

Forum van het boek

In het volgende stelt de redactie ruimte ter beschikking voor een discussie over het boek „Sociologie van kerk en godsdienst”, van de hand van H. Goddijn en W. Goddijn (Spectrum, Utrecht (Antwerpen, 1966).

Kommentaren

Deelname aan een discussie over een boek als dat van H. en W. Goddijn in een bestek van ongeveer 600 woorden eist verregaande beknoptheid. Daarom kunnen in het onderstaande de voornaamste punten, waarop ik met deze auteurs van mening verschil, slechts even worden aangestipt. Deze punten zijn van methodologische aard, en hangen sterk met elkaar samen.

1) De schrijvers omschrijven de g.s. als de empirische cultuurwetenschap, die streeft naar algemene, verklarende en zekere kennis van de structuur, functies en veranderingen van godsdienstige groepen en groepsverschijnselen (p. 36). Zij beklemtonen de geïnstitutionaliseerde godsdienst, waarvan de kerk als de voornaamste kan worden beschouwd. M.i. moet de nadruk vallen op de godsdienst als algemeen sociaal verschijnsel. Ter toelichting van deze stellingname het volgende:¹⁾ Sociale wetenschap maakt gebruik van menselijke taal. Deze taal bezit een objectieve betekenis en gebruikswaarde. In dit opzicht is de taal een sociaal instituut, dat menselijke verstandhouding en sociaal verkeer mogelijk maakt. Met betrekking tot de godsdienst kan dit gemeenschappelijk spreken als theïstisch, metafysisch-dualistisch en ekklesiocentrisch worden gekarakteriseerd. Door de brede maatschappelijke doorwerking van de Welt-Industrie-Kultur (Gehlen) beleven wij een de-institutionalisering (Institutionsabbau) ook van de taal, waarbij het gebruikelijke spreken over godsdienst en kerk eveneens op de helling komt. Deze these betekent tenminste, dat de g.s. niet langer en zonder meer met geijkte, theïstisch-dualistisch bepaalde begrippen kan opereren. De inhoud van woorden als godsdienst, geloof en kerk, en hun onderlinge verhouding zijn niet meer vanzelfsprekend, maar problematisch geworden. Met deze konstatering is de g.s. als sociale wetenschap in cultuur- en kennissociologisch perspectief opgenomen.

2) In het hoofdstuk „Kerk en secularisatie” behandelen de auteurs uitsluitend(!) de (slinkende) kerkelijke deelname. Als toegift geven zij een korte, refererende beschouwing over het — theologisch bepaalde — begrip functiezuivering van de kerk,

¹⁾ Een bredere toelichting is te vinden in mijn bijdrage: Methodologische Probleme der Religionssoziologie, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, III, 1967.

die hun standpunt inzake de secularisatie niet nader toelicht. Zij hebben de secularisatie als sociaal-cultureel verschijnsel niet verwerkt²⁾. De secularisatie duidt op de crisis in het gemeenschappelijk spreken, waaraan godsdienst en kerk onderhevig zijn. Daarmee staat de secularisatie voor de g.s. centraal, en wordt de sociale verandering in haar probleemstelling opgenomen. Dit cultuurhistorisch perspectief ontbreekt in de g.s. van de Goddijs ten enen male. Hun g.s. mist de tijdsdimensie, is tweedimensionaal. Zij zijn bezig met ordenen in een huis, waarvan de fundamenteën door maatschappelijke en geestelijke structuurwijzigingen worden ondergraven. Daarom is hun boek wetenschappelijk „conservatief” en in wezen a-sociologisch. Mijn verschil van mening met de auteurs betreft dan ook niet zozeer objekt en arbeidsterrein van de g.s., als wel de sociologische encadrering en het sociologisch perspectief, waarin de geïnstitutionaliseerde godsdienst is opgenomen. Dit meningsverschil richt zich op de vraag naar een adequate probleemstelling en interpretatie van godsdienst en kerk als sociale verschijnselen. Deze vraag is m.i. nog nauwelijks voldoende gesteld, laat staan beantwoord. Deze uitspraak bevat geen verwijt. Wel een aanwijzing, welke arbeid de g.s. te wachten staat.

3) De Goddijs beklemtonen de eigen aard en zelfstandigheid van de g.s. als empirische, inductieve wetenschap. Met de theologie staan zij een principiële scheiding en gedistantieerde samenwerking voor (p. 104, 107, 119). M.i. moet meer de nadruk worden gelegd op de interdependentie van g.s. en theologie. Beide zijn in de de-institutionalisering van de taal als cultuursociologisch proces opgenomen. Daarmee is de samenhang en de noodzaak van samenwerking van deze wetenschappen zonder meer gegeven. Deze konstatering betekent geen terugval tot een 19e eeuwse sociologisme. Hier zijn andere problemen in het geding, met name de historiciteit en de socialiteit van menselijke kennis en wetenschap, ook met betrekking tot godsdienst en kerk. De theologie schijnt dit beter te voorzien dan de g.s., die toch als eerste op dit doorzicht kan worden aangesproken. Vandaar de theologische (!) belangstelling voor een auteur als Karl Marx, de representant van 19e eeuwse sociologisme. Als wetenschappelijke uppercut (zie p.p. 79, 120) is de term sociologisme krachteloos geworden. Wie even verder kijkt dan zijn 20e eeuwse sociologische neus lang is, ontdekt al gauw, dat de 19e eeuw wetenschappelijk geenszins heeft afgedaan. In de theologische en de sociale wetenschappen, ook in de g.s. (Berger, Luckmann, Schelsky. Lenski — deze laatste door de Goddijs zelf niet genoemd —), keren haar themata met kracht terug. Wij mogen blij zijn, als wij de breedheid en het niveau van deze toenmalige wetenschap althans enigermate kunnen benaderen.

