

Enkele kanttekeningen bij Houtepens bijdrage

L. Laeyendecker

In zijn lezenswaardige bijdrage wil Houtepen, “vanuit theologisch perspectief, kritisch stilstaan bij het in de Nederlandse godsdienstsociologie vigerende religiebegrip”. Het gaat echter meer over godsbeelden dan over religie en minder over de Nederlandse dan over de internationale godsdienstsociologie. Ik wil op beide punten ingaan – voor méér is geen ruimte – en beginnen bij zijn uitspraken over de sociologie. De schets die hij daarvan geeft behoeft correctie en aanvulling. Daartoe het volgende.

De godsdienstsociologie begon volgens Houtepen als “onafhankelijk maar kerkvriendelijk sociografisch onderzoek ten dienste van kerkelijk beleid”. Dat klopt niet helemaal. Haar wortels liggen in wat de klassieke godsdienstsociologie genoemd wordt, met name in het werk van Weber en Durkheim. Dat die grootmeesters een “in wezen godsdienstwetenschappelijke benadering hanteerden”, is evenmin of hoogstens zeer ten dele juist. In Webers *Wirtschaft und Gesellschaft* staat inderdaad een uitvoerig hoofdstuk met een groot aantal thema’s die de “Weltreligionen” betreffen – dat is al een beperking – maar dat ook een reeks van sociologische perspectieven bevat. En zijn *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* hebben een expliciet sociologische invalshoek: de rol van religie in de maatschappelijke ontwikkeling. Dat hij in zijn *Wirtschaft und Gesellschaft* een aantal van de daar behandelde thema’s als de “kern van religie” zou zien, klopt niet met de uitspraak aan het begin van zijn uiteenzettingen: “Wir haben es überhaupt nicht mit dem Wesen der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun”.

Ook Durkheim hanteerde geen godsdienstwetenschappelijk maar een uitgesproken sociologisch, soms zelfs sociologistisch perspectief. Hij was voornamelijk, onder invloed van actuele maatschappelijke veranderingen, geïnteresseerd in het probleem van de maatschappelijke integratie, onderzocht in zijn godsdienstsociologisch werk de rol van religie daarin en concludeerde zelfs dat religie verklaard moet worden uit haar integratieve functie. Dat hij in zijn evolutionistisch vooroordeel voor de analyse van religie terugging naar de naar zijn mening oudste vorm daarvan, maakt zijn benadering nog niet tot een vergelijkend godsdienstwetenschappelijke. Overigens heb ik niets tegen een dergelijke benadering maar een correct beeld van deze klassieke auteurs is m.i. toch wel wenselijk.

Daar komt nog iets bij: dat de grootmeesters en hun volgelingen secularisatie gedefinieerd zouden hebben als “afscheid van het sacrale” staat zeer te

bezien. Zo schrijft Durkheim dat in het moderne individualisme het individu zowel gelovige als God is. "Het individu wordt verheven tot de rang van een sacraal object". Lijkt dat niet sterk op wat de theoloog Borgman in de jaren tachtig schreef: "de mens: een heilige zaak"? En als Weber over *Entzauberung* spreekt, heeft hij primair de terugtocht van de religie uit de centrale sectoren van de samenleving op het oog. Maar hij schrijft ook: "es ist (nicht) zufällig dasz heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, in pianissimo jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die groszen Gemeinde ging". Recente volgelingen hebben het dan ook eerder over de "emancipatie van het sacrale" (hetgeen ook subjectivering inhoudt) dan over de verdwijning ervan. Het heeft wel andere vormen aangenomen. Die metamorfose is door sociologen al heel vaak beschreven. In Nederland bijvoorbeeld door Ter Borg in zijn *Een uitgewaaierde eeuwigheid* (1991).

Gezien de kwaliteit van het werk van de klassieken is het nog lang geen tijd om te "ontkomen" aan 'ancestor worship' als ik die uitdrukking tenminste goed begrijp. Wie de relatief recente bundels van de Weber-kenner Schluchter leest, kan gewaarworden welke impulsen er van zijn werk uitgaan op hedendaagse onderzoekers.

