

Godsdienstsociologen op zoek naar religie

bespiegelingen bij een kongres *

Marja M. Meerburg en Anneke H. Schipper-Van Otterloo

Par. 1 Toenemende belangstelling voor een verdwijnend studieobject: een paradoxale situatie

Voor sociologen die aktueel willen zijn lijkt religie een weinig aantrekkelijk onderwerp. Grondleggers van het vak, zoals Weber en Durkheim, kenden aan de godsdienst een centrale plaats toe in hun sociologiebeoefening. Zij schetsten op indringende wijze de veelvormige vervlechtingen van het religieuze en het sociale. Maar tegelijk constateerden zij ook al dat de godsdienst haar greep op de samenleving aan het verliezen was. De processen, die vaak met het woord "secularisatie" worden aangeduid, lijken nu hun voltooiing te naderen. Godsdienst en kerk zijn van het centrum naar de marge van de samenleving verschoven.

Het is daarom verbazingwekkend dat het genus der godsdienstsociologen nog niet is uitgestorven. Integendeel: zij komen bijvoorbeeld in steeds groter getale naar internationale kongressen die over godsdienstsociologische onderwerpen gaan. Zo is het aantal deelnemers aan het jongste C.I.S.R.-kongres - afgelopen zomer gehouden - vervijfvoudigd ten opzichte van één van de eerste kongressen in 1951 (1). Over deze paradoxale situatie en de vragen die hierdoor opgeroepen worden, willen we het in dit artikel hebben. Als de godsdienst verdwijnt, waarmee houden godsdienstsociologen zich dan nog bezig en waarom daalt hun aantal niet maar neemt het zelfs toe? Dit thema zul-

* Met dank aan L. Laeyendecker en N. Wilterdink voor hun kritische opmerkingen en aanwijzingen bij eerdere versies van dit artikel.

len we uitwerken in het kader van enkele van onze kongreservaringen.

Par. 2 De keuze van het kongresthema en de dissensus over het objekt van de godsdienst-sociologie

Het thema van het kongres luidde: "symboliek". Het werd in vier onderdelen (sekties) uiteengelegd: "symboliek: interdisciplinair" (beschouwd), "religieuze symboliek", "seculiere symboliek" en "symboliek en sociale klassen". Symboliek is een ruim en vaag begrip. Het heeft niet uitsluitend betrekking op godsdienst en is evenmin specifiek sociologisch. De eerste sektie leek bedoeld om aan te geven wat de verschillende sociale wetenschappen, m.n. de sociologie, onder symboliek verstaan. Tot een ondubbelzinnige omschrijving die als uitgangspunt voor verdere discussies had kunnen dienen voerden de besprekingen van de bijdragen aan de eerste sektie echter niet. Men kan zich afvragen waarom een dergelijke vage en ruime thematiek voor dit kongres gekozen werd. Onder godsdienstsociologen heerst weinig eenstemmigheid over objekt en methode van hun vak. In deze situatie bestaat er behoefte aan een kongresthematiek die zeer uiteenlopende bijdragen kan overkoepelen. Een thema als "symboliek" leent zich hiervoor uitstekend.

Een blik in de geschiedenis van de godsdienst-sociologie laat zien dat er in de eerste jaren na de oprichting van de C.I.S.R., na 1948, minder diversiteit heerste. In een - in 1966 geschreven - overzicht van de ontwikkeling van de godsdienstsociologie in Nederland wijzen Goddijn en Goddijn drie terreinen van onderzoek aan waarop godsdienstsociologen zich tot dan toe bewogen: de beschrijving van het godsdienstig leven, de verhouding van katholieken en protestanten en de participatie in het godsdienstig leven (2). Wat de studies naar deze drie gebieden gemeen hebben is hun oriëntatie op de problemen van het kerkelijk beleid. Aan deze oriëntatie dankt dit type godsdienstsociologie zijn naam: kerksociologie. Daarnaast signaleren Goddijn en Goddijn een nieuwe fase in de ontwikkeling: "een duidelijke tendens om de moderne sociologische theorieën in te

bouwen in de godsdienstsociologie" (3). Deze ontwikkeling wordt meestal beschreven als de overgang van "kerksociologie" naar "godsdienstsociologie". De aansluiting bij de algemene sociologie heeft aan de consensus over objekt en methode een einde gemaakt.

Deze ontwikkeling in de godsdienstsociologie hangt uiteraard nauw samen met ontwikkelingen in de maatschappelijke konstellatie. Hilhorst spreekt hier van "twee direkt samenhangende veranderingsprocessen: enerzijds (...) de veranderende positie en funktie van de religie in de moderne samenleving (het secularisatieproces) en anderzijds (...) de verandering in sociologische optiek op en analyse van het objekt religie" (4). Wanneer wij een antwoord willen krijgen op de vraag - in par. 1 gesteld - dan moeten wij aandacht schenken aan beide processen. In deze en in de drie volgende paragrafen gaan wij in op de visies van godsdienstsociologen op hun objekt. Het secularisatieproces komt ter sprake in par. 6.

De C.I.S.R. werd in 1948 opgericht om godsdienstsociologen van verschillende landen (m.n. België, Frankrijk, Italië en Nederland) en sociaal-kerkelijke instituten bijeen te brengen. De eerste kongressen waren een belangrijke stimulans voor de kerksociologie. Zoals gezegd, de aandacht van de kerksociologen was vooral gericht op het verzamelen van empirische gegevens omtrent participatie in het kerkelijk leven. De vraagstellingen werden veelal ingegeven door de problemen van de kerken zoals de ontkerkelijking in de steden en het vertrek van de arbeiders en de jeugd uit de kerken. De kerkelijke godsdienst werd langzamerhand een randverschijnsel en de vraag kwam op of godsdienstigheid zich ook buiten kerkelijk verband voordeed. Op herdefiniëring van het objekt werd o.a. door Luckmann aangedrongen. Hij toonde aan dat de kerksociologen in hun onderzoek uitgingen van de vooronderstelling dat kerkelijkheid en godsdienstigheid identiek zijn. Deze vooronderstelling paste bij de toen gangbare opvatting van sociologie als de wetenschap van de sociale instituties en bij het zelfbegrip van de kerken, die de "grenzen" van de (westerse) religie gelijk-

stelden aan de "grenzen" van het institutionele christendom (5). Kerkelijke participatie was dan ook een veel gebruikte maatstaf voor godsdienstigheid. De crisis van en in de kerkelijke religie moest op grond van deze vooronderstelling wel geïnterpreteerd worden als verval van de religie, uiteindelijk uitlopend op het verdwijnen ervan. Deze "secularisatiethese" kan de toets der kritiek niet doorstaan. Na de konstatering dat het traditionele christendom een marginale plaats is gaan innemen en veel functies verloren heeft moet, volgens Luckmann, de vraag beantwoord worden wat daarvoor in de plaats gekomen is. Religie dient niet uitsluitend als een institutioneel verschijnsel gezien te worden maar als een bron van normen, die het dagelijks leven integreren en legitimeren. Indien de kerkelijke religie deze functies niet meer vervult dan dienen godsdienstsociologen op zoek te gaan naar andere vormen van religie. Op deze "onzichtbare" vormen, welke zich al dan niet institutionaliseren of waarbij reeds bestaande instituties religieuze functies krijgen, duidt de titel van Luckmann's boek, *The Invisible Religion*.