4) Als de g.s. de genoemde cultuur- en kennissociologische achtergrond niet ziet, is zij ongewild en onbewust aan bepaalde theologische noties van godsdienst en kerk gebonden. Opvallend is dan ook, hoezeer het boek van de gebroeders Goddijs in opzet, interpretatie en terminologie met een (rooms-katholiek) theologisch denken doortrokken is. Daarom kan dit boek geen algemene inleiding in de g.s. zijn. Een dergelijke inleiding moet nog geschreven worden. Een aanzet hiertoe geeft het

²⁾ Vergelijk de overeenkomstige opmerking van Th. O'Dea: *The sociology of religion*, 1966, p. 17.

³⁾ Dit boek is een vertaling en uitbreiding van zijn in 1963 verschenen werk: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*.

boek van Th. Luckmann: *The invisible religion* 1967)³⁾, ook al heeft hij zich volgens onze auteurs onvoldoende bezonnen op de vraag wat g.s. is, en trekt hij de fundamenteën onder eigen wetenschap weg (pp. 121, 123). De waarheid is, dat deze auteur de fundamenteën onder de g.s. van de Goddijs wegtrekt, en de grondslag voor een wetenschappelijk adekwate g.s. legt (zie punt 2). Een nadere uitwerking van deze aanzet is waarschijnlijk te vinden in het boek van P. Berger: *The sacred Canopee*, dat ten tijde van het schrijven van deze regels nog niet verschenen was.

P. H. Vrijhof

Wij mogen de broeders Goddijn dankbaar zijn dat ze met dit boek een belangrijke bijdrage hebben geleverd tot de zo nodige *theoretische* verdieping van de godsdienstsociologie in ons land en dat ze met hun boek meteen een duidelijker inzicht brengen in de huidige stand van de theorievorming op dit terrein. In dit opzicht vervult dit boek voor de godsdienstsociologie een even nuttige en waardevolle functie als dat andere Aulaboek, van Van Doorn en Lammers, voor de algemene sociologie vervult. En deze theoretische bezinning is bij een vak als de godsdienstsociologie des te sterker nodig vanwege het begrijpelijke feit dat naast de sociologen zoveel theologen op hun wijze aan enig empirisch onderzoek doen, doch zonder enige theoretische kennis van het vak, wat tot allerlei ongelukken aanleiding heeft gegeven en nog steeds geeft.

Dat ik het thans waag enkele critische vragen aan beide, mij sympathieke schrijvers voor te leggen, willen zij wel vooral verstaan vanuit een gemeenschappelijke liefde tot hetzelfde vak en ook als een sterke behoefte om waar zij eindigden, nog weer kritisch verder te denken. Het spreekt vanzelf dat ik allerlei detailcritiek achterwege laat, al heb ik die wel en wil ik hier wel uitspreken dat ik de opbouw van het boek in een deel Grondslagen en een deel Verkenning niet erg gelukkig acht omdat theorie en empirisch onderzoek zodoende toch weer te veel gescheiden worden, welk nadeel te zwaarder weegt doordat de verkenningen vrijwel uitsluitend op het terrein van de *kerksociologie* betrekking hebben.

Op blz. 39 wordt het volgende gezegd: „Geloof en godsdienst zijn sociale verschijnselen, kunnen als zodanig behandeld worden, maar zij kunnen naar hun diepste oorsprong of verste reikwijdte niet herleid worden tot het vlak van de sociale relaties. De socioloog is op dit stuk meestal meer „honest to God” dan sommige moderne theologen die God en godsdienst reduceren tot sociale interactie”.

