit religie onderzoeken niet aan bij hun existentiële belangstelling, het krijgt het odium van exotisme. In onze cultuur wordt religie primair beschouwd als individueel verschijnsel; de sociaal-wetenschappelijke aanpak in termen van 'geïstitutioneerde groepsverschijnselen', 'normatieve integratie' etc. (waarbij de individuele component onder tafel verdwijnt) heeft zich geïsoleerd, vooral ook t.o.v. andere wetenschappen die zich (meer individualistisch en aprioristisch ook) met religie bezig houden. Tot voor kort was er buiten de universiteit geen markt voor sociaal-wetenschappelijke inzichten over religie.

Het denken in instituties en groepen heeft zeer veel te danken gehad aan de ontdekking van het sociale aspect van religie (Fustel de Coulanges, Robertson-Smith, Durkheim). De belangstelling voor 'non-groups' (Boissevain) maakt een eind aan de overdrijving waartoe de op zich waardevolle aanpak leidde. Het individu krijgt weer de plaats die arge-loze eerstejaars er altijd al aan toedachten; maar nu op goede gronden. We kunnen ons niet meer veilig beroepen op 'maatschappij', 'cultuur', 'functie': er is een analytisch kader nodig dat ('verstehend') uitgaat van de kognities en motivaties van het individu. De analyse van interactiepatronen komt in dit opzicht wel van de grond, maar voor religie is de stap moeilijker.

Pogend het religieonderzoek uit het slop te halen begint Geertz met de balans op te maken van 'inevitable starting-points': 'Durkheim's discussion of the sacred, Weber's Verstehenden methodology, Freud's parallel between personal rituals and collective ones, and Malinowski's exploration of the distinction between religion and common sense.' Geertz' waardevol betoog laat ik rusten; de vraag die ik wil beantwoorden is of inderdaad Durkheims begrippenpaar 'sacré/profane' (met alle noties die hij eraan verbond) bruikbaar is in een moderne theorie over religie. Geertz staat in zijn waardering niet alleen: Parsons acht het begrippenpaar een van de belangrijkste punten in Durkheims bijdrage; zelfs Malinowski hanteert het zonder kritiek, al wijst hij Durkheim verder af; Warner kon het doeritueel bij de Murngin er zinvol mee interpreteren; de meeste handboeken nemen het zonder meer op. Maar daarnaast is er sinds de publikatie van Les formes élémentaires de la vie religieuse (1912), waarin het het uitvoerigst is uitgewerkt, ook veel kritiek geuit.

2.

Les formes élémentaires gaat niet alleen over religie. Het kernprobleem is, nog algemener, 'hoe kan een maatschappij bestaan', en Durkheims antwoord is het volgende:

Objekten kunnen sakraal worden (en omgeven met kollektieve ideeën en riten) doordat zij symbolisch verwijzen naar een morele en fysieke macht die aan het individu te boven gaat

en als zodanig respekt afdwingt; zo brengen zij het individu tot houdingen en aktie waarin individuele, utilitaire motieven plaats maken voor non-rationele, religieuze - d.w.z. kollektieve, want dat moreel en fysiek superieure is de maatschappij, voor de participant onherkenbaar vermomd in min of meer autonoom geworden symbolen. Vanwege de voortdurende spanning tussen individuele en kollektieve motieven in een mens moet de onderschikking van het individu telkens door riten worden hernieuwd.