Met het bovenstaande is alleen gezegd dat "religie" meer omvat dan de geïstitutionaliseerde christelijke religie. In de beide volgende paragrafen keren wij terug naar het kongres. De bespreking van enkele kongrespapers biedt een mogelijkheid om te ontdekken welke andere verschijnselen door godsdienstsociologen "religieus" genoemd worden en waarom. In par. 5 komt de objektbepaling opnieuw aan de orde maar dan op een andere, meer systematische, wijze.

Par. 3 Symboliek en sociale klasse

We kiezen hier een Oost-Europese bijdrage omdat het interessant lijkt te vernemen hoe het in die landen - waar de godsdienst volgens de officiële leer allang verdwenen had moeten zijn - met de religie is gesteld en wat er nog aan religieuze verschijnselen aanwezig is. Welnu, de Joegoslaaf Srdan Vrcan konstateert in zijn paper "Working-class commitment to religion and church in Yugoslavia" (6) dat er zich in zijn land nieuwe godsdienstsociologische problemen voordoen. Vrcan doelt

hier o.m. op het duurzaam naast elkaar bestaan van godsdienstigheid en ongodsdienstigheid op massale schaal in een maatschappij waarin het dominante sociale systeem (lees: de staat) godsdienstige waarden en tradities niet gebruikt ter legitimering van bestaande institutionele structuren. Hij meent dat de funktionalistische benadering in de godsdienst-sociologie met haar aandacht voor de cohesiefuncties van religie deze nieuwe problematiek weinig kan helpen verklaren. Een meer kritisch gezichtspunt met een open oog voor spanningen en inherente tegenstellingen, waarbij men bovendien niet aanneemt dat godsdienstigheid normaal en ongodsdienstigheid abnormaal is, kan volgens hem meer helderheid verschaffen (7).

Deze radikale opvatting, die de funktionalistische benaderingswijze enigszins karikaturaal voorstelt, maakt nieuwsgierig naar de empirische onderbouw ervan. Vrcan betoogt dat gegevens over de godsdienstigheid van juist de arbeidersklasse een centrale ingang voor onderzoek vormen omdat de staat de bestaande instituties in Joegoslavië legitimeert op grond van de belangen van deze klasse (8). Naast arbeiders onderscheidt hij nog andere "sociale lagen" - de term klasse vervangt hij dan door "sociale laag" - zoals handwerkslieden, boeren, intelligentsia en leidende funktionarissen. Deze rangschikt hij naar hun "godsdienstigheid" - hetgeen bij hem gelijk is aan "kerkelijkheid" (9). Boeren zijn het meest kerkelijk, intelligentsia en leidende funktionarissen het minst, terwijl arbeiders zich in het midden van de rangorde bevinden. Deze positie wijkt volgens Vrcan in belangrijke opzichten af van de positie die arbeiders innemen in vergelijkbare rangorden van godsdienstigheid in het Westen. Dáár bevinden arbeiders zich geheel onderaan en zijn dus het minst godsdienstig. Naar verhouding zijn de arbeiders in Joegoslavië veel minder vaak onkerkelijk dan hun westerse collega's, terwijl men dat juist niet zou verwachten (10). Hij stelt vervolgens vast dat dezelfde sociaal-kulturele kondities van de arbeidersklasse - zoals een gering opleidingsniveau, een beperkte kulturele horizon en een zware last van dagelijks werk - in bepaalde historische situaties (lees: de kapitalistische) aanleiding geven tot massale ontkerkelijking en in

andere (lees: de socialistische) niet. Voor een verklaring hiervan verwijst hij naar "de ruimere sociale kontekst en de bestaande historische dialektiek" (11). Hij doelt hiermee op een aantal spanningsbronnen zoals die tussen traditie en moderniteit, tussen officiële cultuur en alternatieve cultuur, tussen vervreemding en ontvreemding en tussen de generaties (12).

Het is jammer dat Vrcan's gegevens zo weinig aansluiten bij zijn theoretische noties en dat hij godsdienstigheid gelijkstelt aan kerkelijkheid. Temeer daar hij met zijn gegevens de voor godsdienstsociologen zeer belangrijke stelling wil ondersteunen dat er "geen menselijke existentiële en sociale problemen bestaan die onder alle historische en sociale omstandigheden noodzakelijk aanleiding geven tot godsdienst en kerk" (13). Deze stelling sluit aan bij de staatsideologie. Hierin wordt aangenomen dat verbetering van de sociale omstandigheden hetzelfde is als het opheffen van alle ellende; als er geen ellende meer bestaat is de kerk overbodig geworden. Deze opvatting bleek ook uit een stimulerend gesprek dat we voerden met Vrcan's landgenoot, Mastruko: de mensen lossen hun existentiële problemen, zoals de vragen rond lijden en dood, naar zijn zeggen op door hard te werken en een actief leven te leiden.

Voorlopig is er echter in Joegoslavië nog heel wat religieuze symboliek blijkens het artikel van Vrcan. Een uitgewerkte verklaring hiervoor geeft hij niet. De vraag waar religie blijft als de kerken verdwijnen wordt in Joegoslavië - gezien de ideologie wellicht begrijpelijk - niet aangesneden.