Ik ga voorbij aan het feit dat hier de zg. „horizontale” theologie van het type Robinson geheel verkeerd wordt verstaan door te stellen dat hier de religie tot louter sociale interactie wordt gereduceerd. Het boek „Oriëntatie” van prof. Sperna Weiland kan goede diensten bewijzen om dit misverstand uit de weg te ruimen! Wat ik in deze woorden echter vooral beluister is een opvatting van godsdienstsociologie, die ik met Joachim Matthes (Vgl. z'n *Religion und Gesellschaft*, 1967) afwijs, nl. dat het eigenlijke wézen van de religie verborgen blijft *achter* haar sociale uitdrukkingsvormen en dat deze vormen dit wezenlijke slechts zeer gedeeltelijk manifesteren. Ik geloof dat Matthes gelijk heeft met zijn oordeel dat een van de wezenlijke zwakheden van de godsdienstwetenschap tot nu toe (met inbegrip van

de godsdienstsociologie) is dat telkens één bepaald aspect, één „laag” of „dimensie” centraal wordt gesteld en dat dan alle andere als van die centraal gestelde dimensie afhankelijke aspecten worden gezien waarop ze dan ook betrokken dienen te worden. Nu heeft de Amerikaanse godsdienstsocioloog Charles Glock (die ik als godsdienstsocioloog nog hoger stel dan Peter Berger) op overtuigende wijze het *meerdimensionaal* karakter van de religie bloot gelegd (in zijn *Religion and society in tension*), maar dit stelt aan de godsdienstsociologie dan ook de eis dat zij het verschijnsel religie als een meerdimensionale „werkelijkheid” leert hanteren zonder één bepaald aspect als het wezenlijke of het centrale absoluut te stellen. Matthes kiest hier m.i. dan ook terecht voor (Vgl. a.w., p. 113).

Een andere kritische vraag mijnerzijds betreft het zwaar accent dat in dit boek op de *institutionalisering* van de godsdienst valt en daarmee op de godsdienst in zijn bekende institutionele vormen. Men begrijpe mij goed: ik ga van harte accoord met vele opmerkingen die vooral de eerste schrijver maakt over de praktische noodzaak van institutionalisatie en beide schrijvers tonen een helder inzicht in de geestelijke noodzaak van voortdurende her-institutionalisering zodat ze geen enkel ogenblik vervallen tot institutionalisme dat de historisch-sociaal bepaalde kerkelijke vormgeving rustig verabsoluteert.

Maar wat ik pijnlijk mis in hun boek is een juist inzicht in wat er *eigenlijk* aan de hand is als we thans spreken van „gedistantieerde kerkelijkheid” (Justus Freytag) en van „geloven zonder kerk” (Teach-in VPRO). Dit lijkt me ook de diepere reden dat ze een der belangrijkste vernieuwers van de huidige godsdienstsociologie, Thomas Luckmann, die met zijn origineel en scherpzinnig boek *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* bepaald baanbrekend werk heeft verricht, zo denigrerend afdoen als een „anti-institutionalisme” dat van de godsdienstsociologie in strikte zin geen draad meer over laat (p. 121). Het lijkt mij onjuist om Luckmann anti-institutionalisme te verwijten. Veeleer vertrekt hij als godsdienstsocioloog vanuit de vraag „of, gezien het mensentype dat wordt voortgebracht door de moderne industriële beschaving, de traditionele vormen van godsdienstig leven nog kunnen voortbestaan” (Peter Berger in *Sociologisch denken*, 1965, p. 123/24). Het gaat hier om dezelfde actuele problematiek die ten onzent Vrijhof bondig heeft geformuleerd als de groeiende kloof tussen de door de kerken *aangeboden*, objectieve zin en de in feite *doorleefde*, subjectieve zin van het menselijke bestaan en handelen, tussen, om met Herberg te spreken, de operative en de conventional religion. Dr. Straver heeft in zijn dissertatie (*Massacommunicatie en godsdienstige beïnvloeding*) ondanks alle gerechtvaardigde wetenschappelijke kritiek op onderdelen, toch op m.i. overtuigende wijze laten zien dat men langs de door Luckmann aangegeven weg op godsdienstsociologisch terrein tot belangrijke resultaten kan komen. En het lijkt me trouwens op zichzelf reeds verwonderlijk dat godsdienstsociologen van formaat als Peter Berger in Amerika en Joachim Matthes in Duitsland zo'n grote waardering voor Luckmann's poging tot vernieuwing van de thematiek der godsdienstsociologie zouden hebben als hij inderdaad de anti-institutionalist *zonder meer* was waarvoor de Goddijs hem houden.

P. Smits

Waar H. P. M. en W. Goddijs in hun „Sociologie van kerk en godsdienst” het merkwaardig vinden, dat de godsdienstsociologie bij de introductie van de sociologie in kerkelijke kringen verengd werd tot een sociologie van de kerkelijke deelname en houden (p. 233), daar kan men het merkwaardig vinden, dat zij zelf — hoewel vakdeze beperking eerst werd losgelaten toen vaksociologen zich ermee bezig gingen sociologen — in hun inleidende boek niet zoveel verder komen. Dat blijkt uit titel en inhoud. Weliswaar wordt in het eerste deel het bestek wijd uitgezet, maar het tweede deel handelt over tamelijk beperkte zaken als kerkelijk lidmaatschap en deelname, de onderlinge relaties der kerkgenootschappen en godsdienstige groeperingen, kerkelijk leiderschap en kerkelijk-pastoraal handelen. Godsdienst in „zijn totale verschijningsvorm” komt niet ter sprake.