De sociale wetenschappen hebben nog geen ander, bevredigend, antwoord gegeven, maar dat van Durkheim is onaanvaardbaar, om de volgende redenen:

#### a. methode.

Het is niet dat hij zocht naar onkenbare oervormen: zijn 'élémentaire' is vooral 'overal aanwijsbare basisvorm'. Zo kon hij over maatschappijen religie in het algemeen spreken en een Australisch voorbeeld nemen - revolutionaire gelijkberechtiging van de 'wilden', waarvoor men zijn evolutionisme, en de paar keer dat de 'mentalité primitive' toch op de proppen komt, graag vergeeft. Het boek draagt nog meer sporen van zijn tijd: clan-totemisme, primaat van het moederrecht, enz.; en het etnografisch materiaal kon Durkheim niet verbeteren. Veel zwaarder weegt dat hij ondanks zijn aandacht voor definiëring en toetsing voortdurend uitgaat van onbewezen stellingen, ad-hoc-verklaringen aanvoert en vele cirkelredeneringen hanteert. Een mooi voorbeeld is de bestrijding van Müllers theorie met geen ander wapen dan Durkheims eigen (uiteraard arbitraire) religiedefinitie.

#### b. individu en maatschappij.

Voor zichzelf was Durkheim overtuigd van de goddelijkheid van de groep; vandaar de sociologistische konklusies. Parsons ontmaskerde het schijnprobleem: er bestaat tussen individu en maatschappij helemaal geen absolute tegenstelling, want zij behoren niet tot dezelfde categorie, niemand heeft ooit een maatschappij gezien. Exit Durkheim, denk je dan, maar het merkwaardigste is dat er zeker ook 'verstehende' elementen zijn. Het is niet alleen de maatschappij die regeert, zij kan de leden (en als god: de aanbidders) niet missen. 'La société ne peut exister que dans les consciences individuelles et par elles.' Dit is

wel iets anders dan, in de Règles (1897), de sociale feiten, die bestaan in 'des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui.' Meestal vergeet men deze ontwikkeling in Durkheims denken; en Les formes élémentaires was geen eindpunt, de 'verstehende' elementen werden niet in de theorie geïnterpreteerd, in de handzame tegenstelling individu/maatschappij bleef Durkheims werk steken.

Handhaving van het begrippenpaar heeft dus in ieder geval niet het voordeel dat het voorziet in een complete theorie over religie. Zeker niet wanneer men nagaat wat voor Durkheim 'sacré/profane' allemaal inhield. Ik moet volstaan met een grove samenvatting:

'Sacré/profane' wordt door Durkheim geïntroduceerd als analytisch gereedschap, maar volgens hem zijn het ook universele inheemse categorieën (als zodanig in de verbale cultuur van ieder volk waarneembaar). Essentieel is dat er (zowel voor materiële als voor ideële zaken) tussen 'sacré' en 'profane' een absoluut onderscheid bestaat ('hétérogénéité'). Het profane moet daarom het sakrale mijden, of assimileren (bijv. door initiatie). Zo kan religie gedefiniëerd worden als 'un système solidaire de croyances et pratiques relatives à des choses sacrées, c.-à-d. séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent.' De maatschappij bepaalt of iets sakraal is, dat vloeit niet voort uit intrinsieke eigenschappen. Wat sakraal is is voorwerp van absoluut respekt, dat teruggaat op de macht van de maatschappij over ons; iets boezemt ons respekt in 'quand la représentation qui l'exprime dans les consciences est douée d'une telle force que, automatiquement, elle suscite ou inhibe des actes, abstraction faite de toute considération relative aux effets utiles ou nuisibles des uns ou des autres.' Doordat het sakrale louter een attribuut is gaat het over op alles wat ermee in contact komt ('contagiosité'); dat maakt het voor het profane gevaarlijk. Iets kan meer of minder sakraal zijn. Het sakrale heeft twee aspecten: positief en negatief ('ambiguité'), overeenkomend met wat konstruktief of destruktief is voor de maatschappij.