Par. 4 Religieuze en seculiere symboliek

De meest interessante variaties op het thema symboliek kwamen naar voren in de sekties "religieuze" en "seculiere" symboliek. Het onderscheid religieus /seculier lijkt gemaakt te zijn om terreinen van religie en niet-religie te kunnen scheiden. Een soortgelijke tweedeling, nl. van gebieden van het "sacrale" en het "profane", bracht Durkheim aan om antwoord te kunnen geven op de vraag wat het specifiek religieuze is (14). Dat godsdienstsociologen "religieuze" symboliek tot hun studieterrein

rekenen is vanzelfsprekend. Maar ook "seculiere" symboliek blijkt voorwerp van hun onderzoekingen te zijn en dat maakt de opvatting dat "seculier" staat voor "niet-religieus" problematisch. Het onderscheid is kennelijk minder eenvoudig dan het lijkt. Om wat meer duidelijkheid te krijgen omtrent de tweedeling willen we wat langer stilstaan bij enkele bijdragen uit beide sekties.

Uit de sektie "religieuze symboliek" kozen we het paper "Liturgy in a politically engaged church" van L. Laeyendecker en M.A. Thung (15). Centraal staat daarin de vraag naar de plaats en functie van de traditionele liturgie (m.n. de eucharistie) in een kerk, die het streven naar sociale gerechtigheid voorop stelt, die m.a.w. politiek geëngageerd is. Indien de traditionele kerken willen bijdragen aan de verbetering van de samenleving dan zal dat voor hen ingrijpende structuurwijzigingen met zich brengen (16). Het ligt voor de hand te veronderstellen dat dergelijke wijzigingen ook veranderingen in de gebruikelijke rituele vormen zullen oproepen: de traditionele liturgie komt in het geding. De ervaring van vele (politiek geëngageerde) basisgroepen, zoals religieuze communes en kritische gemeenten, zijn in dit verband illustratief. Het materiaal van en over deze groepen laat duidelijk zien dat zij hun politieke betrokkenheid moeilijk kunnen verenigen met de traditionele liturgie. De auteurs maken duidelijk waar de schoen wringt. De (sacramentele) liturgie is betrokken op de individuele en persoonlijke aspecten van het leven, op de sfeer van het privébestaan. De activiteiten van de basisgroepen betreffen vooral de publieke sfeer. De traditionele liturgie sluit te weinig aan bij hun ervaringswereld. Daarbij komt dat deze liturgie een erg formeel karakter draagt. De formuleringen liggen goeddeels vast en uit de rolverdeling spreekt een duidelijke hiërarchie. Voor de basisgroepen, die geen uitgewerkt symbolisch systeem kennen zodat de interne relaties diffuus zijn, is deze liturgie te inflexibel. Hetzelfde geldt voor de politiek geëngageerde kerk. De eucharistie kan een zinvolle expressievorm zijn wanneer het in die kerk gaat om bezinning op vragen van het geloof. Wanneer de kerkleden bezig zijn met ethische bezinning

of sociale en politieke aktie zullen zij behoefte hebben aan nieuwe rituele vormen, die flexibel genoeg zijn om als expressievormen voor de steeds veranderende ervaringen van kerk en samenleving dienst te doen. De auteurs denken daarbij aan lezingen, diskussies, toneel, demonstraties e.d.

De auteurs bevelen aan op een bij uitstek religieus terrein als de kerk gebruik te maken van rituele vormen als diskussies, demonstraties e.d., die op het eerste gezicht meer geëigend lijken te zijn voor het seculiere terrein. Op deze wijze is er geen scherpe grens te trekken tussen vormen die tot het religieuze terrein en vormen die tot het seculiere terrein behoren. Misschien moeten wij bij het onderscheid religieus/seculier niet in de eerste plaats denken aan duidelijk af te bakenen gebieden. Het zou kunnen zijn dat de intentie van de deelnemers - in bovengenoemde situatie de band van de betrokkenen met het christendom - beslissend is of aan bepaalde symbolische expressievormen de kwalifikatie "religieus" al dan niet kan worden toegekend.

De Engelse sociologe Bernice Martin suggereert in haar paper "Symbolism and the Sacred in contemporary rock music" (sektie: "sekuliere" symboliek) dat aan het verschijnsel popmuziek - symbolisch medium van de jeugd - rituele, sacrale aspecten zijn te onderkennen (17). Zo valt te denken aan de popfestivals, waar men gevoelens van "echte gemeenschap" ervaart, aan fantijdschriften en fanclubs, die lijken op heilige schrifturen en tempels van een esoterische cultus (18). Ook de rol van popsterren zelf heeft sterke rituele en religieuze accenten. De stemtechniek van bijv. Mick Jagger en Jimi Hendrix zijn in de popjournalistiek vergeleken met het eentonig spreken zeggen (Eng.: "chanting") van de medicijnman. De ster wordt gezien als een charismatisch figuur, als "the lonely uncommunicable but desired outsider, selling his youth and beauty, paid to be crucified twice nightly" (19). Tijdens popuitvoeringen ontstaan bij het publiek gevoelens en ervaringen van gemeenschappelijke herkenning van de meest persoonlijke dromen en teleurstellingen.

Men zal licht toegeven dat we hier zo niet met re-

ligie dan toch met een "funktioneel equivalent" te maken hebben, d.w.z. een verschijnsel dat dezelfde functies vervult. Martin's analyse houdt echter niet bij functies op maar gaat verder door op inhoudelijke aspecten. Pop en rock moeten volgens haar gezien worden als symbolen van "anti-structuur" voor de jeugd, die in een bij uitstek "liminale" (limen: drempel) periode van het leven verkeert. De begrippen "anti-structuur" en "liminaliteit", afkomstig van de symbolisch antropoloog V.O. Turner, zijn volgens Martin zeer geschikt om de symbolische betekenis van rock en pop te interpreteren (20). Het structuur-aspect van een samenleving vormt het tegendeel van het anti-structuur- of "communitas"-aspect. Mensen staan niet alleen in relatie tot elkaar als sociale personen - bekleders van sociale posities en dragers van sociale rollen - maar ook als "echte" personen, die gelijk zijn "in termen van gedeelde menselijkheid". Het communitasaspect van een samenleving vat Turner - geïnspireerd door Buber - op als de sfeer van het Zwischenmenschliche, van de relatie tussen "Ich und Du". Deze notie had hij nodig om de symbolische betekenis van allerlei rituelen, die hij waarnam, te interpreteren. Communitassymboliek doet zich in minder complexe maatschappijen vooral voor in allerlei "rites de passage", waarbij taboes en regels (bijv. van boven- en onderschikking) doorbroken worden. Tijdens "rituele processen" bevinden de "passanten" zich korte tijd op de drempel tussen twee sociale posities (bijv. van kind naar volwassene). Ook in meer complexe samenlevingen zijn volgens Turner sporen van communitaservaringen te herkennen, bijv. in het brede terrein van kunst en literatuur en in groepen die zich uit de samenleving terugtrekken, vaak rond een charismatisch leider en in allerlei vormen van "counterculture". De laatstgenoemde vorm is niet zozeer op de drempel "tussen twee structuren" als wel "aan de rand van de samenlevingsstructuur" te situeren. Daarnaast kunnen personen en groeperingen "in de onderste rangen van de sociale structuur", zoals de armen en onaanraakbaren, als communitassymbool fungeren. Manifestaties van communitas kunnen kortom vóórkomen in situaties van liminaliteit, marginaliteit en inferioriteit (21). Martin rekent popcultuur tot de

eerstgenoemde soort. Buiten het liminale punt is de maatschappij profaan, georganiseerd, gedifferentieerd, hiërarchisch gestructureerd; de rituele participant aan de liminale situatie ervaart de tegendelen hiervan: de zuivere, sacrale, direkte *communitas* (22).

