

Godsdienstsociologie: een cumulatief overzicht¹

Durk Hak & Lammert Gosse Jansma*

Summary

An overview of definitions of religion and magic is followed by an outline of the main questions (inequality, cohesion, rationalization) and major scientific research programmes (historical materialism, structural functionalism, interpretative individualism, and rational choice and market-theory) in which the history of the scientific debate and the state of the art is delineated. Then, research on actual themes since the nineteen sixties is presented, viz. the evolution of the gods, secularization & unchurched, and new religious movements. How progress can be realised in the sociology of religion is discussed in the concluding section.

Ter inleiding

Het geven van een algeheel overzicht van de ontwikkeling van de godsdienstsociologie en de actuele stand van zaken is in feite een onmogelijke opgave. Degene die zich er toch aan waagt, loopt al gauw de kans of te worden verzwolgen door de Scylla van oppervlakkigheid of te vervallen in de Charybdis van het opsommen van te veel details. Om daar aan te ontkomen, hebben wij ervoor gekozen om bij het geven van een samenvattende beschrijving van de godsdienstsociologie de hoofdproblemen van de (algemene) sociologie als uitgangspunt te nemen. Ultee, Arts en Flap (2003) noemen *ongelijkheid*, *sociale orde* of *cohesie* en *rationalisering* de hoofdproblemen van de sociologie. Zij onderscheiden daarnaast ook een aantal *wetenschappelijke onderzoeksprogramma's* (afk.: *wop*). Aan de hand van de beantwoording van (onderdelen) van deze hoofdvragen en een viertal *wops*, het *historisch materialistische*, het *structureel functionalistische*, het *interpretatief individualistische* en het *utilitaristisch individualistische* (= *rationele keuzetheorie/marktheorie*), menen wij de hoofdlijnen van het brede discours binnen de godsdienstsociologie in kaart te kunnen brengen.

* Durk Hak studeerde sociale geografie en culturele antropologie (promotie in 1994). Hij is lid van de redactie van *Religie & Samenleving*. Lammert Gosse Jansma is socioloog (promotie 1977) en theoloog (promotie 2010) en lid van de redactie van *Religie & Samenleving*.

De opbouw van dit overzicht is als volgt. Eerst wordt ingegaan op het onderscheid tussen godsdienst en magie en worden de definities van religie die in de godsdienstsociologie worden gehanteerd, besproken. Vervolgens komen de hoofdvragen en de *wops* in relatie tot godsdienstsociologie aan de orde. Aan een paar actuele thema's die sinds de jaren 1960 hoog op de onderzoeksagenda kwamen te staan, wordt daarna nog apart aandacht geschonken. In de afsluitende paragraaf wordt ingegaan op de vraag naar wetenschappelijke vooruitgang in de godsdienstsociologie.

Godsdienst & magie

Samenlevingen zonder godsdienst en magie worden niet vermeld in de literatuur. Dat is niet zonder reden, immers om te kunnen overleven hebben mensen niet alleen eten, beschutting en seks (voor nageslacht) nodig, maar ook magie, technologie, recht en godsdienst. Op zeker moment in de menselijke geschiedenis vroegen problemen als waarom mensen sterven, waarom het kwaad ook goede mensen treft, en de verdeling van geluk en ongeluk (lot) om een oplossing. Antwoorden werden gegeven in de godsdienst, wat de alomtegenwoordigheid ervan begrijpelijk maakt.

Het onderscheiden van magie en godsdienst was al vroeg een wetenschappelijke bezigheid. Tylor (2010 [1871]) omschreef godsdienst als '*the belief in supernatural beings*'. De *primitieve* wereld was, volgens hem, een onscheidbaar geheel. In het vroegste stadium van godsdienst, *animisme*, dachten mensen dat alles een geest of ziel bezat. Onvermogen om de natuurlijke omgeving te beheersen door tekortschietende kennis en technologie stond aan de basis van magie. In *moderne* culturen waren magie en godsdienst *survivals*. In recent onderzoek werd vastgesteld dat deelnemen aan bijeenkomsten en rituelen de productie van endorfinen stimuleert, die een gevoel van gelukzaligheid opwekken (Dunbar 2006). Dit zou een verwijzing kunnen zijn naar Durkheims *effervescence collective*, de bij gelegenheid 'geëlektriseerde sociale orde' en misschien ook naar Marett (2004 [1909]) die meende godsdienst werd gedanst en niet gedacht. Frazer (1994 [1890]) stelde dat de *primitieve* mensen hun leefwereld met behulp van magie begrijpelijk hadden gemaakt en geordend. Ze konden hun zaken bepleiten bij de goden, en ook viel met hen te onderhandelen. Hij deelde Tylors opvattingen over animisme. *Esquisse d'une théorie générale de la magie* van Mauss en Hubert (1972 [1903/04]) hielp Durkheim begrijpen waarom er geen *kerk* van magie was. Magie was een speculatieve zaak van individuen die concrete, praktische zaken nastreefden

(Durkheim 1992 [1912]). Voor Malinowski (1974 [1925]) was magie niets anders dan een vorm *proto-wetenschap*. Mensen namen hun toevlucht tot magie wanneer alledaagse middelen niet (meer) baatten om hun (praktische) doelen te bereiken. Maar magie was volgens Malinowski wel een sociaal verschijnsel en kon in alle ontwikkelingsstadia van de samenleving worden aangetroffen (Tambiah 1990). Dit klassieke onderscheid tussen godsdienst en magie vindt nog steeds brede ingang. Eigentijdse godsdienstsociologen als bijvoorbeeld Stark en Bainbridge (1987, 30) omschrijven magie als ‘*the manipulation of the universe for quite specific ends*’, waarbij magie niet raakt aan ‘*the meaning of the universe*’.

Kortom, magie wordt door mensen gebruikt voor het bereiken van concrete doelen wanneer het hun ontbreekt aan adequate kennis en *dito* middelen. Godsdienst daarentegen is een collectief verschijnsel, waarin wordt gerefereerd aan boven- en/of buitennatuurlijke noties. Voor falsificatie is godsdienst immuun; anders dan bij magisch denken en *dito* praktijken. Dit betekent niet dat godsdienst vrij is van magische smetten. Door de tijd heen zien we dan ook een streven naar ‘zuivering’: religieuze specialisten hebben magische opvattingen en praktijken meer en meer weten uit te bannen.

Grosso modo worden in de sociaal-culturele wetenschappen twee types definities van godsdienst gebruikt: substantiële en functionele. In substantiële definities worden de boven- of buitennatuurlijke geloofsinhoud en godsdienstige praktijken benadrukt, en in functionele definities de functie van de (gedeelde) godsdienstige waarden, normen, praktijken, en hun gevolgen. Durkheims ([1912]; 1991, 103-104) omschrijving is exemplarisch voor een functionele definitie: ‘*un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent*’ ([Durkheim 1976, 47]). Geertz’ (1966, 4) omschrijving is even exemplarisch voor substantiële definities: ‘*a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic.*’

Tot zover de definiëring en afbakening van magie en godsdienst. In de volgende paragraaf wordt ingegaan op hoofdvragen van de sociaal-culturele wetenschappen, en op de belangrijkste *wetenschappelijke onderzoeksprogramma’s* (Lakatos: *scientific research programmes*) waarmee (delen van) die hoofdvragen worden beantwoord.

Ongelijkheid, cohesie, rationalisering en onderzoeksprogramma's

Ongelijkheid & godsdienst

Vragen als 'wie krijgt wat, en waarom?' en 'wat zijn de maatschappelijke gevolgen van ongelijkheid?' hielden in het bijzonder Marx (o.a. 1976 [1867]) en Engels (o.a. 1976 [1845]) bezig. De *harde kern* (Lakatos) van het *historisch materialistische wop* waarmee deze ongelijkheidsvragen worden beantwoord, is door Ultee *et al.* (2003) als volgt geformuleerd: ongeacht de productiewijze van een samenleving, berust ongelijkheid op dwang en dwang kan tot strijd leiden. Onder bepaalde omstandigheden kan strijd deze dwang wegnemen, wat minder ongelijkheid met zich kan brengen.