Methodologisch onaanvaardbaar is dat hier twee fasen voortdurend door elkaar heen spelen: de vorming van een begrip-penapparaat waarmee wij verschijnselen kunnen beschrijven als religieus, en het leggen van verbanden tussen de met deze begrippen geïdentificeerde verschijnselen. Overgang van de eerste naar de tweede fase eist operationalisatie. Durkheim levert daartoe de aanzetten wanneer hij de Aranda-religie introduceert en gedetailleerd aangeeft waarom de bromhouten, totemafbeeldingen, natuurlijke totems en mensen daarin sakraal mogen heten: taalkundige argumenten, allerlei verboden, hun rol in mythen en ceremonieën, de zorg waarmee zij omgeven worden, enz. Hij stelt zelfs de belangrijke (helaas niet geoperationaliseerde) hypothese op dat 'le nombre et l'importance des interdictions qui isolent une chose sacrée et la retirent de la circulation correspondent au degré de sainteté dont elle est investie.' De verwerking van het etnografisch materiaal volgens deze operationalisering is echter zeer impressionistisch; de verwarring van het begrippenpaar als wetenschappelijke en als inheemse categorie blijft een handikap; taal en normen (ook expliciete) zijn als operationalisaties niet bruikbaar, want zelf onderworpen aan de interpretatie (en de keuze) van de onderzoeker; mythen en ceremonieën zijn pas te onderkennen als de sfeer van het religieuze afgebakend is, en kunnen niet helpen 'sacré' te operationaliseren, als juist dat religie definiëert. Tenslotte: het is evident dat de konklusies van de tweede fase niet dwingend voortkomen uit de eerste, operationalisaties en empirie, maar uit Durkheims opvatting over individu en maatschappij (waarvan de absolute tegenstelling 'sacré/profane' eenvoudig de vertaling is). Blijft dus over: een wetenschappelijk begrippenpaar, niet bevredigend gedefiniëerd, en belast met allerlei eigenlijk ongetoetste hypothesen...

3.

Maar zo triest is het toch niet gesteld.

a. 'Uiterst respekt' en 'niet-utilitair gezichtspunt' staan in Durkheims beschouwingen over 'sacré' centraal. Bromhouten en totemvoorstellingen ('onnut', volgens wat onze wetenschap inmiddels aan causale relaties onderkent en

ontkent) acht hij dan ook sakraler dan de natuurlijke totems. Dit is de basis van zijn theorie over het religieuze symbool, samen te vatten als: 'La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectif. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré; mais tout objet peut jouer ce rôle.' De maatschappij als referent kunnen we wel vergeten. Verder bestreden Malinowski, Radcliffe-Brown, Worsley e.a. dat die keuze van symbolen inderdaad zo lukraak is; zij verklaren de ekologische elementen in de religieuze symboliek uit hun economisch belang. Dit is een stap terug naar de intrinsieke heiligheid waar Durkheim terecht vanaf wilde; de grote verscheidenheid van 'onnutte' symbolen wordt door hen niet verklaard; trouwens: als de ekologische elementen, naast andere, eenmaal tot de religie zijn toegelaten, worden zij daar het voorwerp van attitudes en gedrag die met 'uiterst respekt' en 'niet-utilitair' goed te beschrijven zijn, en waarin het economisch aspect als zodanig niet meer relevant is (een meesterlijke beschrijving levert Warner). Maar ook hun 'sakrale' aspect is in alle situaties niet even relevant. Naast de selectie van religieuze symbolen, kent religie een selectie die in het referentiekader van de participant situaties definiëert waarin de relevantie van utilitair (resp. niet-utilitair) aspect hoog of laag is (een continuüm dus, i.p.v. Durkheims absolute oppositie ook van de wetenschappelijke categorieën 'sacré/profane'). Analyse van de wijze waarop een bepaalde cultuur deze twee selectieprincipes heeft uitgewerkt, lijkt mij een vorm van religieonderzoek waarin het begrippenpaar toekomst heeft (evenals Durkheims symbooltheorie, mits ontdaan van sociologisme); al blijven de methodologische problemen ontstellend groot, en komen we met een simpele oppositie niet uit. (1)