Het sacrale *communitas*aspect van pop en rock is uiteraard instabiel van karakter. Liminale ervaring kan per definitie slechts tijdelijk zijn. Wil men deze verduurzamen dan treedt de paradox op die Martin kenmerkend en bedreigend acht voor de popcultuur. De paradox nl. dat de jeugd behoefte heeft aan symbolen van anti-structuur, die bevrijding van vaste rollen en conventies uitdrukken. De "spontane *communitas*" verwordt snel tot "normatieve" of "ideologische" *communitas* omdat tekens en rituelen nodig zijn waarmee men elkaar als deelhebber aan de "peergroup" bevestigt (23). Door de steeds sneller verlopende commercialisering van nieuwe vormen in de pop treden bovendien processen van stylering op, waarbij men aan de authenticiteit van de ervaring kan twijfelen. Dergelijke ritualiserings- en styleringsprocessen zijn al door Weber beschreven onder de noemer "routinisering van het charisma", waarbij "bepaalde historische (*communitas*achtige) bewegingen in hun eigen tegendeel (duidelijk gestructureerde instituties) verkeerden" (24).

Par. 5 Kan het religieuze nader bepaald worden?

Kennelijk bewegen studies van godsdienstsociologen zich op terreinen die niet altijd even duidelijk in de religieuze sfeer liggen. Het blijkt herhaaldelijk dat het eigenlijke religieuze terrein moeilijk af te bakenen is. Hoe moet religie of "het religieuze" worden omschreven om ondubbelzinnig als zodanig aanwijsbaar te zijn?

We raken hier aan de kwestie waarop in par. 2 al gezinspeeld werd, de fundamentele dissensus in de godsdienstsociologie over het objekt van studie (25). Nu is verschil van inzicht onder sociologen niet ongewoon, maar in 't geval van godsdienstsociologen maakt de definitiekwestie wellicht hun bestaansrecht uit. Onze beginvraag luidde immers: als de godsdienst verdwijnt uit onze moderne wes-

terse samenlevingen, met welke verschijnselen houden godsdienstsociologen zich dan nog bezig? We kunnen hierop geen antwoord geven zonder een bekende verkenning van de discussie rond de definitie van religie.

Globaal gesproken zijn er in de godsdienstsociologie twee manieren om religie te omschrijven: 1. door verwijzing naar inhoudelijke (substantiële) kenmerken zoals het geloof in goden; een dergelijke definitie geeft aan wat religie *is* en 2. door verwijzing naar de individuele en maatschappelijke gevolgen (functies) van religie, zoals troost, legitimatie en integratie; een dergelijke definitie geeft aan wat religie *doet* (26).

Als we proberen religie langs functionele weg te bepalen, raken we al snel in de problemen. De functies van religie worden dikwijls - met Weber - samengevat onder de noemer "zingeving" aan het lijden (27). Maar welke geloofsovertuigingen en rituelen fungeren dan als zingevende instanties? Alzodanig wordt het christelijk geloof genoemd maar ook politieke ideologieën als communisme en nationalisme, de wetenschap en zelfs popcultuur. De grenzen van het religieuze en niet-religieuze blijven in principe vaag: functionele alternatieven kunnen dezelfde functies vervullen (28). Zo heeft bijv. de wetenschap wereldbeschouwelijke functies van de religie overgenomen.

Dobbelaere en Lauwers hebben echter opgemerkt dat functionele definities wel degelijk een inhoudelijk - en daarmee bepaalbaar - element bevatten, nl. de verwijzing naar "laatste vragen", zoals die rond de situaties van lijden en dood. Deze geven religie in de functionele opvatting een "ultieme" kwaliteit (29). Hierbij komt nog een ander inhoudelijk aspect. Sinds Otto wordt de religieuze ervaring meestal als "sacraal" gekarakteriseerd (30). Als Martin - zoals we zagen - diverse symbolische kanten van de jeugdkultuur als "sacraal" kwalificeert, suggereert ze daarmee dan ook dat het gaat om aspecten van religie. We kunnen ons nu afvragen 1. in welke situaties sacrale ervaringen zich voordoen, 2. wat "het sacrale" inhoudt en 3. of het sacrale (altijd) "religieus" te noemen is. Misschien kan langs deze meer inhoudelijke weg

een bevredigender afgrenzing van het religieuze gevonden worden.

Laten we beginnen met de eerste vraag. Het is merkwaardig dat uit zeer verschillende hoek overeenkomstige berichten komen omtrent het soort situaties waarin zich ervaringen van het sacrale voordoen. Zo zagen we dat Turner de communitaservaring plaatst in situaties van liminaliteit maar ook in die van marginaliteit en inferioriteit. Ook naar de mening van O'Dea staan situaties waarin zich sacrale ervaringen voordoen marginaal ten opzichte van het gewone, alledaagse. Het zijn "breukpunten" in de maatschappelijk bepaalde sfeer der dagelijkse gedragingen. Zulke breukpunten vloeien vooral voort uit wat hij de fundamentele kenmerken van het menselijk bestaan noemt, nl. onzekerheid, machteloosheid en schaarste (31). Het meest acuut komt de broosheid van het leven naar voren wanneer mensen te maken krijgen met onrecht, lijden en dood. Vragen naar de zin van het bestaan - de zgn. "laatste vragen" - dringen zich dan op. Religie kan volgens O'Dea een antwoord geven op deze existentiële problemen door te verwijzen naar een andere werkelijkheid, waarin frustrerende ervaringen zin en betekenis krijgen. Volgens Fiset doet de ervaring van het sacrale - hij duidt deze aan als het spreken over God - zich voor in grenssituaties van het menselijk bestaan. Deze grenssituaties, waarin het menselijk tekort het scherpst voelbaar is, hoeven volgens hem niet beperkt te zijn tot strikt persoonlijke omstandigheden maar kunnen ook betrekking hebben op kollektieve situaties en wereldsituaties (32). Vernon voegt een volgende uitbreiding toe: hij betoogde tijdens het kongres dat niet alleen intens negatieve ervaringen, zoals die van lijden en dood, maar ook intens positieve, zoals die van de liefde, breukpunten met de alledaagse werkelijkheid vormen (33). Martin tenslotte, attendeert nog op een ander type situatie waarin de grenzen van het gewone, alledaagse, worden overschreden: die van de extase (34).