Wanneer studies over kerkelijke deelname inderdaad „niet meer zo relevant zijn” (p. 158), waarom dan niet andere studies samengevat en besproken? Zo kan men doorgaan. Secularisatie komt bij hen neer op ontkerkelijking. Kerkelijk leiderschap komt vrijwel alleen op het locale niveau van priesters en predikanten aan de orde, waarbij dan nog de meeste aandacht aan de recruteringsproblematiek wordt gegeven. Wat in het eerste deel breed opgezet wordt, werkt niet door in het tweede deel; van de uiteenzetting van Schelsky bijv. over de moderne samenleving en het daarin achterhaalde traditionele gemeente-christendom keert niets terug in de paragraaf over de marginale kerkleden — maar men kan toch vragen waarom de marginalen marginaal zijn en niet alleen in hoeverre zij blijven refereren aan de kerk?

De formulering van het object van de godsdienstsociologie — „structuur, functies en veranderingen van godsdienstige groepen en groepsverschijnselen” (p. 36) suggereert, dat meer diffuse vormen van godsdienst niet voor sociologische bestudering in aanmerking komen. In dat opzicht gaan Ch. Y. Glock en R. Stark in het eerste hoofdstuk van hun „Religion and society in tension” heel wat behoedzamer en genuanceerder te werk. Kortom, voor de Goddijs als godsdienstsociologen schijnt de kerk (in ruime Durkheimiaanse zin? p. 40) voorop te staan en niet de samenleving, die onder het aspect van godsdienst bekeken kan worden. Ook mogelijke samenhangen tussen godsdienstig en ander gedrag komen in hun boek ternauwernood ter sprake.

Toch had een opzet vanuit het hoe van de (huidige) samenleving naar het hoe van godsdienst en kerk misschien grotere duidelijkheid kunnen brengen ten aanzien van de sociologische bijdrage in de bestudering van godsdienst en nauwkeuriger de knelpunten kunnen aangeven met de normerende beschouwingwijze van de godgeleerdheid. Met het laatste bewijst men de theologie een grotere dienst dan met het middels de werkwoorden zullen en/of moeten stilletjes omzetten van wenselijkheden in noodzakelijkheden (bijv. p. 189, p. 229-232).

Het grootste bezwaar is wellicht, dat de Goddijs aannemen dat iedereen wel weet wat godsdienst — „de” godsdienst (passim) — is. De functionalistische trant noemen zij godsdienst een grond-behoefte van de mens. De werkelijke grond-behoefte, nl. een alomvattende en uiteindelijke zingeving van het menselijke bestaan, kan echter zowel geen als wel een bovennatuurlijke verwijzing bevatten; alleen in het laatste geval zou ik van godsdienst willen spreken. Deze onduidelijkheid naar de ene kant wordt gecompeteerd door een naar de andere kant, nl. de gelijkstelling van

kerkelijk en godsdienstig gedrag. Wanneer wij echter voor kerklidmaatschap en kerkgang O'Dea's concept van de gemengde motivatie aanvaarden (p. 53), wat moet er dan eigenlijk godsdienstig genoemd worden in kerkelijk gedrag? Zijn participatie in bestaand ritueel en instemming met bestaande doctrines voldoende om godsdienstigheid te indiceren?

Bovenstaande opmerkingen en vragen nemen niet weg, dat het boek van de Goddijns een plezierige, enthousiast geschreven inleiding is, die zeker in de kerken zijn nut kan bewijzen. Maar men behoeft kerk en theologie (lees: kerkelijke leiders en theologen) m.i. niet altijd „op hun gemak te stellen” (p. 119). Wanneer een theoloog over die éne heilige begint, dan moet men niet zeggen dat „heiligen inderdaad alle sociologische wetten doorbreken” (p. 237), maar hooguit dat die wetten herziening behoeven. In het „totale proces van het gevecht tussen godsdienst en moderne wereld” (p. 62) mag de kerkelijk-geëngageerde socioloog best eens op de eigen kerkelijke stellingen schieten om daar de nodige ruimte te maken.

R. G. Scholten

Vraagtekens bij een godsdienst-sociologie

Het is altijd stimulerend het kritisch oordeel van anderen over eigen werk te horen, zelfs al liggen ontwerp en uitvoering van dat werk al weer enige jaren achter de rug. De publicaties van Berger en Luckmann hadden, voorzover ze in 1964-1965 verschenen waren, wellicht meer aandacht en positieve waardering verdiend dan ze gekregen hebben. Hun originele resp. theoretische aanpak van godsdienstsociologische vraagstukken mag teamwork en empirisch onderzoek wel niet begunstigen, zij brengt in elk geval eenzijdigheden in de moderne godsdienstsociologie aan het licht, die anders onopgemerkt zouden blijven.