De godsdienstsociologie stond bij de genoemde coryfeeën in het teken van de macrosociologische maatschappijanalyse. Dat werd geheel anders in de latere pastorale of kerk-sociologie die zich bezighield met de in de christelijke kerken geïnstitutionaliseerde religie en sterk gericht was op (kerkelijk) beleid. Op theoretisch niveau hield die een duidelijke verschraling in, maar deze stroming heeft wel veel materiaal aangedragen waarmee de kerken hun voordeel hadden kunnen doen. Houtepen geeft terecht eer aan die prestaties maar is wat mild over zijn medetheologen als hij schrijft dat de sociologen het belang van hun wetenschap "vaak maar moeilijk (aan hen) konden verkopen". Zij hebben er in feite jarenlang afwijzend tegenover gestaan, niet als het feitelijke beschrijvingen betrof maar wel als het over kerkelijke structuren ging en, erger nog, leerstellige formuleringen, want dan stonden God en de traditie in de weg. Binnen de kerk was er, afgezien van een kleine kring, geen bereidheid andere vakken dan de theologie serieus te nemen. "Wij verwachten van de godsdienstsocioloog alleen maar feiten, getallen, statistieken, beschrijvingen, cultuurstudies, maatschappelijke levensvragen..." schreef Jonker als reactie op de fraaie studie van Vermooten over Hervormd Amsterdam waarin deze het gewaagd had de grenspalen iets te verzetten. De onvolprezen Willem Banning schreef dat hij de oprichting van het Sociologisch Instituut van de NH Kerk (door gebrek aan steun al heel lang ter ziele) "ook wel met felheid had moeten verdedigen tegenover diepzinnig klinkende, maar in wezen onnozele opmerkingen als deze: dat Paulus in zijn zen-

dingswerk toch ook geen sociologisch instituut nodig had. Hadden de sociologen bij zulke theologen “te rade moeten gaan” om hun eigen vak te mogen en kunnen beoefenen?

Ik laat nu de ontwikkeling van de godsdienstsociologie even voor wat ze is – ik kom er straks op terug – en ga terug naar het eerste, hierboven genoemde punt. Ik denk dat Houtepen met dat “te rade gaan” verwijst naar de wijze waarop in de kerksociologie met het religie- en Godsbegrip is omgegaan. “De godsdienstsociologische verklaringen hebben onvoldoende rekening gehouden met de diepere filosofische en historische maar ook theologische achtergronden van de crisis van het traditionele Godsgeloof in het Westen, dat vanaf de Renaissance in theïstisch vaarwater was gekomen”. Dat vaarwater was toch wel aan theologische bron ontsproten en de God van Houtepens jeugd, naar wie hij “in veel opzichten” niet terugverlangt, is eeuwenlang en tot in onze dagen met grote ijver door kerk en theologie verkondigd. Hij kan nu wel naar Schleiermacher verwijzen, maar dan moet toch wel gezegd worden dat deze in katholieke kring behoorlijk verdacht was. Ik heb in de jaren vijftig, gedurende mijn eigen theologische opleiding, die zeker niet traditionalistisch was, met afschuw over Lessing horen spreken die de absoluutheid van religieuze waarheidsopvattingen relativeerde.

Bij hun onderzoek naar Godsbeelden zijn de kerksociologen ervan uitgegaan dat deze voornamelijk bepaald werden door de in de kerken verkondigde opvattingen. Wat moesten zij anders als zij wilden weten hoe de mensen daartegenover stonden? In de prediking werd het religieuze aanbod zichtbaar en in de antwoorden op vragen van sociologen de reacties op dat aanbod, en die weken steeds meer daarvan af. Dat is steeds duidelijker vastgesteld in de herhalingen van onderzoeken à la “God in Nederland”. Dat soort onderzoek stelt inderdaad vast of het oude al dan niet aanwezig is en niets over het eventuele nieuwe en dat kán door de aard van de vraagstelling ook niet worden vastgesteld. Ik val Houtepen dus geheel bij als hij zegt dat we “alleen kritiek op of instemming met het geformaliseerd belijden van kerken en confessies te zien krijgen”. Maar te weten wat niet meer is, kan er toe bijdragen niet in de fout te vervallen oude begrippen te blijven herhalen en ze nog eens uit te leggen.

Kritiek op dat soort onderzoek is dus terecht. Dat zeggende, wil ik toch ook aantekenen dat die kritiek al in 1963 door de later zeer vooraanstaande Duitse godsdienstsocioloog Luckmann werd geuit in een klein boekje (*Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*) dat vier jaar later in Engelse vertaling (*The invisible Religion*) grotere bekendheid kreeg. Hij stelde vast dat de kerkelijkheid steeds meer een maatschappelijk marginaal verschijnsel werd. “Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist in der wachsenden Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des Alltagslebens der typisch modernen Person verankert [...] die Annahme dass die

moderne Gesellschaft areligiös ist, kann nicht a priori akzeptiert werden. [...] Die Soziologie muss sich allen Ernstes mit der Hypothese beschäftigen dass [...] in ihrem Wesen nichtchristliche Religion im Entstehen begriffen ist". Religie verdwijnt niet maar verandert van karakter.