Maar indien al deze "grensoverschrijdingen" en "buitengewone situaties" sacrale ervaringen impliceren, wat houdt dat "sacrale" dan in? Voor de beantwoording van onze tweede vraag gaan we te rade

bij Berger. Volgens hem is het sacrale - en hij steunt daarbij sterk op Otto en Durkheim - "a quality of mysterious and awesome power other than man and yet related to him, which is believed to reside in certain objects of experience". Deze kwaliteit van het sacrale kan aan allerlei objecten, mensen, dieren, dingen, geesten, goden en tenslotte principes gehecht worden. Het sacrale wordt ervaren als datgene dat buitengewoon en potentieel gevaarlijk is, dat totaal anders is dan de mens en toch betrekking op hem heeft. Het sacrale staat volgens Berger enerzijds in tegenstelling tot "het profane" (gewone alledaagse) en anderzijds in tegenstelling tot "de chaos". Berger definieert religie dan ook als "the human enterprise by which a sacred cosmos is established" (35).

Hiermee komen we terecht bij de derde vraag: kunnen alle boven opgesomde intense ervaringen, waarbij men het gevoel heeft tijdelijk buiten de gewone alledaagse werkelijkheid te staan "religieus" genoemd worden? De genoemde auteurs kwalificeren deze ervaringen als "sacraal" dan wel als "religieus" (36). Wordt het religieuze (nog) voldoende gekarakteriseerd door het "sacrale"? Ook hier geven we Berger's mening weer. Volgens hem wordt in de godsdienst een "andere werkelijkheid" verondersteld, die de empirische wereld overstijgt (transcendeert) en die een ultieme betekenis heeft voor de mens (37). Sommige maar niet alle breukpuntervaringen zijn volgens hem religieus te noemen. Grenssituaties zijn niet meer dan "potential mediators of religious experience" (38). Het specifiek religieuze moet men eerder zoeken in de "numineuze" kenmerken van die andere realiteit, vanwaar uit gezien het alledaagse bestaan tot "ijdelheid" wordt (39). Dat zou betekenen dat van onze opsomming van "sacrale ervaringen" hierboven, sommige niet "waarachtig religieus" mogen heten. Deze laatste konklusie zou vermoedelijk worden onderschreven door Wilson. Deze godsdienstsocioloog ontkent namelijk dat men het kollektieve enthousiasme dat de Rolling Stones ontketenen als religie moet beschouwen of dat "the human search for affection, including sexual gratification is to be seen as modern man's 'invisible religion'"

(40). De eigenheid van de religieuze ervaring moet dan ook, meent Berger, niet zozeer gezocht worden in de situering ervan op breukpunten met het gewone alledaagse maar eerder in de kenmerken van de "andere werkelijkheid", die op deze breukpunten toegankelijk is (41). In de religieuze ervaring worden mensen naar zijn idee iets gewaar van het transcendente. Het probleem is naar ons idee echter dat het transcendente beschreven wordt met de kenmerken van het "sacrale", nl. het numineuze, het gans andere, mysterieuze en ontzagwekkende. Binnen de christelijke traditie hebben deze kwalifikaties vanzelfsprekend betrekking op God. Niet-christelijke grensoverschrijdingen, ervaringen van buiten jezelf treden, via druggebruik bijv., geven ook zicht op een buiten-empirische werkelijkheid. Komt "God" daarin voor of niet? Sommige godsdienstsociologen noemen dergelijke ervaringen in elk geval "sacraal". Het lijkt erop dat het aanwijzen van het substantiële element evenmin een ondubbelzinnig specificeren van het terrein van het religieuze mogelijk maakt. De sfeer van het "sacrale" is kennelijk aan uitbreiding onderhevig, waarmee de grenzen evenzeer vervagen als bij de bepaling van religie via de functies ervan (42). Deze vervaging en verandering van het inhoudelijke element moet toegeschreven worden aan de ingrijpende maatschappelijke processen, die aangeduid worden met de term "secularisatie".

Par. 6 Secularisatie, een voldongen feit?

In de godsdienstsociologie wordt het begrip secularisatie gebruikt om veranderingen aan te duiden in de feitelijke samenhang tussen godsdienst en samenleving. De beginvraag van dit artikel bevat een uitspraak over deze samenhang, die echter onder voorbehoud gegeven werd: "als de godsdienst verdwijnt....". Een kort overzicht van het sociologisch denken over secularisatie kan op dit punt meer zekerheid bieden. Verdwijnt religie uit de westerse samenleving of blijft zij daarin van betekenis? Het spreekt vanzelf dat de omschrijving van godsdienst van invloed is op de analyse van het secularisatieproces en omgekeerd.

Het verdwijnen van de godsdienst werd geponeerd

in de zgn. secularisatiethese. De verklaring daarvoor werd gezocht in industrialisatie- en verstedelijingsprocessen. De kritiek op deze these betrof het godsdienstbegrip, dat georiënteerd was aan het verleden, aan de kerkelijk geïnstitutionaliseerde vormen van het christendom. Deze opvatting werd gehouden voor het algemeen geldige criterium van godsdienst. Daarop gebaseerd onderzoek bevestigde dan ook het vermoeden dat de godsdienst langzamerhand uit de samenleving verdween (43). Latere theorieën hebben een minder beperkt uitgangspunt. De identifikatie van godsdienst en kerk is doorbroken en beide worden bestudeerd binnen de totaal-maatschappelijke samenhang (44). Op deze wijze blijft het antwoord op de vraag of godsdienst funktieverlies of funktieveranderingen heeft ondergaan, open. Wij geven enkele van deze secularisatietheorieën weer aan de hand van de drie processen die daarin centraal staan: differentiatie, desacralisatie en rationalisatie.