Dat theorie en onderzoek door de tweedeling van ons boek gescheiden worden, achten we een groter bezwaar dan het feit, dat in het eerste deel het grondbestek van de godsdienstsociologie wordt uiteengezet, maar in het tweede deel slechts een beperkt aantal onderwerpen ter sprake komen. Er moest een keuze gemaakt worden, die echter zowel voor uitbreiding als voor verlegging van aandacht vatbaar is. Van een principiële keuze of streven naar volledigheid was veel minder sprake dan wel van praktische overwegingen. Daarom heeft het ons verbaasd dat ondanks alle preventieve beschouwingen, die we in het eerste deel aan de verhouding tussen godsdienstsociologie en kerkelijke sociologie gewijd hebben, toch bij de drie beoordelaars de opvatting heeft postgevat als zou voor ons godsdienstsociologie ten principale overwegend kerkelijke sociologie zijn. Bij nader toezien wijkt de verbazing voor het vermoeden, dat de drie critici de kerken hebben afgeschreven (wat hun goed recht is) en hun aversie vervolgens als socioloog verpakt hebben in een anti-institutionalisme, dat hen van de sociologie dreigt te vervreemden.

We hadden voornoemde misvatting kunnen voorkomen door in het tweede deel van

ons boek ook andere onderwerpen dan kerkelijke in de ruimste zin aan de orde te stellen. Maar omdat de kerken in een crisis verkeren, boeien ze ons als socioloog. Onze nalatigheid heeft evenwel — o felix culpa! — bij onze opponenten twee misvattingen van grondiger aard aan het licht gebracht, die de moeite van het signaleren waard zijn:

1. kerkelijke sociologie is in het geheel geen godsdienstsociologie of een suspect soort godsdienstsociologie;
 2. de godsdienstsociologie neemt een geheel aparte plaats in tussen de deelwetenschappen van de sociologie en vraagt om een eigen methodologie en methodiek.
- Liever dan op detailpunten in te gaan zoals bijv. de uitlating over de horizontale theologie van Robinson of op onderwerpen, die veel uitweiding vragen (bijv. de kwestie van de gemengde motivatie), richten we ons omwille van de discussie op deze twee punten. Ons antwoord op de vraag, wat godsdienstsociologie is, verschilt van dat van onze critici en op dit verschil is hun kritiek in hoofdzaak gebaseerd. Wij zijn namelijk van mening dat kerkelijke sociologie gewoon godsdienstsociologie is en godsdienstsociologie gewoon sociologie is en beoefend moet worden zoals elke andere deelwetenschap van sociologie.

De grondoorzaak van de wrevel van de heer P. H. Vrijhof over ons boek moet gezocht worden in zijn persoonlijke visie op de godsdienstsociologie, die op meerdere punten verschilt van onze opvatting. Deze punten zijn het object van de g.s., haar gezichtspunt, haar relatie met de algemene sociologie, haar relatie met andere sociale en culturele wetenschappen, haar relatie met de theologie, haar relatie met de kerkelijke sociologie, haar beoefening resp. haar betekenis voor het beleid. Vrijhof vindt onze opvatting van g.s. te conventioneel, te zeer aansluitend bij de dominante theoretische stroming en beoefeningswijze van de sociologie. Vandaar zijn uitdrukking wetenschappelijk „conservatief”. Wij van onze kant vinden zijn visie te particularistisch en voor de empirische beoefening van de g.s. weinig stimulerend. Wij raken niet onder de indruk van zijn verbaal geweld (theïstisch-dualistisch-ekklesiocentrisch; Welt-Industrie-Kultur; cultuurhistorisch perspectief en proces; historiciteit en socialiteit). Wij begrijpen Vrijhofs belangstelling voor de taal, maar woorden zijn nog geen argumenten. Het is ons te groots, te exclusief, teveel Vrijhof en te weinig godsdienstsociologie. Volgens ons moet minstens de poging worden gewaagd genoemde grandioze problemen, waartoe we ook de saecularisatie rekenen, om te bouwen tot hanteerbare onderwerpen, onderzoekbare problemen en toetsbare hypothesen. De unieke stijl van sociologiebeoefening, die wij van sommige scherpzinnige en geprivilegieerde wetenschapsmensen appreciëren, kan niet als model ter navolging aan elk socioloog, hoe toegewijd ook, worden voorgehouden.

Wat het object van de g.s. betreft: wij beschouwen de kerken als object van de g.s. Niet als het object, want godsdienst drukt zich uit in een grote variëteit van groepen en groepsverschijnselen. Ook niet als het voornaamste object van de g.s., maar wel als een van de objecten. Niemand is minder godsdienstsocioloog, omdat hij zich niet primair op godsdienstige sekten, kringen, conventen, genootschappen, stromingen enz. richt. Zolang er kerken zijn en deze sociologisch onderzocht worden, is er sprake van onversneden godsdienstsociologie. De kwestie van objectkeuze

staat los van het sociologisch gezichtspunt, waaronder het object beschouwd wordt. Wat het gezichtspunt betreft: er is bij Vrijhof een onjuist verstaan van het begrip institutionalisering en zijn toepassing op het verschijnsel kerk. Door hem wordt bij institutionalisering in het bijzonder aan over-institutionalisering, institutionele verstarring en bovenhistorisch of statisch instituut gedacht. Te uitsluitend wordt door hem vervolgens bij geïnstitutionaliseerde godsdienst aan kerken gedacht.