Het stadium van ontwikkeling van de, ten tijde van Marx en Engels, kapitalistische samenleving werd weerspiegeld in de godsdienst. Godsdienst, als ideologie, rechtvaardigde de positie van de heersende klasse en had ook tot doel de arbeiders (proletariërs) met hun lot te verzoenen. Voor Marx (1843/44; 1976) was religie een door mensen zelf gemaakte vorm van vals bewustzijn, of zelfvervreemding. Wanneer de arbeidende klasse weer zelf de productiemiddelen zou bezitten, konden ze in 'weelde' leven; en uiteraard was godsdienst dan ook niet meer nodig. Gegeven de mate van materiële welvaart die velen nu kennen en de verminderende relevantie van de godsdienst lijkt er wel wat voor deze gedachte te zeggen. Engels (o.a. 1845; 1976) (h)erkende behalve de maatschappijbestendige functie ook het revolutionaire potentieel van godsdienst en *dito* rol in de geschiedenis. Hij zag parallellen tussen het vroege christendom, *eine Bewegung Unterdrückter*, en de arbeidersbeweging, ook een groepering zonder rechten.

Weber en Troeltsch keken onder andere naar de relaties tussen sekte- en kerkklidmaatschap en sociale klasse en statusgroeperingen. Ongelijkheid of deprivatie (absolute of relatieve) maakte mensen gevoelig voor bepaalde godsdienstige of politieke boodschappen en beïnvloedde de wording van *sekten* en *cults*, alsook de binding aan deze groeperingen. In de *kerk* werd men geboren, aansluiting bij een *sekte* daarentegen was een min of meer vrijwillige daad, aldus Weber. Troeltsch (1912) onderscheidde *kerkelijk*, *sektarisch* en *mystiek* gedrag. *Kerken* vormden onderdeel van de gevestigde orde, terwijl de leden van *sekten*, vaak gekenmerkt door een lage sociaaleconomische status (SES), zonder compromissen met 'de wereld' probeerden te leven. In *cults* werd *mystiek*, meer of minder georganiseerde spiritualiteit, gevonden. Niebuhr (1929) zag sekten als de '*churches of the disinherited*', van mensen zonder economische en politieke macht. Naarmate het de leden van de sekte meer voor de wind ging, werden ze gevestigden. Afwijzing van 'de wereld' was verdwenen, en

de *sekte* was getransformeerd tot *kerk*, en er kwam ruimte voor weer nieuwe sektarische bewegingen.

In de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw vormden classificeren en categoriseren sociaalwetenschappelijke bezigheden bij uitstek. Ook godsdienstsociologen ontkwamen er niet aan. Glock (o.a. Glock & Stark 1965) onderscheidde vijf types van deprivatie: economische, sociale, organische (*organismic*), ethische en psychische deprivatie. Ze lagen ten grondslag aan verschillende godsdienstige groeperingen: sekten, kerken, genezingsbewegingen, reformbewegingen en *cults*. De categorie waarin een beweging viel, vormde ook een voorspeller voor haar 'loopbaan'. Glock introduceerde ook het survey-onderzoek in de godsdienstsociologie. Demerath (1965) benutte het voor zijn *Social Class in American Protestantism*, waarin hij de relatie tussen klasse en godsdienstige betrokkenheid analyseerde. Door kerken en sekten op een eendimensionaal continuüm van spanning met de sociaal-culturele omgeving te plaatsen – sekten op het uiteinde 'hoge spanning' (sterke compromisloze afwijzing, verwerping van de maatschappelijke orde) en kerken op 'lage spanning' – kon Johnson (o.a. 1963) de kerk-sekte-dichotomie tot een wat scherper analytisch stuk gereedschap omvormen.

Er wordt nu nog maar betrekkelijk weinig onderzoek vanuit het *historisch materialistische wop* gedaan en ook deprivatie lijkt wat in de vergetelheid te zijn geraakt. Toch is de SES-component – klasse en hoogte van genoten onderwijs – als mechanisme van uit- en insluiting van blijvende betekenis (bijv. Johnson 1997; Martin 2005); onder andere bij de rekrutering van religieuze groepen. (Zie ook verderop bij NRMs). Hiermee komen we aan bij de hoofdvraag van *sociale cohesie*, en daarmee samenhangend het *structureel functionalistisch wop*.

Sociale cohesie & godsdienst

Sociale orde stond centraal in Durkheims denken. Samenlevingen bestonden uit groeperingen die bemiddelden tussen individuen en de staat. De mate van integratie of cohesie varieerde en zowel de afwezigheid van cohesie als een hoge mate van cohesie waren oorzaak van geweld in de samenleving en van geweld van het individu tegen zichzelf, (*anomische*) zelfmoord. De betekenis van godsdienst lag vooral in het dwingende en verplichtende karakter ervan. Durkheim zag later ook de integrerende, verenigende en stabiliserende kanten van godsdienst. De sociale orde werd gedragen en versterkt door de verering van de totem, waarmee zowel de god als de samenleving werden vereerd. God en clan vielen samen (*Le dieu du clan, le principe totémique, ne peut donc être autre chose que le clan lui-même*, Durkheim 1912, 295). De totem

waakte over het universele, het in elke samenleving aan te treffen onderscheid tussen het heilige (*les choses mises à part, en dehors du quotidien*) en het profane (*la routine de tous les jours*).

Centraal in het Durkheimiaanse *structureel-functionalistische* wop staan de vragen waarom mensen vreedzaam samenleven, en waarom ze niet hun toevlucht nemen tot geweld? De *harde kern* luidt: een samenleving is geïntegreerd voor zover zij uit intermediaire groeperingen bestaat (een structuur kent) met algemeen gedeelde waarden en normen (cultuur). Naarmate mensen beter geïntegreerd zijn in de intermediaire groeperingen, d.w.z. de normen en waarden accepteren en naleven, des te meer geïntegreerd is de samenleving (Ultee *et al.*, 2003). Merton (o.a. 1964) zag zelfdoding als een vorm van normoverschrijdend gedrag. Daarmee gaf hij het wop over anomie een groter verklaaringsbereik. De *harde kern* luidt dan, dat naarmate de normen en waarden van de samenleving en de doelen en middelen van de leden van de samenleving beter op elkaar zijn afgestemd, de normen over het naleven en overtreden van de normen beter zullen worden nageleefd (Ultee *et al.*, 2003).

Wie alleen afgaat op de aantallen wetenschappelijke studies, ook op het terrein van de godsdienst, die verschenen zijn, moet wel tot de conclusie komen dat het *structureel-functionalisme* veruit het belangrijkste wop is. Dat zou wat te ver gaan, maar het heeft zeker belangwekkende studies voortgebracht. De *Action theory* van Parsons over de Amerikaanse samenleving en godsdienst was al ten tijde van uitkomen een monument. In Yingers *Toward a Field Theory of Religion* (1965) en *The Scientific Study of Religion* (1970), als ook in O'Dea's *The Sociology of Religion* (1966), naast andere, worden de belangrijkste trends en resultaten van het structureel-functionalistische godsdienst-sociologische onderzoek beschreven.

Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard (1965) – die zich later distantieerde van Durkheims opvattingen – en tal van andere, vooral Britse antropologen gebruikten in hun onderzoek structureel-functionalistische noties. Het resulteerde in tal van klassieke studies over godsdiensten in 'tribale' samenlevingen in Afrika, Azië en Oceanië (bijv. Evans-Pritchard 1937; 1956; Firth 1967; Lienhardt 1961; Middleton 1987; Fortes 1987). Ook de studies van Mary Douglas droegen Durkheims stempel. In *Purity and Danger* (1966) beredeneerde ze dat de sociale orde zijn grond vond in reinheid en verontreiniging. Waar in bepaalde godsdiensten regels over reinheid en onreinheid werden onderstreept, gebeurde dat in andere niet. In *Natural Symbols* (o.a. 1970), ontwierp ze een groep-raster-schema waarin ze groep, de mate van integratie (hoog-laag) met raster, de mate van naleving van normen en waarden (hoog en laag), combineerde. Het resulteerde in een matrix van twee bij twee waarin

samenlevingen geïnclassificeerd werden naar de mate van geneigdheid tot ritualisme, anti-ritualisme, goed en kwaad, millennialisme, magie en hekserij.

Het gebruik van structureel-functionalistische theorieën lijkt over zijn hoogtepunt heen te zijn. Jongere cohorten van wetenschappers hebben zich tot andere paradigma's bekeerd. Toch, weliswaar met enige revisie, bewijst ook het verklaren van nieuwe fenomenen als *impliciete godsdienst* evenals 'oudere' als (re-)affiliatie en bekering (Hak 2007a; 2007b) dat het *structureel-functionalistische* wop niet versleten (*worn out*) is. Ook in sommige evolutionistische theorieën worden nog steeds structureel-functionalistische noties aangetroffen.