Luckmann hield zich dus al bezig met de metamorfose van de religie maar had het, voorzover ik mij herinner, niet of nauwelijks over de metamorfose van het Godsbegrip. Durkheim wél, die sprak eind 19e eeuw al over de vervaging van het Godsbegrip, als gevolg van veranderingen in de sociale structuur; lang voordat er van ietsisme sprake was. Houtepen stelt dat "de meeste sociologen geen rekening gehouden hebben met de metamorfose van het Godsbeeld" en ik vraag me af waar dat eigenlijk op slaat. Geïnspireerd door het werk van Luckmann heeft een aantal Nederlandse godsdienstsociologen met subsidie van ZWO in 1974 onderzoek gedaan naar o.a. de veranderingen in het Godsbeeld. Daarvan werd gerapporteerd in een boek met de titel *Exploring the New Religious Consciousness*. Daarin werden vragen gesteld op basis van de in de jaren zestig en zeventig in de media druk besproken religieuze twijfel en geloofsonzekerheden, deels gelijkend op de door Houtepen aangedragen suggesties voor "ander" sociologisch onderzoek. Grote onderdelen van dat Luckmanniaans getinte onderzoek werden herhaald in het Soconproject van Nijmegen (Felling, Peters en Schreuder).

Zij waren zeker de enige niet. In de USA hield een aantal sociologen zich intensief bezig met nieuwe religieuze vormen in de San Francisco Bay Area, en een van hen, Charles Glock, had zich ook al met theïstische aspecten van het godsbegrip beziggehouden. Richard Gorsuch probeerde in het Godsbegrip een aantal dimensies te onderscheiden en zo los te raken van de massieve presentatie van het kerkelijk overgeleverde Godsbegrip.

Deze en dergelijke activiteiten vormden het begin van een nieuwe fase in de ontwikkeling van de godsdienstsociologie waarin onderzoek gedaan wordt naar wat nog steeds de 'invisible religion' genoemd wordt, die aansluit bij sterke individualiserings- en subjectiveringstendenzen. Voor de rijkdom daarvan hebben de theologen, zo Houtepen, nu oog gekregen. Gelukkig. Maar ook kwam er onderzoek naar de Civil Religion waarin opnieuw het probleem van de maatschappelijke integratie aan de orde is en naar de breed gevarieerde nieuwe religieuze bewegingen waarin cultuurelementen van verschillende afkomst worden gemengd. Daarnaast is ook de kerksociologie blijven bestaan die op het stuk van nieuwe godsbeelden niet veel te bieden heeft maar heel wat op het gebied van de analyse van kerkelijke structuren en het functioneren van kerken in de samenleving.

Overigens mag Houtepen haar niet verwijten dat zij zich niet heeft beziggehouden met godsdienstpsychologische facetten van de religieuze ervaring. Dat is haar taak namelijk niet. Hij kan over die thema's heel veel vinden in de oude en recente godsdienstpsychologie. Zo is er de laatste decennia dus

wel het een en ander gebeurd. Men kan Houtepen dus van harte bijvallen als hij zegt dat er “alle reden (is) voor gelovigen en theologen van alle godsdiensten om zich door sociologisch onderzoek te laten gezeggen”. Daarom is het jammer dat zijn stuk de indruk wekt dat hij een paar belangrijke dingen heeft gemist.

ERRATUM RELIGIE EN SAMENLEVING, 2006 NUMMER 1.

In tabel 12 op bladzijde 21 zijn in de tabel tussenkopjes weggefallen. De tabel leest als volgt:

Tabel 12 De aanhang voor geloofspunten naar leeftijd, 1985-2002 (in procenten)

	1985	1991	1996	1998	2002
<i>leven na de dood</i>					
16-30	45	48	54	59	56
31-50	45	47	53	52	49
51 en ouder	59	49	53	54	43
<i>Hemel</i>					
16-30	36	36	40		47
31-50	41	40	41		41
51 en ouder	56	43	50		36
<i>Hel</i>					
16-30	12	13	18		22
31-50	16	13	16		18
51 en ouder	21	18	20		14
<i>religieuze wonderen</i>					
16-30		29		43	49
31-50		29		38	41
51 en ouder		37		40	41

Bron: SCP (CV'85-'02)