Institutionalisering doet zich evenwel met betrekking tot godsdienst feitelijk in velerlei groepsvormen voor en dat op verschillende wijzen en in uiteenlopende gradaties. Het sociologisch-technisch begrip institutionalisering geeft Vrijhof veel te gemakkelijk prijs voor het negatief-geladen begrip institutionalisme en dat wordt zonder omhaal op de kerken toegepast. Er zijn echter niet-kerkelijke godsdienstige verbanden, die feitelijk veel sterker geïnstitutionaliseerd zijn dan de kerkgenootschappen. En binnen de kerkgenootschappen vindt men uitgebreide en vitale relatievelden, die ternauwernood geïnstitutionaliseerd zijn.

Wij begrijpen vervolgens niet, waarom Vrijhof van godsdienst-*sociologie* blijft spreken, wanneer volgens hem de nadruk niet ligt op sociologie, maar op godsdienst als algemeen sociaal of cultureel verschijnsel. De g.s. is een deelwetenschap van de algemene sociologie en niet een van de sociale wetenschappen in de zin, waarin we spreken van sociale economie, sociale geschiedenis, noch een cultuurwetenschap zoals bijv. de taalwetenschap, de rechtswetenschap, de godsdienstwetenschap.

Waarom wil Vrijhof de g.s. losmaken van de algemene sociologie? Waarom moet zij zo'n aparte plaats hebben temidden van de sociologische wetenschappen? Geen betere opleiding tot godsdienstsocioloog dan de opleiding in de sociologie. De voortgang van de g.s. hangt mede af van haar relaties met de algemene sociologie en haar horizontale geleidingen: de macro-sociologie, de meso-sociologie resp. organisatie-sociologie en de micro-sociologie. Alleen door het gewone handwerk van de empirische sociologie brengen we ook de g.s. verder. Zo hebben ook de klassieken van de sociologie en godsdienstsociologie Emile Durkheim en Max Weber erover gedacht. Ofschoon beiden onkerkelijk en zelfs areligieus, waren ze geboeid door de geïnstitutionaliseerde godsdienst. Ze waren groot genoeg om een onderscheid te maken tussen hun persoonlijk oordeel over kerk en godsdienst en de wetenschappelijke betekenis van deze verschijnselen. Deze wetenschappelijke distantie heeft ook J. P. Kruyt kunnen opbrengen en hem tot grondlegger van de Nederlandse godsdienstsociologie gemaakt. Of mag hij geen *godsdienstsocioloog* heten, omdat hij zich met de *onkerkelijkheid* in Nederland heeft beziggehouden?

Ook kunnen wij de zorg van Vrijhof niet delen, wanneer hij stelt, dat de interpretatie van godsdienst en kerk als sociale verschijnselen eigenlijk nog op gang zou moeten komen. Zowel in het buitenland als in Nederland zijn voortreffelijke empirische studies op dit gebied verschenen, teveel om hier op te noemen, en het zijn met name de specialisten op andere sociologische vakgebieden en die godsdienstsociologen, die primair sociologen zijn, welke tot opvallende godsdienstsociologische bevindingen zijn gekomen.

Wat Vrijhof over de taal betoogt, geldt uiteindelijk voor elke maatschappelijke institutie of organisatie in onze moderne samenleving zonder dat een zinnig mens daaraan als conclusie zou willen verbinden dat de onderwijssocioloog, de politieke

socioloog, de bedrijfssocioloog of de organisatiesocioloog evenals de godsdienstsocioloog hun vak niet zouden kunnen omschrijven of beoefenen wanneer ze niet „als sociale wetenschap in cultuur- of kennissociologisch perspectief wordt opgenomen”. Daarmee wordt uiteraard niet de betekenis van de cultuursociologie en van de kennisociologie voor de bestudering van het verschijnsel godsdienst en zijn relatie met de moderne maatschappij als geheel ontkend. Integendeel, maar men kan nu eenmaal in de wetenschap niet alles tegelijk.

Vrijhof werpt eigenlijk zelf de barrières op voor de door hem gewenste voortgang van de g.s. door van haar beoefenaar te vragen dat hij taalsocioloog, cultuurhistoricus, kennisocioloog, theoloog, cultuursocioloog en beoefenaar van de godsdienstwetenschap is. Welk een onderschatting van deze wetenschappen. Welk een belasting van de Godsdienstsociologie. Ofschoon Vrijhof ons boek „in wezen asociologisch” noemt, vraagt hij van de godsdienstsocioloog ongeveer van alles behalve dat hij... socioloog is.