Rationalisering en godsdienst

Voor Weber was godsdienst het antwoord van mensen op het 'irrationele'. Toch kon religie in de moderne, onttoverde samenleving meer dan ooit tevoren het leven een doel geven. Zij voorzag bovendien in ethische gedragsregels. Waar de machtigen godsdienst gebruikten om de *status quo* in stand te houden, konden godsdienstig geïnspireerde charismatici de gevestigde orde weerstaan, en *das heilige Alltägliche* aantasten. Zowel materiële als immateriële belangen zetten mensen aan tot actie, maar (godsdienstige) ideeën waren vaak van doorslaggevende betekenis: *'Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die "Weltbilder", welche durch "Ideen" geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das handeln fortbewegte'* (Weber 1920, 252).

Weber maakte studie van de verschillende theodicees en de heilsmiddelen in de 'universele' godsdiensten. Het wereldbeeld, waarin 'de wereld' werd afgewezen en waarin de behoefte aan verlossing een integrerend onderdeel vormde, kon zowel aanzetten tot activistischer als tot passiever gedrag. Hoe activistischer het wereldbeeld, des te verder was de *Entzauberung der Welt* voortschreden. De richting waarin de onttoverings- of rationaliseringsprocessen waren gegaan, had geresulteerd in een 'unieke' westerse samenleving met wetenschap en kunst, de moderne staat en zijn bureaucratie, en kapitalisme. Ook de (christelijke) godsdienst raakte meer onttoverd: voor protestanten was het bereiken van verlossing minder magisch dan voor rooms-katholieken, en protestanten kenden dan ook minder sacramenten dan rooms-katholieken.

In *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* onderzocht Weber (1904/05; 1920) de *Wahlverwandschaft* tussen een manier van leven die zijn wortels vond in het *vroegmoderne* protestantisme – waarin het alledaagse werk van de mens als een godsdienstige bezigheid werd gezien en

het verspillen van tijd als zonde –, en de ‘geest van het kapitalisme’, het systematisch en doelmatig streven naar profijt. Maatschappelijke voorspoed werd gezien als een teken van uitverkiezing. Uiteindelijk werd de eens godsdienstige ethiek een geseclariseerde manier van leven. Bellah (1957) ging in *Tokugawa Religion* de invloed van ‘ideeën’ in Japan 1542-1868 na en trof daar een variant van de protestantse ethiek en een binnenwereldlijk asceticisme aan. Lenski (1961) testte in *The Religious Factor* aan de hand van *survey*-data Webers stelling over de protestantse ethiek in witte, zwarte, protestantse, katholieke en joodse gemeenschappen. ‘*The book’s legacy as well as continuities and new opportunities in the study of religion can be appreciated*’, stelt Wuthnow meer dan veertig jaar later (2004, 205), en onderstreept daarmee het belang van Lenski’s werk.

Weber zag sociologie als een ‘*Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will*’ (Weber 1947, 88 [1922]). In veel door Weber geïnspireerde studies wordt interpretatie benadrukt en de causale verklaring minder of niet. In het bijzonder Mead (o.a. 1934) en Blumer (o.a. 1969) werkten aan *wops* die bekend zijn geworden als *symbolisch interactionisme*. Mensen reageren op de interpretatie van gedrag, en ze construeren hun werkelijkheid door symbolen te delen. Symbolisch interactionisten geven de voorkeur aan kwalitatieve methoden, lees: participerende observatie. Ze vinden nauw contact met en ondergedompeld zijn in het alledaagse leven van de participanten een noodzakelijke voorwaarde om te kunnen begrijpen hoe dezen de werkelijkheid construeren. Een *symbolisch interactionistisch* perspectief en kwalitatieve onderzoeksmethoden worden behalve door antropologen ook veel gebruikt door onderzoekers van nieuwe religieuze bewegingen. Hierop wordt nader ingegaan bij de *capita selecta*. Nu zal eerst nog het laatste wop, dat van het *utilitaristisch individualisme* in relatie tot godsdienstsociologisch onderzoek worden bekeken.

Utilitaristisch individualisme en godsdienst

In het wop van *utilitaristisch individualisme*, ook wel *rationale keuze-theorie* (afk.: *rk-theorie*) met een *markttheorie*-variant, wordt aangenomen dat mensen *fysiek welzijn* (voedsel, beschutting, enz. en seks) nodig hebben. Daarnaast streven ze naar *sociale waardering*: ze willen *gedragsbevestiging*, het goed willen doen in de ogen van relevante anderen, *positief affect*, dat mensen liefde willen krijgen en van andere mensen willen houden, en *status*. Door hun aard doen ze dat met die middelen die in hun ogen het doelmatigst en tevens ‘goedkoopst’ zijn. Ze doen dat in hun persoonlijke omstandigheden, d.w.z. een sociaal-culturele omgeving bestaande uit persoonlijke netwerken, m.a.w.

intermediaire groeperingen met waarden en normen, die hun handelen structureren en begrenzen (Boudon 1981; Coleman 1990; Hak 1998; 2007).

Stark en Bainbridge (1987) introduceerden in de godsdienstsociologie rationaliteit om godsdienstig gedrag te verklaren. Zij stelden dat mensen beloningen (*rewards*) willen, daartoe investeringen (*investments*) doen, die hoge opbrengsten moeten opleveren. Investerings zijn kosten die gemaakt worden in duurzame relaties met nog geen opbrengsten. Verklaringen, '*models of reality designed to guide action*', helpen mensen om de gewenste beloningen te realiseren. Alles waar mensen naar streven vormt een beloning, en alles wat mensen willen vermijden vormt een kostenpost. Beloningen en kosten zijn ongelijk verdeeld, en sommige beloningen zijn schaarser dan andere en soms slechts in de verre toekomst bereikbaar of 'in een andere wereld'. Mensen stellen zich dan tevreden met een surrogaat (*compensator*). Hoe algemener de *compensator*, op hoe meer gebieden deze kan fungeren als beloning, en hoe specifiek op des te minder gebieden. Godsdienst wordt opgevat als een geheel van '*very general explanations of existence, including the terms of exchange with a god or gods*'. Terwijl magie wordt omschreven als '*all efforts to manipulate supernatural forces (...) without reference to a god or god(s) or to general explanations of existence*' (Stark & Finke 2000, 91,105).

Stark en Finke (2000) zien alle religieuze groepen en organisaties vanuit een marktperspectief als ondernemingen die hun producten willen verkopen. Op een niet-concurrerende markt specialiseert een monopolistische onderneming zich niet, en vindt dus ook zijn potentiële klanten niet. Concurrentie daarentegen doet bedrijven specialiseren en efficiënter opereren. En mede daardoor kan een 'godsdienstige onderneming' een hoger niveau van godsdienstige participatie bereiken. Ook willen mensen hun sociaal en godsdienstige kapitaal in stand houden en ze zullen daarom of helemaal niet winkelen of dat eerder bij een nabijgelegen verkooppunt doen dan bij een verder weggelegen. Ze zullen dus in de regel niet van denominatie veranderen en doen ze dit wel, dan zullen ze zich eerder aansluiten bij een groepering die lijkt op een waar ze bij hoorden, en minder snel of niet bij een die geen of minder familie-gelijkenis vertoont. Ekelund *et al.* (2006) gaan niet uit van de onderneming maar gebruiken modellen waarin maximalisatie van utiliteit door de consumenten (gelovigen) centraler staat dan de winstgevendheid van de aanbieders (kerken, enz.). Anders dan de aanhangers van de *markttheorie* die stellen dat 'strikte' kerkgenootschappen zullen groeien (o.a. Iannaccone 1994), zien zij eerder toekomst voor 'liberale' kerkgenootschappen dan voor de striktere.

Lehr en Uitee (2009) vonden dat een hoge mate van kerkbezoek gerelateerd was aan een hoge mate van gelovigheid, en laag kerkbezoek aan minder

geloof. Daarmee falsifieerden zij uit de *markttheorie* afgeleide voorspellingen, als bijvoorbeeld dat wedijver tussen kerken de kerkgang bevordert. Aarts *et al.* (2010) testten hypothesen waarin werd voorspeld dat godsdienstige betrokkenheid hoger is in 'ongereguleerde' godsdienstige markten, markten met meer concurrentie en dat daarom landen die gedurende langere tijd een gereguleerde godsdienstige markt kennen, een hogere mate van betrokkenheid kennen. Uit hun analyses bleek dat het vrijer maken van godsdienstige markten het kerkbezoek doet toenemen, de duur van de 'ontregeling' doet er niet toe, en ze vonden ook dat *modernisering* kerkbezoek meer deed slinken dan dat deregulering het kerkbezoek deed verhogen.