Weerwoord

Anton Houtepen

De opmerkingen van Laeyendecker bij mijn beschouwingen bij het in de godsdienstsociologie veelal vooronderstelde godsbeeld getuigen niet alleen, zoals te verwachten was, van een veel breder en grondiger kennis van het hele veld van de godsdienstsociologie dan van een eenvoudige in de godsdienstsociologische resultaten van onderzoek geïnteresseerde theoloog verwacht kon worden. Terecht wijst hij op de eigen benaderingen van Weber en Durkheim als grootmeesters van de godsdienstsociologie die volgens hem niet alleen maar zijn uitgegaan van algemene godsdienstwetenschappelijke premissen omtrent religie, G/god of het sacrale, maar ook en vooral van de waarneembare uitingsvormen en de maatschappelijke impact van religie. Het is waar, dat ook sociologen als Luckmann aandacht hebben gevraagd voor de veranderingen in de godsdienstige beleving en de godsbeelden van mensen in veranderende contexten. Vanzelfsprekend wijst hij ook op het verschillende studieobject en de methoden van de godsdienstpsychologie ten opzichte van die van de sociologie. Mijn pleidooi voor meer interdisciplinaire samenwerking van godsdienstsociologen en godsdienstpsychologen verliest daarmee overigens niets van zijn belang. Terecht, tenslotte, kaatst Laeyendecker de bal terug naar de theologen van weleer, die de godsdienstsociologische gegevens op dogmatische gronden eenvoudig niet waar wilden hebben. Ik geef toe: dat soort collega's is nog niet geheel uitgestorven, ofschoon je ze wel in afgelegen streken van het land moet gaan zoeken.

Toch lijkt het me toe, dat hij aan de kern van mijn vraagstelling voorbijgaat, namelijk, dat de God/het goddelijke waar de sociologen zoals Weber en Durkheim en vele van hun volgelingen het over hadden – en waarvoor ze zich in hun tijd wellicht op kerkelijke tradities en geijkte godsdienstige overtuigingen konden beroepen, daarin gesteund door formele geloofsuitspraken, officiële rituelen en zo op het oog vaststaande, canonieke heilige teksten – niet alleen door Nietzsche c.s. is doodverklaard, maar dat deze G/god (ik noem dat de theïstische godsídee) ook door de meeste gelovigen van nu is verlaten, of ze nu kerkganger zijn gebleven of niet, of ze nu tot Allah bidden of tot Brahma, Jezus volgen of de Boeddha. Natuurlijk is dat een hypothese, die door sociologisch onderzoek zou moeten worden getoetst.¹ Mijn artikel vraagt juist om een ander type sociologische onderzoek dan dat van Weber of Durkheim, zonder ook maar iets aan hun verdienste voor hun tijd te willen afdoen. Maar er zijn thans andere tijden, waarin filosofen de metafysiek hebben verlaten, waarin vrouwen hun eigen beeld van het goddelijke ont-

werpen, waar ze zo lang geen zeggenschap over hadden, waarin uit andere culturen en contexten – India, Afrika, Latijns-Amerika – andere godsbeelden worden gerecipieerd en waarin dus de oude vraagstellingen niet meer relevant zijn. Wie op zoek gaat naar de oude godsbeelden vindt ze onder grote groepen mensen eenvoudig niet meer, maar is dat dan een bewijs voor de secularisatiethese? En omgekeerd, is de terugkeer van wonder- en geestengeloof, van fundamentalistische overtuigingen en de groei van evangelikale en conservatieve kerken een bewijs van herwonnen levenskracht van de religie en van “de terugkeer van God?”

Laeyendecker constateert terecht, dat ik het over het Godsbegrip (en het Godsbeeld: dat is, evenals religie, geloof of godsdienst, meer dan alleen een rationele overtuiging, het omvat emoties, voorstellingen, relaties, gebaren en rituelen, die overigens niet zomaar irrationeel, maar anders-rationeel zijn) heb. Maar hij stelt dat tegenover het begrip religie, waarover ik het dan niet of in elk geval minder gehad zou hebben. Daar ligt nu precies de kern van mijn betoog, dat wie het Godsbeeld (en daarmee ook de Godsrelatie en de hele subject-kant van het geloven) weglaat uit het begrip religie en zich concentreert op de formuleringen, de artefacten, de rituelen, de machtsaspecten, de culturele, sociale en politieke impact van de religieuze instituties, daarmee de ziel of het hart van de religie uit het oog verliest. Precies dat hebben godsdienstsociologen in het spoor van de grootmeesters gedaan, door te verklaren, dat de eigenlijke Godsrelatie buiten hun gezichtsveld lag en moest vallen, omdat daarover niets empirisch of rationeel zou zijn vast te stellen, omdat het nu eenmaal iets “beyond reason” betreft (Locke). Precies dat bedoelde ik ook met de wat speelse en uitdagende ondertitel van mijn verhaal: “hoe God verdween uit de sociologie”. En precies die opvatting, dat over God niets rationeels valt te vertellen of te weten, dat geloof zich nu eenmaal onttrekt aan rationele argumentatie en dat men hoogstens de effecten van geloof in het menselijk gedrag en de samenlevingscultuur op het spoor kan komen heb ik in mijn betoog – en in vele andere publicaties – willen bestrijden. Ik heb daarbij ook een aantal filosofische achtergronden van de metamorfose van de Godsidee (dat wil zeggen, de conceptuele, emotionele, figuratieve, relationele en culturele betekenissen die mensen met het aanroepen van “God” verbinden) aangegeven, die duidelijk andere wegen wijzen dan de paden die de volgelingen van de godsdienstsociologische grootmeesters meestal bewandeld hebben. Ik vind het jammer, dat Laeyendecker daarop in zijn reactie niet ingaat.