Wat betreft de historische ontwikkeling van de godsdienstsociologie komt Vrijhof tot uitspraken, die elkaar diametraal tegenspreken. Aan het einde van zijn tweede commentaar betoogt hij dat de g.s. eigenlijk nog aan haar begin staat. Onbekommerd wordt aan het einde van het derde commentaar gesteld, dat we verder moeten kijken dan onze 20e eeuwse neus lang is, omdat in de vorige eeuw al zoveel op dit terrein is gedaan, dat de toenmalige themata thans „met kracht terugkeren”. In zijn vierde commentaar klaagt Vrijhof dat ons boek zo rooms is, een interessant gegeven voor een zo veelzijdig socioloog. Nu krijgt hij de kans aan te tonen wat de kennisociologie voor de godsdienstsociologie betekent, maar laat hij het bij een gratiële bewering. Daarmee stuiten we uiteindelijk op het grondbezwaar tegen de opvatting, welke Vrijhof van g.s. huldigt: hij dreigt zichzelf zo vast te zetten in zijn eigen vooropstellingen over de godsdienstsociologie, dat ons geloof beproefd wordt of hij op wetenschappelijk-overtuigende wijze aan een controleerbare demonstratie zal toekomen van wat er met zijn ideeën voor de g.s. in Nederland te bereiken is. Wij zijn dan ook bijzonder nieuwsgierig naar zijn eendaags verschijnend boek „De kerkelijke gemeente in sociologisch perspectief”.

Bij Scholten vinden we overeenkomstige opmerkingen als die bij Vrijhof. Ook bij hem

— weerstand tegen de gedachte dat kerkelijke sociologie godsdienst-sociologie zou zijn en de vraag of kerkelijk gedrag eigenlijk wel een bijzondere vorm van godsdienstig gedrag is;

— het verlangen om de godsdienst in „zijn totale verschijningsvorm” te bestuderen;

— de mening dat gebruik van begrippen als structuur, institutie, groep meer diffuse vormen van godsdienst per se buiten de sociologische studie plaatst;

— de wens om de *hele* samenleving onder het aspect van godsdienst te bezien en meer bezig te zijn met „het hoe van de huidige samenleving en het hoe van godsdienst en kerk”;

— de behoefte om veel dieper op het verschijnsel godsdienst *als zodanig* in te gaan en zelfs zekerheid te krijgen over „een bovennatuurlijke verwijzing”.

We zien hier wederom het heimwee naar grootse probleemstellingen en een weg-

glijden van de godsdienstsociologie naar richtingen en problemen, die op andere wetenschapsgebieden thuis horen: de godsdienstwetenschap (godsdienst in zijn totale verschijningsvorm), de godsdienst-wijsbegeerte (wat is godsdienst), de theologie (normerende beschouwingwijze en bovennatuurlijke verwijzing). Vergeten wordt, dat de g.s. evenals de sociologie een aspectwetenschap is. Weer vinden we hier dat onklare verstaan van sociologische groundbegrippen, die alleen maar betrekking zouden hebben op formele, uitgesproken, harde structuren en instituties en de vergissing, dat die eigenschappen bij uitstek bij de kerken te vinden zijn. Vergelijking met de andere deelgebieden van de sociologie bijv. de onderwijssociologie, de bedrijfssociologie en de gezinssociologie, maakt terstond duidelijk, vanuit welke vreemde vooroordelen de g.s. hier in een aparte positie gedrongen wordt.

Het slot van het betoog van Scholten berust op een pijnlijke vergissing. De tekst over het „op hun gemak stellen” van theologen en sociologen is volkomen uit haar verband gehaald. Ons boek is een duidelijke keuze voor een kritische stellingname ten aanzien van de kerk en de kerkelijke leiders. Saecularisatie is niet het centrale thema van ons boek, maar in feite is onze publicatie op zichzelf een bijdrage tot die saecularisatie, omdat zij pleit voor een nuchtere en objectieve benadering van kerk en godsdienst. Ons dunkt dat de resultaten van deze benadering in onze tijd onthullend genoeg zijn! De laatste opmerking van Scholten, dat de kerkelijk-geëngageerde socioloog best eens op eigen kerkelijke stellingen mag schieten om ruimte te maken, is wat ons betreft een slag in de lucht. We hebben in vele publicaties onverbloemd en scherp kritiek geleverd op ons kerkgenootschap. We zijn echter niet zover gegaan, dat we haar niet meer als objekt van de godsdienstsociologie zouden verdragen.

P. Smits is aardiger dan goed voor ons is, want ons boek telt voldoende zwakke steen om geen aanleiding te geven tot zelfgenoegzaamheid. Ook hij valt over de nadruk, die we op de institutionalisering van de godsdienst gelegd hebben. Maar in tegenstelling tot Vrijhof en Scholten meent hij, dat wij dat sociologisch grondproces dynamisch en genuanceerd behandeld hebben, zodat we „geen ogenblik vervallen tot institutionalisme, dat de historisch-sociaal bepaalde vormgeving rustig verabsoluteert”. Toch valt op dat hij schijnt te menen dat verschijnselen als „gedistancieerde kerkelijkheid” en „geloven zonder kerk” of Vrijhofs probleem van de kloof tussen wat kerken bieden en gelovigen vragen buiten de actieradius van onze probleemstelling vallen. Eigenlijk dus ook bij hem de impliciete vereenzelviging van institutionalisering met kerk en kerkelijkheid. Maar deze gedistancieerde kerkelijken en die gelovigen zonder kerk vormen toch ook groepen en vanuit sociologisch standpunt zelfs heel boeiende, die op welke wijze en in welke mate dan ook (vragen, die onderzoek kan beantwoorden) in een institutionaliseringsproces betrokken zijn. Buiten en binnen de officiële kerkelijke structuren vormen zich momenteel talrijke onofficiële en informele en oppositionele groepen juist vanwege de kloof, waar Vrijhof op wijst. Dit soort kloven tussen instituties en behoeften vinden we op allerlei maatschappelijke terreinen in onze samenleving: het hoger onderwijs, het bedrijfsleven, het leger, het politieke leven, de gezondheidszorg. Ze zijn helemaal niet typisch voor het godsdienstig-kerkelijk leven, laat staan dat ze voor be-

oefenaren van de onderwijssociologie enz. aanleiding zijn om zich mokkig van hun objekt af te keren. Deze groepen en problemen verdienen juist de aandacht van de socioloog.