De toepassing van economische modellen heeft het godsdienstsociologische onderzoek een prikkel gegeven door nieuwe hypothesen te formuleren en te testen, en zo nieuwe (*novel*) feiten op te sporen. Uiteraard kent de *rk- en markttheorie* ook de nodige critici. Ze richtten zich in hun kritiek vooral op de (begrensde) rationele actor in *rk-theorie* en de *markttheorie* (o.a. Bruce 1999; Lehman 2010; Young 1997), of ze hebben gerevideerde theorieën opgesteld (Hak 2007).

Hiermee is het overzicht van de hoofdvragen en de belangrijkste *wops* afgesloten, en wordt tegen de achtergrond van de hoofdvragen naar de vorderingen in een aantal *capita selecta* van de godsdienstsociologie gekeken die sedert de jaren 1960 in opkomst zijn geraakt.

Evolutie van de god(en), secularisatie & ontkerkelijking, (post-)industriële godsdienst, nieuwe religieuze bewegingen

De evolutie van god(en) en het technologisch evolutionisme

In het werk van de vroege antropologen, maar ook bij Marx, Durkheim en Weber wordt een evolutionistisch perspectief aangetroffen. Durkheim en Weber dachten dat toenemende rationaliteit bijgeloof en magie zou doen verdwijnen. Hun werk wordt door sommigen ook wel evolutionistisch geïnterpreteerd (Hinkle 1976; Peacock & Kirsch 1980; Schluchter 1988). Het waren echter vooral antropologen die een evolutionistisch perspectief hanteerden.

Bellah's *Religious evolution* (1964) bracht het evolutionistische perspectief weer onder de aandacht van de sociologen. Hij omschreef godsdienst als 'a set of symbolic forms and acts that relate man to the ultimate conditions of his existence'. Aan de hand van het systeem van godsdienstige symbolen onderscheidde hij *primitieve, archaische, historische, vroegmoderne* en *moderne* stadia van godsdienst. De evolutie van de symbolische vormen genereerde de

godsdienstige praktijken en handelingen, zijn organisatie en de gevolgen voor de samenleving. Rituelen, waarin de gemeenschap de eenheid met de mythische wezens beleefde, vormden samen met verwantschap en wederkerigheid het cement van *primitieve* samenlevingen. In *archaische* samenlevingen, met een twee-klassensysteem, resideerde een groter aantal geobjectiveerde en gespecialiseerde goden in een hiërarchisch pantheon, als afspiegeling van die gelaagde samenleving. Aan de goden werd geofferd om 's mensen tekortkomingen te compenseren. Voor het brengen van offers waren priesters nodig, die uit de bovenlaag werden gerekruteerd. De ordening van de samenleving was een van de goden gegeven ordening, en conflicten in de samenleving konden teruggevoerd worden op conflicten tussen de goden.

Het confucianisme, boeddhisme, de antieke Griekse godsdienst, en de joodse godsdienst vielen in de categorie van de *historische* godsdienst, terwijl het vroege christendom en de islam latere varianten daarvan vormden. Verlossing stond hier centraal; het leven van alledag was inferieur aan een leven na de dood. De religieuze elite was ondergeschikt aan de politieke en militaire elites. Godsdienst diende de bovenlagen maar zij kon ook conflicten legitimeren. Priesters bemiddelden tussen de leken en God in het *historische* christendom. In het *vroegmoderne* christendom (*i.e.* het protestantisme) was het onderscheid tussen monastieke religieuze elite en (wereldlijke) leken verdwenen. Er kwam een nieuwe tweedeling: van uitverkorenen en verdoemden. Het leven van alledag was godsdienst geworden en geloven werd nu een individuele ethische houding (*innerweltliche Askese*). De (dubbele) predestinatie, het leerstuk waarin zowel de geredden als de verdoemden waren voorbeschikt, markeerde een nieuw stadium in de godsdienstige rationalisering. Het betekende de *Abstreifung der Magie als Heilmittel* (Weber). In de *moderne* godsdienst, die vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw te onderscheiden viel – het was Bellah niet duidelijk of het een nieuw stadium was of dat het een overgangsfase was – is de nadruk komen te liggen op het leven *hic et nunc* en minder op een leven na de dood.

In 2011 publiceert Bellah (2011) zijn *opus magnum*, *Religion in Human Evolution*; het staat vrijwel los van het bijna vijftig jaar eerder verschenen artikel. Gebruikmakend van de jongste bevindingen in biologie, cognitiewetenschap en evolutionaire psychologie, ziet hij vier fasen in de ontwikkeling van cultuur: de *episodische* cultuur, die prelinguïstisch is, en misschien wel, wat hij noemt, 'vocaal'. Dan de *mimetische* cultuur, waarin mensen enkel en alleen met hun lichaam (via gebaren) communiceerden. Toen de spraak zich ontwikkelde ontstonden complexe verhalen over mens en wereld: de *mythische* cultuur. Als laatste is er de *theoretische* cultuur, die door de uitvinding

van het schrift, *extern geheugen*, en theorievorming (d.w.z. er is sprake van *second order thinking*) wordt gekenmerkt: '(T)he axial breakthrough involved the emergence of theoretic culture, in dialogue with mythic culture' (Bellah 2011, 273). Deze doorbraak vond plaats in het eerste millennium v. Chr. (de *axiale eeuw*) in het vroege Israël, Griekenland, China en India. In de *theoretische cultuur* zijn mimetische en mythische culturen nog steeds aanwezig. Rituelen, gemeenschappelijk dansen en verhalen vertellen, mythes, en 'theoretiseren' stonden de vroege mensen bij om een transcendentale werkelijkheid te kunnen construeren. Ritueel en godsdienst zijn ontstaan uit spel. *Archaische* samenlevingen, die er voor de axiale doorbraak waren, kenden twee met elkaar samenhangende verschijnselen: koningschap en godheid. Zowel in de *archaische* als in de tribale godsdiensten waren er geen duidelijke scheidslijnen tussen de godsdienstige en politieke sfeer – een onderscheid dat zich pas in de theoretische cultuur voordoet.

Waar Bellah op een speculatieve, *deutend verstehende* wijze het ontstaan van godsdienst en diens evolutie beschreef, en de nadruk legde op de ontwikkelingsstadia, zocht Moor (2009) naar verklarende mechanismen waarbij zij uitgaat van de vooronderstelling dat religie adaptief is. Ze maakte gebruik van Lenski's *ecologisch evolutionistische* theorie, waarin de technologie en ideologie van de cultuur afhangen van de fysische en sociale omgeving. De aard van de godsdienstige voorstellingen is gerelateerd aan de structuur van de samenleving. Zowel de sociale structuur als de geloofsvoorstellingen vinden hun oorsprong in de bestaanstechnologieën (*vide* Ultee *et al.* 2003, 343 e.v.). Moor combineerde deze benadering met de biomorfische, sociomorfische, and technomorfische denkmodellen van Topitsch (1954; 1958; 1979). Biomorfische denkmodellen zijn analoog aan seksuele reproductie (geboorte, volwassen worden en dood gaan), zoals die in samenlevingen met een *primitieve* bestaanswijze wordt gevonden. Aan de basis van sociomorfische modellen staat de aard van sociale relaties. God heerst over de schepping, net zoals een koning heerst over zijn rijk. In alle culturen komen sociomorfe denkmodellen voor, maar verschillen in aard (afhankelijk van sociale relaties en machtsverhoudingen).

In technomorfische denkmodellen wordt gesteld dat God een plan had toen hij hemel en aarde schiep, zoals ingenieurs hun werktuigen ontwerpen. Als samenlevingen minder afhankelijk worden van de natuurlijke omgeving en differentiatie toeneemt, overheersen dit soort denkmodellen.

Naarmate het beheersen van de natuur toeneemt, worden de goden abstracter, en verbleekt het geloof in hemel en hel. In samenlevingen met sterke en machtige leiders is ook het geloof in een heersende en besturende

god plausibel. Dit is niet langer het geval in de (post-)industriële samenleving waarin mensen zelf hun besluiten nemen. Zowel de theorie van Moor als die van Bellah maken de (richting van) de evolutie van godsdienst aannemelijk. Wel kunnen met behulp van Moors theorie korte termijn ontwikkelingen zoals secularisatie, (post-)industriële godsdienst et cetera inzichtelijk worden gemaakt, wat minder eenvoudig is met Bellah's opvattingen.