Met differentiatie wordt het proces van zelfstandig worden van de verschillende sectoren van het sociale leven ten opzichte van elkaar bedoeld. Deze sectoren worden, telkens volgens hun eigen wetmatigheden, in autonome organisaties geïnstitutionaliseerd. Ook de godsdienst wordt een aparte sector. Het gevolg is dat de godsdienst de integratiefunctie niet langer kan vervullen.

In de opvatting van Herberg wordt de integratiefunctie niet langer vervuld door de "conventionele" (kerkgebonden) religie maar door de "operationele" religie. De nieuwe operationele godsdienst is in de Verenigde Staten de "American Way of Life". Secularisatie betekent dat de conventionele godsdiensten ophouden in de samenleving werkzame religies te zijn (45). Luckmann stelt dat in onze gespecialiseerde en gedifferentieerde maatschappij geen officiële en publieke religie meer mogelijk is: een overkoepelend betekenisstelsel is daarin afwezig. Om de sociale werkelijkheid als een zinvolle werkelijkheid te ervaren, konstrueert het individu een privé-religie, welke (nog) niet geïnstitutionaliseerd is. Secularisatie betekent de overgang van de publieke, kerkelijk georganiseerde, institutionele religie naar een niet-geïnstitutionaliseerde privé-religie. In deze privé-

religie zijn hoogstens nog enkele losse thema's te herkennen zoals autonomie, zelfexpressie, zelfverwerkelijking en "familisme" (46).

Auteurs die het desacralisatieproces centraal stellen geven daarmee aan dat de wereld geleidelijk van haar sacraal karakter is beroofd: "Entzauberung der Welt" (Weber). In onze cultuur wordt niet meer naar het sacrale verwezen. Daardoor is ook de godsdienst irrelevant geworden. Rationalisatie duidt op het proces waardoor op steeds meer terreinen van het sociale leven doelen en middelen worden verbonden door rationeel ontworpen en rationeel begrijpelijke procedures. Voor verwijzingen naar het onberekenbare, niet-organiseerbare is in een gerationaliseerde samenleving geen plaats.

Desacralisatie- en rationalisatieprocessen worden in secularisatietheorieën dikwijls met elkaar verbonden. De theorie van Berger is daarvan een voorbeeld. Volgens hem hebben de traditionele sacrale legitimaties hun geloofwaardigheid verloren binnen de westerse samenleving. In het publieke leven wordt niet meer gerefereerd aan de sacrale kosmos. De voornaamste faktor die tot deze desacralisatie heeft geleid, is het rationalisatieproces. Eerst werd de economische sektor gerationaliseerd, daarna breidde het proces zich uit tot andere sectoren (politiek, wetenschap, techniek etc.). Rond de economische sektor is zo een "publieke sfeer" ontstaan waarin het sacraal-godsdienstige afwezig blijft. Daar tegenover is een "privé-sfeer" ontstaan - gecentreerd rond het gezin - waarin het individu, bevrijd van de dwang van het publieke leven, zijn eigen zinvolle orde en identiteit kan opbouwen, o.m. met behulp van godsdienst. Verschillende godsdienstige organisaties staan in een concurrentieverhouding tot elkaar om binnen de privésfeer definities van de werkelijkheid aan hun "cliënten" aan te bieden. Secularisatie leidt tot privatisering van de religie (47).

Een belangrijk punt van discussie in deze theorieën is de vraag of in het publieke leven een "overkoepelend betekenisstelsel" funktioneert en of dit systeem - zo het er is - religie genoemd moet

worden. Berger en Luckmann menen dat zo'n overkoe-
peling ontbreekt. Dit roept de vraag op naar de
samenhang van de publieke sfeer, die zij niet be-
antwoorden (48). Vraagtekens kan men ook zetten
bij Berger's karakterisering van de samenleving
als "ontsacraliseerd" en "rationeel". Herberg
attendeerde op het verschijnsel van de "operatio-
nele" religie. Een oppervlakkige analyse van
het geloof in de "American Way of Life", in de
"vooruitgang", in "wetenschap", "technologie" en
"welvaart" en in "humanitaire waarden" leert dat
er ook in de moderne westerse maatschappij mythen
bestaan, die wijd verbreid zijn. Wellicht kan men
de Joegoslavische leidraad voor het handelen in
crisisituaties - "hard werken en een actief leven
leiden" (par. 3) - ook tot zulke mythen rekenen.
Worden hiermee waarden nagestreefd, die in de
Joegoslavische samenleving een zingeving- en cohe-
siefunctie vervullen? En vormen zij daarmee een
funktioneel equivalent van religie of moeten ze
uitsluitend als "utilitaire normen" beschouwd wor-
den (49)?

De vraag of religie verdwijnt uit de samenleving
kan dus niet zo gemakkelijk bevestigd of ontkend
worden. Wél staat vast dat religie in haar chris-
telijk geïnstitutionaliseerde vorm - vooral in de
publieke sfeer - veel functies verloren heeft. In
dit opzicht kan men inderdaad van secularisatie
spreken. En de privésfeer is religie nog wel van
belang. Niet alleen traditionele kerken en sekten
spelen hierin een rol. Er zijn tegenwoordig heel
wat bewegingen die voor hun aanhangers tegemoet
komen aan dezelfde behoeften van geborgenheid en
gemeenschap als de meer geïnstitutionaliseerde
vormen van vroeger. We noemen er enkele: de "en-
counterculture", de psychedelische beweging, de
mystieke beweging, Youth for Christ, de Jezusbe-
weging (50). Sommige van deze bewegingen grijpen
terug op of vinden enige stimulans in traditionele
christelijke geloofspunten en -formules, andere
niet. Bovendien zijn er de laatste jaren een aan-
tal discussies gevoerd rond problemen die vooral
de privésfeer betreffen, zoals psychotherapie,
abortus en euthanasie. Daarin zijn duidelijk reli-
gieuze elementen aanwezig. Deze liggen ook ten
grondslag aan zulke (tegenstrijdige) pogingen tot

inspiratie van onze "lauwe tijdgeest" als bijv. schuil gaan achter de woorden "ethisch reveil" en "nieuwe levensstijl" (51).