Met zijn aanvullingen betreffende meer subject-gerelateerd sociologisch onderzoek in Nederland in het verlengde van *Exploring the New Religious Consciousness* (1974) zal ik zeker mijn voordeel doen. Ik heb het genoemde onderzoeksproject destijds overigens al met veel interesse gevolgd en het verslag ervan (1984!) gelezen als een welkom pleidooi voor een meer genu-

anceerd oordeel over de secularisatiethese. Toch leed ook dit type onderzoek m.i. aan het zelfde euvel, dat de geconstateerde veranderingen in (christelijk) religieuze overtuigingen en morele gezichtspunten slechts werden gelezen als “a loss of orthodoxy” en als “a loss of transcendence” (p. 9). Het uitgangsperspectief was dat van de groei van niet aan de traditionele kerkelijke of denominationele instituties gebonden vormen van religie (ib. 12-13; 113), ofschoon de uitkomsten van het onderzoek dat perspectief moesten nuanceren. De kern van religie werd, met Luckmann, gedefinieerd als: “religion is the totality of meaning systems in a given historical order, or “world view” in Luckmann’s terms. With its hierarchy of significance as a constitutive trait, it performs the religious function of *transcending biological existence*” (ib. 14). Ook Luckmann heeft als uitgangspunt voor zijn religiebegrip dus een “sacred cosmos” die hij weliswaar in complexe samenlevingen andere vormen ziet aannemen (different versions of the sacred cosmos: gedifferentieerde instituties, onderscheid clerus en leken, experts en “gewone” gelovigen, scheiding van kerk en maatschappij, ib. 14), maar die toch zorgt voor “a symbolical universe which relates the experience of everyday life to a “*transcendent*” layer of reality” (ib. 18). Ook Peter Berger spreekt, met Rudolf Otto, van een “sacred cosmos” als de kern van alle religie (“the human enterprise by which a *sacred cosmos* is established”) (ib. 19). Voorts worden Spiro en Wilson genoemd, die weliswaar niet het begrip “the sacred” hanteren, maar wel spreken van een “explicit reference to a *supernatural* source of values” (Wilson, ib. 20) of van “culturally patterned interaction with culturally postulated *superhuman beings*.” Ook Glock en Stark, waar het bedoelde onderzoek sterk tegen aanleunt, nemen het begrip “the sacred” op in hun definitie van religie als systeem van “ultimate meaning” en “value-orientation: “...religion, or what societies hold to be “*sacred*”...” (ib. 22)”, die zich van andere zingevings-systemen en waardeoriëntaties onderscheiden door “some statements affirming the existence of a *supernatural being, world or force*” (ib. 23) (cursivering AH). Tenslotte wordt ook Dobbelaere genoemd die religie definieert als “a coherent whole of beliefs and practices which are anchored in *the supernatural*” (ib. 160).

De ingangsvraag van het questionnaire betreffende de geloofsopvattingen van de geïnterviewden luidde, in het verlengde van al deze definities, dan ook: “the first section will deal with the ideas one may have with respect to the question if there is *another reality beyond the world we live in, a reality which one might believe*” (ib. 43). Veel respondenten herkenden zich niet in de formuleringen van de onderzoeksvragen (ib. 66). De factor-analyse leidde dan ook tot nogal verschillende grondovertuigingen onder de respondenten, met als algemene conclusie dat “the organizing principles of life have become detached from religious interpretations of that very life” (113), hetgeen de onderzoekers als een goede definitie van het secularisatieproces be-