Secularisatie en ontkerkelijking

Comte, Marx, Spencer, en tal van anderen, waren ervan overtuigd dat in de menselijke geschiedenis een doorgaande trend van secularisering valt te ontwaren, en dat de *moderne* samenleving een seculiere zou zijn. Voor hen was de evolutie van de goden een voorbode van secularisatie en ontkerkelijking. In Europa zijn zowel kerklidmaatschap als kerkbezoek sterk afgenomen (o.a. Halman *et al.* 2005; 2011; Pollack *et al.* 2012). Noord-Amerika ontkerkelijkt eveneens (o.a. Breault 1989; Olson 1998). Het kerkbezoek in de VS wordt echter overgerapporteerd, zo wordt door Hadaway en Marler gemeld (o.a. 1993; 1998; 2005; Hadaway *et al.* 1993; 1998). *Pew research* (2012) berichtte dat protestanten niet langer de meerderheid vormen in de VS, hoewel ze nog steeds de grootste groep zijn. Een op de vijf Amerikanen is niet meer aangesloten bij een kerkgenootschap, en deze *nones* vormen de snelst groeiende categorie. Wuthnow (2007) zag in deze ontwikkelingen een herstructurering van de Amerikaanse godsdienstigheid.

Secularisatie kan worden gezien als een 'haakconcept', waaraan tal van processen worden opgehangen. Op macroniveau staat secularisatie voor afnemende betekenis van kerk en godsdienst; godsdienst is niet langer de autoriteit in ethische zaken (Chaves 1994). Op mesoniveau betekent het dat godsdienstige (leer)regels meer en meer worden aangepast aan de eisen van de tijd. Op microniveau refereert het aan afnemende godsdienstigheid van individuen, afnemend kerklidmaatschap en kerkbezoek, lossere naleving van de leer en verminderende relevantie van godsdienst in het leven van alle dag (Dobbelaere 1981; 1984; 2002; 2007). Dobbelaere (1998, 452-456) kwam secularisatie onder allerlei labels tegen: '*institutional differentiation or segmentation* (Luckmann 1967), *autonomization* (Berger 1967), *rationalization* (Berger 1967; Wilson 1982), *societalization* (Wilson 1976), *disenchantment of the world* (Weber 1920; Berger 1967), *privatization* (Berger 1967; Luckmann 1967), *generalization* (Bellah 1967; Parsons 1967), *pluralization* (Martin 1978), *relativization* (Berger 1967), *this-worldliness* (Luckmann 1990), *individualization* (Bellah *et al.* 1985), *bricolage* (Luckmann 1979), *unbelief* (Berger 1967), *decline of church religiosity* (Martin 1978)'.

Tschannen (1992) zag in de jaren 1960 secularisatie tot een paradigma (Kuhn) worden, dat in de jaren 1970 tot *normale wetenschap* was geëvolueerd. Het werd gedragen door gemeenschappen met gedeelde *exemplars*: differentiatie als deling van het sociale leven in verschillende sferen, rationalisatie, verwetenschappelijking en daarmee een ineenstorting van een alles overkoepelend wereldbeeld en toenemend ongelooft, en *mondainisation* (gerichtheid op de wereld). Dit laatste proces ziet hij als ondergeschikt aan de eerste twee. Zwakte van het paradigma vormde de beperking tot het westen en daarmee het ontbreken van een wereldomvattend perspectief.

Toename van wetenschappelijke kennis, democratisering, industrialisering en toenemende maatschappelijke welvaart, worden alle genoemd als oorzaken van secularisatie. Het wereldbeeld moest worden aangepast, de integratie van de samenleving nam af, als ook de godsdienstigheid, d.w.z. minder kerklidmaatschap en kerkbezoek, minder strenge leerregels en verminderende relevantie van godsdienst voor het dagelijks leven (o.a. Kruijt 1933; Nisbet 1966; Te Grotenhuis 1998). Verder is gesteld dat godsdienstige verscheidenheid, d.w.z. meer intermediaire groeperingen met verschillende godsdienstige waarden, normen en praktijken de plausibiliteitsstructuur van de samenleving erodeert, en resulteert in een mindere mate van integratie, een mindere mate van naleving van de (persoonlijke) godsdienstige normen, minder kerkbezoek en minder kerklidmaatschap (Hak & Sanders, 1996). Ook bij Berger valt dit min of meer terug te vinden in het met Luckmann geschreven *The Social Construction of Reality*. Hierin stellen ze onder meer de vraag welke waarheidsbronnen mensen in het dagelijks leven hanteren. Als kennis sociaal wordt gefundeerd, werkt dit bijvoorbeeld bij godsdienst niet meer wanneer er in de samenleving twee of meer godsdiensten zijn. Het hemels baldakijn vormt dan niet langer een plausibiliteitsstructuur. Daarom leidt het toestaan van een godsdienst naast de staatsgodsdienst tot ongodsdienstigheid. Volgens de implicatie van Berger en Luckmann '(..) Kinderen uit kerkelijk gemengde huwelijken hebben een grotere kans om van welk geloof dan ook af te vallen. Gegeven een trend naar kerkelijk gemengd huwen, en ongodsdienstigheid komt deze vooral tot stand door cohortvervanging' (Email Ultee 2016). Ruiters en Van Tubbergen (2009) onderzochten de religieuze participatie in zestig landen en vonden dat bestaansonzekerheid en de omgeving waarin mensen opgroeien belangrijke invloed hierop hebben.

Ook cognitieve processen bevorderen ongelooft, omdat sommige individuen '*analytically override initially flawed intuitions in reasoning*' (Gervais & Norenzayan 2012, 493). Martin (2005, 7) benadrukt de relevantie van de context in dit proces: '*the theory of secularization (...) is profoundly inflected*

by particular histories', waarbij hij 'no consistent relation between the degree of scientific advance and a reduced profile of religious influence, belief and practice' ziet (Martin 2005, 119). Hij verdedigde differentiatie als de ruggegraat van dit proces (Martin 2005, 20). Lehr en Ultee (2009) stellen dat Davies (1994) stelling over 'believing without belonging' (zie beneden), Iannaccones (1994) hypothese over godsdienstige concurrentie, als ook Eisenstadts (2000) opvatting over de relatie tussen *multiple modernities* en *multiple nature of beliefs* tekortschieten. Ze vonden steun voor Nisbets (1966) hypothese dat democratie en industrialisatie godsdienst beïnvloeden. Beyer (1994; 2006) benaderde godsdienst in relatie tot globalisering, met als vertrekpunt Luhmannse noties over cultuur en communicatie en differentiatie. Godsdienst had zijn eerste plaats aan de politiek en de economie verloren en was een functioneel subsysteem geworden; het moest zowel lokaal als globaal worden bestudeerd. Casanova (1994; 2008), die de traditionele theorie van secularisatie afwijst, maar ontkerkelijk niet ontkent, spreekt van deprivatisatie. Het is maar de vraag in hoeverre dit verschilt van Bellah's (1967) *civil religion* in de VS en Cipriani's (1989) diffuse godsdienst in Italië, waar de publieke sfeer is doordrongen van 'godsdienst'. En wordt daarmee het argument weerlegd dat godsdienst zijn autoriteit in ethische discussies heeft verloren?