Par. 7 Terug naar de paradox

Het antwoord op de gestelde vraag of de godsdienst in onze westerse - gedifferentieerde en gerationaliseerde - samenlevingen verdwijnt en daarmee het studieobject van godsdienstsociologen lijkt gezocht te moeten worden in de vulling van het begrip godsdienst. Het is gedeeltelijk een kwestie van definitie. Mede als gevolg van secularisatieprocessen en de vragen die deze oproepen, zijn sociologen anders gaan denken over de inhoud en de maatschappelijke gevolgen van het verschijnsel godsdienst. Vanuit de premisse dat het menselijk zoeken naar zingeving en legitimatie niet verdwijnt, vindt er aan inhoudelijke zijde een "objectverbreding" plaats. Godsdienstsociologie vervaagt hier welhaast tot kultuursociologie, zonder specificerende kenmerken. Het kongresthema "symboliek" was daarvan een uitstekend voorbeeld, evenals de studie van Martin naar de sacrale aspecten van de rockmusic. Vanuit dezelfde premisse lijkt er aan functionele zijde een "objectversmalling" plaats te vinden. Godsdienst wordt geprivatiseerd en werkt niet meer integrerend op "totaal-maatschappelijk niveau". Een voorbeeld hiervan was te vinden in het paper van de Engelse socioloog Jarvis op het kongres (52). Hij situeert het religieuze moment niet in de eerste plaats op breukpunten, maar in "waarom-vragen", die typerend zijn voor kinderen en jongeren. Uit de sociaal verworven antwoorden op deze (zin)vragen bouwt ieder mens zijn eigen unieke religie op.

De tweede vraag die wij ons stelden, was die naar de paradoxaal lijkende toeneming van de belangstelling voor de godsdienstsociologie. Deze ongerijmdheid is schijnbaar: bepaalde vormen van religie (christelijke) zijn van minder betekenis geworden, andere vormen zijn daarnaast opgekomen. Maar de toeneming is daarmee niet verklaard. Wij willen tot besluit enige spekulatieve opmerkingen daarover maken.

Een verklaring kan naar ons idee gezocht worden in

de ontwikkeling van de algemene sociologie gedurende de laatste vijftien à twintig jaar. Deze ontwikkelingen hangen, op een nog niet geheel uitgezochte wijze, samen met ingrijpende maatschappelijke veranderingen in die periode. Vernieuwingsstromingen van de jaren zestig hebben het beeld dat in West-Europa en Noord-Amerika bestond, ook bij sociologen, van een aangepaste, verburgerlijkte samenleving met hooguit hier en daar wat devianten, grondig verstoord. De discussie over "the end of ideology" en over de rol van waarden in de wetenschap werd heropend. "Onderwerpkeuze en onderzoeksstijl" (53) weerspiegelden dit alles. Er verschenen - de opsomming is niet volledig - studies over aktivisme, "counterculture", "sekten", druggebruikers, encountergroepen, over het leven in voortdurende aanwezigheid van de dood in ziekenhuizen en bejaardentehuizen en naar "toekomst".

Wat deze studies gemeen hebben is naar ons idee juist datgene dat de godsdienstsociologische studies meestal kenmerkt, nl. het centraal stellen van zingevingsproblemen. Het gaat bij deze problemen om een fundering van wat mensen eigenlijk beweegt en van hun levenswijze. Godsdienstsociologen zouden zich met elk van de genoemde onderwerpen kunnen bezighouden en doen dat voor een deel ook. Met de herleving van de belangstelling voor waarden als richting- en zingevende principes in en ter legitimering van het menselijk handelen is ook de godsdienstsociologie weer aktueel geworden.

Noten

1. C.I.S.R. betekent Conférence Internationale de Sociologie des Religions. Het vermelde gegeven is ontleend aan een recent overzicht van aantallen deelnemers aan de konferenties sinds 1951, uitgegeven door de C.I.S.R.; we beschikken helaas niet over relatieve cijfers, waarin bijv. de groei van het aantal sociologen in het algemeen, in de diverse deelnemende landen, is verwerkt. Echter ook uit andere bron komen berichten over een groeiende belangstelling voor godsdienstsociologie, bijv. K. Dobbe-laere, "Trend report of the state of sociology of religion", *Social Compass*, 1968, pp. 329-365.
2. H. Goddijn en W. Goddijn, *Sociologie van kerk en godsdienst*, Utrecht/Antwerpen, 1966, p. 294.

3. H. Goddijn en W. Goddijn, a.w., p. 295.
4. H.W.A. Hilhorst, *Religie in verandering. Een kritische analyse en evaluatie van de sociologische optiek van Peter L. Berger en Thomas Luckmann*, Utrecht, 1976, p. 4. Een schematische weergave van de relaties tussen beide processen is te vinden op p. 5.
5. Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York/London, 1967, m.n. hoofdstuk 1.
6. Het paper van Vrcan is opgenomen in Actes 14ème C.I.S.R., Strasbourg 1977, Symbolisme, Lille, 1977, pp. 327-348.
7. Actes, a.w., p. 337.
8. Actes, a.w., pp. 329-330.
9. Actes, a.w., p. 339.
10. Actes, a.w., p. 338.
11. Actes, a.w., pp. 344-345.
12. Actes, a.w., pp. 346-347.
13. Actes, a.w., p. 315. Vrcan citeert hier een uitspraak van Ju. Levada in *Socialnaja priroda religii*, Moskwa, 1965.
14. In zijn inleiding over Durkheim in K. Dobbelaere en L. Laeyendecker (inl. en red.), *Godsdienst, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen*, Rotterdam/Antwerpen, 1974, verduidelijkt K. Dobbelaere de begrippen "sacraal" en "profaan". Durkheim omschrijft het "sacrale" in zijn definitie van religie als "in een sfeer van afzondering en taboe geplaatste dingen". Het sacrale en het profane zijn totaal van elkaar gescheiden werkelijkheden tussen welke contact gelegd wordt door middel van rituelen die het profane veranderen en gedeeltelijk sacraliseren, p. 22.
15. Dit paper is te vinden in Actes, a.w., pp. 105-127.
16. Voor een uitvoerige studie van deze problematiek verwijzen wij naar Mady A. Thung, *The Precarious Organisation. Sociological Explorations of the Church's Mission and Structure*, 's-Gravenhage, 1976.
17. Zie voor het paper: Actes, a.w., pp. 207-229.
18. Actes, a.w., p. 221.
19. Actes, a.w., p. 222. Martin verwijst naar de volgende popjournalisten: R. Gosling, *Sum Total*, London, 1962, pp. 95-106 en W. Mellers, "Pop as Ritual in Modern Culture", *Times Literary Supplement*, 19 nov. 1971, van wie het citaat afkomstig is.
20. Actes, a.w., p. 215. Martin gaat niet uitgebreid op Turner's theorie in; daarom is bij de volgende uiteenzetting gebruik gemaakt van J. Tennekes, "Structuur en Communitas. Ook al ben je hoog, je moet je niets ver-