b. Je kunt over religie spreken zonder definitie, iedereen weet toch wel zo'n beetje wat je bedoelt; maar de wetenschap komt zo niet verder. Kenmerkend voor de opleving ten aanzien van religie is de recente aandacht voor het definitieprobleem, vooral van Britse zijde. Tylor wordt in ere hersteld: 'religious beliefs are present when non-human agencies are propitiated on the human model' (Goody); 'I shall define "religion" as "an institution consisting of

culturally patterned interaction with culturally postulated super-human beings" (Spiro). Het geeft niet meer hoe Durkheim tot zijn definitie kwam; in die vorm is zij ook niet meer houdbaar. Maar het per se ontoetsbare 'non-human' of 'super-human' komt daarin tenminste niet voor. Spiro's omzichtigheid maakt het gebrek niet goed; nog afgezien van onpersoonlijke elementen in 'wat wij religie noemen'. Goody citeert Forde, Evans-Pritchard, Horton en Firth als medestanders, en hekelt o.a. de 'Verstehen'-aanpak, 'sacré/profane' (als universele inheemse categorieën), en de categorie 'respekt'. Toch geloof ik dat een herzien begrippenpaar als dat van Durkheim ook voor een definitie meer oplevert.

Er zijn dus mogelijkheden genoeg; ze uitwerken past niet in het kader van dit opstel.

Wim van Binsbergen, Amsterdam.

#### Noot (1):

Stanner uit drie bezwaren tegen het begrippenpaar: a. het is statisch en tijdloos; b. "profane" is te vaag: alles tussen "common" en "anti-sacred"; c. er is een derde categorie nodig ("mundane") voor t.a.v. de sakrale indifferente zaken, die in een rituele context op dezelfde manier ervaren blijven als in het leven van alledag. Toevoeging van het situationele aspekt kan a. en c. dadelijk ondervangen; b. berust m.i. op een misverstand (zwarte magie en profanatie zijn voor Durkheim niet "profane" maar "sacré", en van een "ambiguïté du profane" is nergens sprake). Overigens is Stanners artikel één van de beste over Durkheim.

#### Literatuur o.a.:

- Boissevain, J.F.: Netwerken en quasi-groepen, Assen 1968.  
Durkheim, E. : Les règles de la méthode sociologique, Parijs 1967 (1897).  
Les formes élémentaires de la vie religieuse, Parijs 1960 (1912).  
Geertz, C. : Religion as a cultural system; in: Banton, M., Anthropological approaches to the study of religion, Londen 1966.  
Goody, J. : Religion and ritual: the definitional problem; in: British Journal of Sociology, 1961, 12 p. 142-64.

- Spiro, M.E. : Religion: problems of definition and explanation; in: Banton, op. cit. pp. 85 - 126.  
Stanner, W.E.H. : Reflexions on Durkheim and aboriginal studies; in: Freedman, M.: Social Organization, Londen 1967 p. 217-40.  
Worsley, P.M. : Emile Durkheim's theory of knowledge; in: Sociological Review, 1956, p. 47-62.

---

#### Kanttekeningen.

Paus Paulus VI heeft gesproken, en hoe! Met Humanae Vitae is de knuppel in het hoenderhok geworpen. Tenslotte moet het welzijn en de vooruitgang der volkeren dan toch maar worden opgeofferd aan de continuïteit van het dogma. Terwijl verondersteld werd dat Johannes XXIII in voorzichtige bewoordingen kapitalistische uitbuiting had veroordeeld, blijkt nu dat de "methoden en middelen, welke men onwaardig zijn en die hun verklaring alleen maar kunnen vinden in een puur materialistische opvatting van de mens zelf en van zijn leven" de pil omschreven! Wij hopen dat Humanae Vitae voor theologen een zwaardere kluit zal betekenen dan voor ontwikkelingsdeskundigen.

---  
Kolonel Gowon heeft in principe toestemming gegeven tot het voeren van enkele Biafranen.  
---