Secularisatie is nog altijd onderwerp van felle debatten (Ammerman 2005; Hout & Greely 1987; 1998; Olson 2008; Presser & Chaves 2007; Stark & Finke 2000; Stark et al. 2002; Thumma & Travis 2007; Wuthnow 2007). Berger (1999, 2) heeft zijn uit 1968 stammende voorspelling dat op korte termijn gelovigen slechts in kleine sektes zouden worden aangetroffen om samengedromd de wereldwijde seculiere cultuur te weerstaan, herroepen. Hij vond zijn eerdere aanname dat 'we in een gesecculariseerde wereld leven' fout, en muntte desecularisatie (Berger 1999): '*The world today, with some exceptions (...) is as furiously religious as it ever was, and in some places more so than ever*'. Nu gold dat 'a whole body of literature by historians and social scientists loosely labeled secularization theory is essentially mistaken'. Stark drukte zich sterker uit en verwees ontkerkelijk en verminderd kerkbezoek naar de prullenbak (Stark & Finke 2000; Stark 2008). Steden, met hun grote aantallen godsdienstige firma's, waren de plaatsen waar gelovigen samenkwamen, terwijl plattelanders onverschillig stonden ten opzichte van godsdienst, omdat er te weinig aanbod was. Waar traditionele geloofsopvattingen verzwakten, kwam ruimte voor cult- en sektevorming. In de steden wist een veelheid aan godsdienstige ondernemers het aantal gelovigen te verhogen. Samen met anderen vond hij de ontkerkelijk in Europa de uitzondering (o.a. Iannaccone 1992; 1994; 1998; Finke & Stark 1988; Stark & Finke 2000). Bruce (o.a. 2002) dacht dat

nieuwe godsdiensten niet het verlies van kerken zouden compenseren, en dat secularisatie door zou gaan door twee processen, dat van toenemende pluralisering en van toenemend individualisme-egalitarianisme, die op elkaar inwerkten. Franzmann et al. (2006, 12) concludeerden *'Dass die Zeit aber noch nicht gekommen ist, die Säkularisierungsthese zu Grabe zu tragen, wie Rodney Stark (1999) dies empfiehlt, zeigt schon der Umstand, dass die Debatte über die Säkularisierungsthese in der Religionssoziologie heute wohl kontroverser geführt wird als je zuvor.'*

Godsdienst in post-industriële samenlevingen

Sommige groeperingen met wortels in *historische* en *vroegmoderne* godsdienst streven naar het behouden of het herintroduceren van 'aloude' geloofsinhouden en praktijken. Ze kiezen, veranderen en herinterpreteren op selectieve wijze verscheidene aspecten van moderniteit (Altermatt 2004). Hellemans (2004, 83) voegt hier aan toe dat *'The anti-modernist modernisation of the Roman Catholic Church represents an exceptionally successful strategy'*. Daarnaast zijn er, in aantal toenemend, evangelikalen. Ze geloven gered te kunnen worden door *zelfte* besluiten dat Jezus Christus hun verlosser is. Het is een vorm van *modern-orthodoxe* godsdienst (Hak 2006). Berger meent in dat verband dat *'the differences between two Catholics, one accepting the tradition without questioning, and the other being a sceptic, (are) greater than between a sceptic Protestant and a ditto Catholic. In theory, the sceptical Catholic and the sceptical Muslim have more in common than they have with their orthodox fellow believers.'*

Ter Borg (1991) en Bailey (o.a. 1997; 1998) stellen beiden het verlies aan godsdienst in de samenleving ter discussie en spreken van *impliciete* godsdienst. Die variant *'counterbalances the tendency to equate "religion" with specialized institutions, with articulated beliefs, and with that which is consciously willed (or specifically intended)'* (Bailey 1998). Zij etiketteren massale sportevenementen, popconcerten, enz. als godsdienst, net als Hervieu-Léger (1993) dat doet: in de moderne maatschappij is het sacrale niet beperkt tot het religieuze domein, maar op veel terreinen aan te treffen. Supporters van een sportclub, die ervaringen delen kunnen een sacrale gemeenschap vormen die religieus wordt wanneer wordt aan gesloten bij een bepaalde traditie, *'l'appartenance á une lignée croyante particulière'* (Hervieu-Léger 1993, 119). Karen Pärna (2010, stelling 7), jong overleden, stelde dat *'Any social phenomenon can be considered religious if it fulfills the following conditions: it inspires notions about the existence of forces or entities that transcend the individual, gives rise to hope of great changes to life as we know it and holds the promise of surmounting human*

uncertainties and fragility. Aan het rijtje van nieuwe varianten van godsdienst kan nog worden toegevoegd: “believing without belonging” (= ‘non-institutionalized beliefs’), ‘personal bricolage and privatized conceptions of the sacred outside the Churches, Chapels and Mosques’ (<http://www.esareligion.org/bi-annual-conference/>), en ‘hyper-real religions (= innovative religions and spiritualities that mix elements of religious traditions with popular culture’ (Possamai 2012). Het zijn alle varianten van *invisible religion* zo gemunt naar *The Invisible Religion* (1967), zoals de vertaling luidt van Luckmanns publicatie *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Hij stelde dat een verminderende betekenis van kerken niet inhield dat de samenleving agodsdienstig was. Heelas *et al.* (2005) namen een *spirituele revolutie* waar, waarin godsdienst plaats maakte voor spiritualiteit naarmate individuen meer en meer in betrekking tot hun individuele subjectieve bestaan kwamen te staan. Dan is er ook nog *liquid religion*, individuele of gemeenschappelijke spiritualiteit, die het resultaat vormt van *liquid modernity*, waarin individualiteit en gemeenschap worden ervaren. Deze vorm van religie is vloeibaar en vluchtig, niet hiërarchisch georganiseerd, het komt en gaat. Dit is zeker niet het ‘einde van de lijn’. Belangrijker dan het definiëren en categoriseren van godsdienst is al die mogelijke vormen te onderzoeken als (sub)vragen van de hoofdvragen.

Nieuwe religieuze bewegingen

Sedert de Tweede Wereldoorlog hebben zich in hoog tempo veranderingen voorgedaan onder meer op het terrein van communicatietechnologie, globalisering, demografie, onderwijs en opleiding. De afname van geïnstitutionaliseerde godsdienst en de opkomst van alternatieven soms binnen, maar vaker buiten de gevestigde godsdienstige instituties worden dikwijls met deze ontwikkelingen in verband gebracht. Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw zijn tal van *nieuwe religieuze bewegingen* (*new religious movements*, afk: NRMs) in de (westerse) samenleving ontstaan (Beckford 1986; Robbins 1988; Hunt 2003; Schäfer 2008; Barker 2013).

De oordelen over NRMs lopen nogal uiteen. In sommige landen worden ze min of meer geaccepteerd, in andere worden ze al dan niet openlijk bestreden door antisektebewegingen, gevestigde kerken en de overheid (Lucas & Robbins 2004; Arweck 2006). Vaak eenzijdige, sensationele verslagen in de media over ‘sekten’ hebben de publieke meningsvorming sterk beïnvloed. Ze zouden een bedreiging voor de traditionele waarden en instituties vormen, de aanhangers zouden geestelijk niet in orde zijn, of ze zouden zijn geherenspoeld. Dit laatste, hersenspoelen, is uitvoerig door NRM-deskundigen bediscussieerd, waarbij ze ook de (vertekende) publieke opinie, overigens

met weinig succes, hebben geprobeerd te corrigeren (Lewis 2004). Vanwege het publieke oordeel over dergelijke van de hoofdstroom afwijkende groepen als *mind controlling agencies*, hebben wetenschappers de noodzaak gevoeld om een neutralere benaming te vinden: nieuwe religieuze bewegingen. De problemen die groepen in de samenleving hadden met 'sekten', de *cult controversy*, heeft lange tijd een belangrijk punt van de onderzoeksagenda naar NRMs gevormd. Daarna heeft de aandacht zich verplaatst naar meer op de bewegingen zelf gerichte thema's als de organisatie, de relatie met de omgeving, aansluiting en bekering, en leer en leven.

De grote variatie wat betreft omvang – de meeste hebben slechts een beperkt aantal volgelingen, andere zijn internationale ondernemingen met vestigingen in tal van landen (Beckford & Lefebvre 1986; Clarke 2006) –, geschiedenis, theologische traditie, organisatie, en relatie tot de samenleving maakt het moeilijk om een allesomvattend antwoord te geven op de vraag waarom deze bewegingen zijn ontstaan. Generaliserende uitspraken verwijzend naar relatieve deprivatie, vervreemding of anomie, hebben weinig bijgedragen tot het inzicht in het verband tussen NRMs en samenleving (Campbell 1982, 236; Dawson 2006). Dientengevolge is de aandacht verschoven van theorieën waarin de 'waarom'-vraag centraal stond naar die waarin de aandacht wordt gericht op hoe-vragen, d.w.z. op het bestuderen van processen waardoor religieuze bewegingen zich vormen en in stand blijven (Zablocki & Looney 2004, 314).

Kwalitatieve onderzoeksmethoden, zoals participerende observatie, worden overwegend gebruikt binnen het onderzoek naar NRMs. Door deel te nemen aan het dagelijkse leven van (kleine) groepen raakt de onderzoeker steeds meer vertrouwd met hun alledaagse routines, met hun symbolen en de betekenis ervan, en hoe die geconstrueerd en geïnterpreteerd worden. Mede daarom hanteren deze onderzoekers vaak een *symbolisch interactionistisch* perspectief.