- beelden....", *Intermediair*, 13e jrg. nr. 39,30 sept. 1977.
- Martin en Tennekes verwijzen naar de volgende boeken van V.O. Turner: *The Ritual Process*, London, 1969 en *Dramas Fields and Metaphors*, London, 1974.
21. Tennekes, a.w., pp. 39-40. Het taalgebruik is helaas zeer reïficerend maar wat bedoeld wordt is duidelijk.
 22. Actes, a.w., pp. 215-216.
 23. Tennekes, a.w., pp. 41-42.
 24. Tennekes, a.w., p. 42.
 25. L. Laeyendecker, "Religie, Secularisatie en nog wat - enige studies over het verschijnsel godsdienst", *Socio-logische Gids*, 1976 - VI, pp. 385-395.
 26. Zie bijv. P.L. Berger, "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion" in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1974, pp. 125-133 en J.M. Yinger, *Religion, Society and the Individual. An introduction to the Sociology of Religion*, New York, 1957, 10e druk 1967, pp. 6-7; de meeste definities vertonen overigens een combinatie van beide aspecten.
 27. M.M.W. Lemmen, *De godsdienstsociologie van Max Weber. Haar methode en inhoud aan de hand van het rationaliteitsbegrip*, Nijmegen, 1977, p. 124 en p. 201.
 28. J.M. Yinger, a.w., pp. 8-9.
 29. K. Dobbelaere en J. Lauwers, "Definition of Religion. A Sociological Critique", *Social Compass XX*, 1973/4, p. 540; zij doelen op Yinger's karakterisering van religie als "ultiem", vgl. ook J.M. Yinger, a.w., p. 8.
 30. Rudolf Otto, *Het Heilige*, Hilversum, 1963, vertaling van *Das Heilige*, voor het eerst verschenen: Breslau 1917. O'Dea zegt over de relatie tussen "het sacrale" en "het ultieme": "religie is 's mensen reactie op breukpunten, waarop hij uiteindelijke en heilige macht ervaart" in: Thomas F. O'Dea, *Godsdienstsociologie*, Utrecht, 1968, p. 46.
 31. Thomas F. O'Dea, a.w., pp. 14-15 en pp. 35-48.
 32. J. Firet, "Spreken over God", *Praktische Theologie*, 1977/5, p. 333.
 33. G.M. Vernon, "Socio-symbolic Perspective", ongepubliceerd referaat, gehouden tijdens het 14e C.I.S.R.-kongres, Straatsburg, 1977.
 34. Actes, a.w., p. 212.
 35. P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1969, pp. 25-27; met "cosmos" bedoelt hij een door mensen gekonstrueerde zinvolle orde.
 36. Er lijken bij de genoemde auteurs drie kwalificaties van

- intense ervaringen door elkaar te lopen, nl. die van "de breukpunten", die van "het sacrale" en die van "het religieuze".
37. P.L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York, 1970, pp. 2-3 en p. 94.
 38. P.L. Berger, 1974, a.w., p. 130.
 39. P.L. Berger, 1974, a.w., pp. 130-131.
 40. B. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, London, 1976, p. 4.
 41. P.L. Berger, 1974, a.w., p. 130.
 42. Dekker meent dat de keuze voor een funktionele dan wel een substantiële definitie vooral moet afhangen van het onderzoeksobjekt. Bij een funktionele definitie krijgt men meer zicht op nieuwe verschijnselen, die religieuze functies gaan vervullen; bij een substantiële definitie kan men functieveranderingen van bepaalde religieuze verschijnselen beter waarnemen. Vgl. G. Dekker, *De mens en zijn godsdienst. Beschouwingen over de functies van godsdienst en kerk voor mens en samenleving*, Bilthoven, 1975, p. 164.
 43. A.J. Nijk, *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam, 1968, p. 123.
 44. M.M.W. Lemmen, a.w., p. 11.
 45. W. Herberg, "Religion in a Secularized Society: The New Shape of Religion in America", in: *Review of Religious Research*, III (1961-'62), p. 146 e.v.
 46. Thomas Luckmann, a.w., hoofdstuk 7.
 47. P.L. Berger, a.w., 1969, m.n. hoofdstuk 6.
 48. Het onderscheid tussen privé-sfeer en publieke sfeer suggereert dat er twee aparte sociale werelden bestaan, die absoluut van elkaar gescheiden zijn. Het lijkt echter niet onwaarschijnlijk dat er verbanden bestaan tussen beide werelden, dat bepaalde waardenschema's uit de privé-sfeer relevant blijven voor de publieke sfeer. We gebruiken het onderscheid wel maar tekenen daarbij aan dat de scheiding tussen beide werelden relatief is. Zie voor een kritische bespreking van het onderscheid: J. Lauwers, *Secularisatietheorieën. Een studie over de toekomstkansen van de godsdienstsociologie*, Leuven, 1974, pp. 53-54 en pp. 56-57.
 49. Vgl. de discussie tussen R.K. Fenn, J.S.S.R., 11 (1972) nr. 1, pp. 16-32, Th. R. McFaul, J.S.S.R., 12 (1973), nr. 2, pp. 231-236 en P.H. McNamara, J.S.S.R., 12, (1973), nr. 2, pp. 237-239; voorts de reactie van Fenn in J.S.S.R. 12, (1973), nr 3, pp. 353-359 en in het zelfde nummer die van W.M. Newman, pp. 361-363; tenslotte nog de reactie van R.E. Stauffer in J.S.S.R., 12, (1973),

- nr. 4, pp. 415-425.
50. Zie G. Schipper-Peet, G. van Tillo en P.H. Vrijhof (red.), *Tussen hemel en aarde. Beschouwingen over hedendaagse religieuze bewegingen*, Alphen aan den Rijn, 1976.
 51. *N.R.C.-Handelsblad*: "De geest van de tijd. Gesprek over vragen waar de verkiezingscampagnes niet aan toe komen", 7 mei 1977, Zaterdag bijvoegsel.
 52. P. Jarvis, "Religiosity - A Theoretical Analysis of the Human Response to the Problem of Meaning", paper voor het 14e C.I.S.R.-kongres, ongepubliceerd, 1977, pp. 11-14.
 53. Vgl. P. ten Have, "Het rafelrandperspektief - Aanteekeningen bij recent werk van Bovenkerk en Brunt", *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 1977, 4e jrg. nr. 2, p. 259; over emotionele achtergronden van de keuze voor een godsdienstsociologisch onderwerp van studie, kan naar ons idee gezegd worden dat affiniteit tot zingevingsproblematiek een rol speelt.