Smits wijst met Matthes de opvatting af, dat het eigenlijke wezen van de religie verborgen blijft *achter* haar sociale uitdrukkingsvormen en dat deze vormen dit wezenlijke slechts gedeeltelijk manifesteren. Hierop sluit zijn tweede principiële stellingname aan: het karakter van de religie is meerdimensionaal en het verschijnsel religie moet derhalve door de godsdienstsocioloog meerdimensionaal benaderd worden zonder één aspect als wezenlijk of centraal voor te stellen. Wat het eerste punt aangaat: wat het eigenlijke wezen van de religie is, is geen sociologische, maar een wijsgerige vraag. We nemen aan dat dat wezen maar heel partieel en telkens anders wordt uitgedrukt. Wanneer het wezen van de religie compleet in zijn sociale uitdrukkingsvormen tot uiting kwam, hielden we gezien onze ervaringen vandaag nog met g.s. op! Dat het karakter van de religie meerdimensionaal is, nemen we graag van Smits aan. Eveneens dat men bepaalde aspecten niet moet verabsoluteren. Dat neemt niet weg, dat de g.s. evenals de sociologie een aspectwetenschap is. Men moet natuurlijk in die gevallen, waarin een interdisciplinaire benadering wenselijk en mogelijk is, daarvoor krachtig pleiten. Maar die benadering wordt niet begunstigd door vervaging van eigen wetenschapsgrenzen en wetenschapsoptiek. Dat geldt met name voor de grenzen tussen sociologie en theologie, wier wederzijdse overschrijding een onuitputtelijke bron van heilloze verwarring is. Uit de kritische beschouwing van Smits blijkt dat ook bij hem de godsdienstsociologie uiteen dreigt te vallen in wijsgerige, godsdienstwetenschappelijke en cultuursociologische vragen. Eigenlijk is hij het wel eens met de grondvraag van Luckmann: „of, gezien het mensentype, dat wordt voortgebracht door de moderne industriële beschaving, de traditionele vormen van godsdienst nog kunnen voortbestaan”. Een voorname vraag, maar zij overstijgt zonder drastische vereenvoudiging en nadere precisering de mogelijkheden van de empirische sociologie. In zekere zin is deze laatste zelfs een reactie geweest op dit soort loodzware vraagstukken, die vele 19e eeuwse sociologen in hun „armchair” gedrukt hielden en waarop momenteel een aantal Duitse godsdienstsociologen weer verkikkerd raken. Ook achten wij het in zekere zin een gelukkige greep, dat Smits de dissertatie van Straver ter sprake brengt. Hier zien we inderdaad een vrucht van de opvatting van g.s., welke onze opposenten voorstaan. Smits noemt het een geslaagd boek, dat ondanks gerechtvaardigde kritiek op onderdelen tot belangrijke resultaten heeft geleid. Maar hoe kan een boek, dat op stuk van methodologie en methoden zoveel vraagtekens oproept, tot belangrijke resultaten leiden?

Zo komen wij, gelijk het discussiërende sociologen betaamt, via de vraag wat godsdienstsociologie is, uiteindelijk terecht bij een steeds actueel probleem. Aan welke eisen moet de beoefening van de sociologie als wetenschap voldoen? Sociologie is geen dogmatiek en we zijn overtuigde voorstanders van verschillende stijlen van sociologiebeoefening. Volgens ons beginsel van pluralisme worden voornoemde eisen dus niet uitsluitend afgeleid van het ideaal van een empirisch-toetsende sociologie. Ook die kent haar eenzijdigheden en beperkingen. Wel zijn we van mening

dat elke opvatting van sociologie zich enerzijds door heldere uitgangspunten, anderzijds door onderzoek of andere vormen van wetenschapsbeoefening waar moet maken. Wij maken bezwaar, wanneer men de gevolgen van een verwarde sociologie-opvatting of weinig geslaagd empirisch onderzoek zou goedpraten met te beweren, dat men eigenlijk fenomenologisch, dialectisch, wijsgerig, cultuurwetenschappelijk of interdisciplinair te werk is gegaan. In dat geval heeft men niet alleen bijgedragen tot de devaluatie van de sociologie als wetenschap, maar ook nog van wetenschappen en werkwijzen, die evenzeer een grote inzet en een goed resultaat van de wetenschapsbeoefenaar vragen.

H. en W. Goddijn