Uit onderzoek is gebleken dat leden van NRMs noch *gebrainwashed* zijn, noch psychisch zwak, noch maatschappelijk marginaal. De aandacht heeft zich daarom steeds meer gericht op de wijze waarop affiliatie en bekering feitelijk tot stand komen in plaats van op het in kaart brengen van persoonskenmerken van de potentiële bekeerlingen. Bekering wordt vaak gezien als een loopbaan die een aantal stadia van betrokkenheid op de beweging kent. Een vaak getest model is het zevenstadia bekeringsmodel van Lofland en Stark (1965). Zij zien bekering als een oplossing voor de persoonlijke problemen van de godsdienstige zoeker, die op een keerpunt in zijn leven in contact komt met een religieuze groep. Door steeds intensievere omgang met leden van de

groep en vertrouwdheid met hun ideeën komt dan aansluiting tot stand. Er is niet veel empirische ondersteuning voor het keerpuntonderdeel van het model gevonden, maar wel is het belang aangetoond van (al eerder) bestaande relaties en intensieve omgang met leden van een groep.

Het verlaten van religieuze bewegingen kreeg aandacht toen onderzoekers er achter kwamen dat niet alleen grote aantallen bekeerlingen toetraden maar dat zij ook weer in groten getale uittraden (Bromley 2004, 299). Als redenen voor vertrek uit een religieuze groep werden genoemd de geografische afstand, concurrerende sociale netwerken, en twijfelen aan de autoriteit van de leiders wanneer die zich niet aan de leefregels houden en hun beloften niet nakomen. Die weifeling kan aanleiding zijn tot een eigen beslissing om te vertrekken maar ook kan de leiding besluiten het kritische lid de toegang tot de beweging te ontzeggen. Twijfel aan de beloften van de leider is in het bijzonder in chiliastische bewegingen aan de orde wanneer de door hem/haar uitgesproken eindtijdprophetieën niet uitkomen. Het niet uitkomen van een profetie hoeft niet fataal voor het voortbestaan van een beweging te zijn. Veel hangt af van de creativiteit van de profeet, van de mate waarin de leer in staat is tegenstrijdigheden te absorberen, en de materiële en spirituele investeringen die de volgelingen hebben gedaan. Wanneer de profeet niet in staat is een acceptabele interpretatie van de falende profetie te geven, dan kan zowel individueel als collectief vertrek zich voordoen (Jansma 1986; 2000; Stone 2000). Meestal kan echter de discrepantie tussen voorspelling en werkelijkheid gemakkelijk geherinterpreteerd worden (Tumminia & Swatos 2011; Jansma 2016).

De effecten van het verlaten van de beweging laten een grote verscheidenheid zien. Ze hangen af van de mate van betrokkenheid van de leden en hoeveel zij in de groep hebben geïnvesteerd. De meeste ex-leden zijn in staat de beweging zonder veel problemen achter zich te laten (Bromley 2004, 305). Voor de beweging zal het uittreden van een enkel lid meestal weinig problemen opleveren. Dat geldt echter niet voor een collectieve uittreding, daarvan zijn de gevolgen dramatischer. Er kan dan een scheuring van de religieuze groep ontstaan. Ook het verlaten van een lid met veel aanzien, hoog in de hiërarchie, met *inside*-informatie is nadeliger dan het vertrek van een gewoon lid.

Wat betreft de maatschappelijke betekenis van NRMs, is de vraag wel gesteld of zij de trend in de westerse wereld van onttovering en secularisering kunnen compenseren. Op het eerste gezicht luidt het antwoord ontkennend. Waar honderdduizenden de gevestigde godsdienstige instituties achter zich laten, gaat het bij aansluiting bij de grootste NRMs maar om tienduizenden.

Maar daarmee is niet alles gezegd. Er zijn daarnaast zeer velen die zichzelf definiëren als spiritueel en hun eigen godsdienst/levensfilosofie construeren. Maar ook dan kan betwijfeld worden, zoals bijvoorbeeld Bruce doet, of die ‘spirituelen’ en aanhangers van NRMs de verliezen van de gevestigde kerken goed kunnen maken (Bruce 1996; Voas & Bruce, 2007).

Beckford en Lasseur (1986, 49) constateren in de discussie over de betekenis van de NRMs in het westen dat hun sociaal-culturele betekenis vrij beperkt is, en dat de media-aandacht die deze, meestal kleine, groepen genieten in geen verhouding staat tot de invloed die hun boodschap in de samenleving heeft: *‘The long term socio-cultural significance of today’s NRMs lies less in their intended contributions to religious and spiritual life than in the unintended consequences of their activities for the clarification of the limits of toleration. (...) NRMs are helping to define the practical boundaries of acceptable and unacceptable conduct in a supposedly secular age’*. NRMs onthullen wat in de westerse samenleving als ‘normaal’ godsdienstig gedrag wordt gezien. In de huidige samenleving wordt de inhoud van een bepaald geloof nauwelijks van enig belang geacht, zolang de aanhanger ervan zich maar ‘normaal’ gedraagt. Wat als onacceptabel gedrag wordt gezien, is wanneer mensen hun geloof zo serieus nemen dat zij hun hele dagelijkse leven daarnaar inrichten (Hardin & Kehrer, 1982, 281; Jansma 2010, 62).

Samenvatting en discussie

Het debat over hoe godsdienst en magie moeten worden omschreven zal nog wel voortduren. Daarbij valt op dat in het huidige onderzoek vaak operationele omschrijvingen worden gebruikt; ze bieden analytische scherpte. Toch worden ook nog wel ‘ware’ en reïficerende definities aangetroffen (zie Asad 1993; Fitzgerald 2000; Lambert 1991; McKinnon 2002; Smith 2004; Stark & Bainbridge 1987 over definitiekwesties). Terwijl de ‘klassieke’ *wops* verre van ‘versleten’ zijn, heeft in het bijzonder de komst van de *rationele keuzetheorie* discussie opgeleverd, en belangrijker nog, zij heeft geleid tot het testen van oude en nieuwe hypothesen, en nieuwe feiten opgeleverd.

Onderzoek naar o.a. godsdienstige evolutie, secularisatie en NRMs heeft geresulteerd in een almaar groeiende stroom van kennis, geteste hypothesen en verbeterde onderzoeksprogramma’s. Verder is het moeilijk de betekenis van nieuwe opvattingen over godsdienst in te schatten zolang ze enkel in essays worden aangetroffen, d.w.z. artikelen met een niet-theoretisch-empirische basis, en ze niet onderdeel uitmaken van de hoofdvragen en geformuleerd

worden als falsifieerbare hypothesen. Hetzelfde geldt voor de beschouwingen over de relaties tussen (gereïficeerde) *moderniteit* en godsdienst. In hoeverre kunnen filosofisch en historisch *angehauchte* wetenschappers, en het filosofisch-theologisch discours over godsdienst, zoals bijvoorbeeld in De Vries (2008) wordt aangetroffen, *sociaalwetenschappelijke* feiten voortbrengen? Belangrijker nog, in hoeverre zijn hun bespiegelingen (bijv. Habermas 2005; Taylor 2007) relevant voor en vinden hun weg naar het theoretisch-empirisch onderzoek van godsdienst?

Om wetenschappelijke vooruitgang te boeken is het punt niet zozeer de tegenstelling tussen kwalitatieve en kwantitatieve methoden, zoals in sommige (pseudo-)debatten met enige regelmaat aan de orde wordt gesteld. Het punt is of godsdienstsociologen in staat zijn om hun onderzoeksvragen deel te laten uitmaken van de hoofdvragen, of misschien wel onder *the one and only* hoofdvraag – Ganzeboom (2012) beargumenteerde dat zowel *ongelijkheid* als *rationalisering* onderdeel zijn van *sociale cohesie*. Wetenschappelijke vooruitgang kan slechts dan worden bereikt wanneer onderzoekers verklaringsvragen kwalitatief dan wel kwantitatief beantwoorden, door hypothesen te testen die deel uitmaken van *scientific research programmes (wops)* die onderdeel zijn van de *hoofdvraag* of *-vragen* en daarmee de verklaringskracht van bestaande wops versterken dan wel nieuwe progressieve wops ontwikkelen.

Noot

- 1 Dit stuk is een enigszins geactualiseerde bewerking van het voor de ISA encyclopedie geschreven overzicht van de godsdienstsociologie. Het is hier en daar wat ingekort, de literatuurlijst is met een enkele titel aangevuld.

Literatuur

Aarts, O.A.J., H.F. te Grotenhuis, A. Need & N.D. de Graaf (2010),

Does duration of deregulated religious markets affect church attendance? Evidence from 26 religious markets in Europe and North America between 1981 and 2006, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49 (4), 657-672.

Altermatt, Urs (2004),

Ambivalences of Catholic Modernisation, in: Frishman, Judith, Willemien Otten & Gerard Rouwhorst (eds.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism*, Leiden/Boston: Brill, 49-75.

- Ammerman, Nancy T. (2005),
Pillars of faith: American Congregations and their Partners, Berkeley: University of California Press.
- Arweck, E. (2006),
Researching New Religious Movements: Responses and redefinitions, London/New York: Routledge.
- Asad, T. (1993),
Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power, Baltimore: John Hopkins University.
- Bailey, E. (1997),
Implicit Religion in Contemporary Society, Kampen: Kok Pharos.
- Bailey, E. (1998),
 Implicit Religion, in: Swatos WH, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek CA: Altamira Press, 235.
- Beckford, J.A. (ed.) (1986),
New religious movements and rapid social change, London: Sage.
- Beckford, J.A. & M. Lvasseur (1986),
 New religious movements in Western Europe, in: Beckford, J.A. (ed.) *New religious movements and rapid social change*, London: Sage, 29-54.
- Bellaah, R.N. (1957),
Tokugawa religion: The values of pre-industrial Japan, New York: Free Press.
- Bellaah, R.N. (1964),
 Religious evolution, in: *American Sociological Review*, 29 (3), 358-374.
- Bellaah, R.N. (1967),
 Civil religion in America, in: *Daedalus*, 96, 1-21.
- Bellaah, R.N. (1970),
Beyond belief: Essays on religion in a Post-traditional World, New York: Harper & Row.
- Bellaah, R.N. (2011),
Religion in human evolution: From the Palaeolithic to the Axial age, Cambridge Mass.: Belknap Press.
- Bellaah, R.N., R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler & S.M. Tipton (1985),
Habits of the Heart, Berkeley: University of California Press.
- Berger, P.L. (1967),
The Sacred Canopy, Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Berger, P.L. (1999),
 The desecularization of the world: A global overview, in: Berger P.L. (ed.) *The Desecularization of the World: The Resurgence of Religion in World Politics*, Grand Rapids (MI): William B. Eerdmans Publishing Company, 1-18.

- Berger, P. L. & T. Luckmann (1966),
The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, Garden City, NY: Anchor Books.
- Beyer, P. (1994),
Religion and Globalization: Theory, Culture & Society, London: Sage.
- Beyer, P. (2006),
Religions in Global Society, Abingdon/Oxford: Routledge.
- Blumer, Herbert (1969),
Symbolic interactionism: Perspective and Method, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Borg, M. ter (1991),
Een uitgewaaierde eeuwigheid, Baarn: Ten Have.
- Boudon, R. (1981),
The Logic of Social Action: An Introduction to Sociological Analysis, London: Routledge and Kegan Paul.
- Breault, K.D. (1989),
 New evidence on religious pluralism, urbanism, and religious participation, in:
American Sociological Review, 54 (6), 1048-1053.
- Bromley, D.G. (2004),
 Leaving the fold: Disaffiliating from new religious movements, in: Lewis, J.R. (ed.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford/New York: Oxford University Press, 298-314.
- Bruce, S. (1999),
Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (1996),
 Religion in Britain at the close of the twentieth Century, in: *Journal of Contemporary Religion*, 11 (3), 261-274.
- Bruce, S. (2002),
God is Dead: Secularization in the West, Oxford: Blackwell.
- Campbell, C. (1982),
 Some comments on the new religious movements, the new spirituality, and post-industrial society, in: Barker, E. (ed.) *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, New York/Toronto: The Edwin Mellen Press, 232-242.
- Casanova, J. (1994),
Public Religions in the Modern World, Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2008),
 Public religions revisited, in: Vries, H. de (ed.) *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 101-119.

- Chaves, M.A. (1994),
 Secularization as declining religious authority, in: *Social Forces*, 72 (3), 749-74.
- Cipriani, R. (1989),
 Diffused religion and new values in Italy, in: Beckford, J.A. & Luckmann, T. (eds.),
The Changing Face of Religion, London: Sage, 24-48.
- Clarke, P.B. (2006),
New Religions in Global Perspective, London and New York: Routledge.
- Coleman, J.S. (1990),
Foundations of Social Theory, Cambridge (Mass.): The Belknap Press.
- Davie, G. (1994),
Religion in Britain since 1945: Believing without belonging, Oxford: Blackwell.
- Dawson, L.L. (2006),
Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements, (2 ed.), Oxford/
 New York: Oxford University Press.
- Demerath, N.J. (1965),
Social Class in American Protestantism, Chicago: Rand McNally.
- Dobbelaere, K. (1981),
 Secularization: A multi-dimensional concept, in: *Current Sociology*, 29 (2), 1-213.
- Dobbelaere, K. (1984),
 Secularization theories and sociological paradigms, in: *Social Compass*, 31 (2-3), 199-
 219.
- Dobbelaere, K. (1998),
 Secularization, in: Swatos, W.H. Jr. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut
 Creek CA: Altamira Press, 452-456.
- Dobbelaere, K. (2002),
Secularization: An Analysis at Three Levels, Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.
- Dobbelaere, K. (2007),
 Secularization, in: Ritzer, G. (ed.) *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Malden:
 Blackwell Publishing, Vol. VIII, 4140-4148.
- Dunbar, R. (2006),
 How evolution found God, in: *New Scientist*, 28/01-06.
- Douglas, M. (1966),
Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo, London: Routledge.
- Douglas, M. (1970),
Natural Symbols: Explorations in Cosmology, London: Routledge.
- Durkheim, E. (1912; 1991),
Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie, Paris: Livre
 de Poche.

- Durkheim, E. (1976),
The Elementary Forms of the Religious Life, London: George Allen & Unwin LTD.
- Ekelund, R.B., Jr., R. F. Hébert & R.D. Tollison (2006),
The Marketplace of Christianity, Cambridge Ma/London: MIT Press.
- Eisenstadt, S. (2000),
 Multiple modernities, in: *Daedalus*, 129, 1-30.
- Engels, F. (1845; 1976),
Die Lage der arbeitende Klasse in England, Verlag Otto Wigand, Leipzig. Marx-Engels-gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1976ff, (später Akademie Verlag, Berlin).
- Engels, F. (1894; 1963),
Zur Geschichte des Urchristentums, Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. Dietz Verlag, Berlin. (Band 22, 3. Auflage 1972, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage, Berlin/DDR).
- Evans-Pritchard, E.E. (1937; 1951),
Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande, Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, E.E. (1956),
Nuer religion, Oxford: Clarendon, 1956.
- Evans-Pritchard, E.E. (1965),
Theories of primitive religion, Oxford: Oxford University Press.
- Finke, R. & R. Stark (1988),
 Religious economies and sacred canopies: Religious mobilization in American cities, in: *American Sociological Review*, 53 (1), 41-49.
- Firth, R. (1967),
Tikopia Ritual and Belief, Boston: Beacon Press.
- Fitzgerald, T. (2000),
The Ideology of Religion Studies, New York: Oxford University Press.
- Fortes, M. (1987),
Religion, morality and the person: Essays on Tallensi religion, Cambridge Ma.: Cambridge University Press.
- Franzmann M., C. Gärtner & N. Köck (eds.) (2006),
Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Frazer, J.G. (1890; 1994),
The Golden Bough. (Abr. ed. by Fraser, F. for Oxford University Press).
- Ganzeboom, H.B.G. (2012),
 De ontwarring van de sociologie: over het werk en denken van Wout Ultee, in: *Mens & Maatschappij*, 87 (1), 5-20.

- Geertz, Clifford (1966),
Religion as a cultural system, in: Banton, Michael (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York: Praeger.
- Gennep, Arnold van (1904),
Tabou et totémisme à Madagascar, Paris: Leroux.
- Gennep, Arnold van (1906),
Mythes et légendes d'Australie, Paris: Guilmoto.
- Gennep, Arnold van (1920),
L'état actuel du problème totémique, Paris: Leroux.
- Gerth, H.H. & C. Wright Mills (1991),
From Max Weber, Essays on Sociology, Abingdon/Oxford: Routledge.
- Gervais, W.M. & A. Norenzayan (2012),
Analytic thinking promotes religious disbelief, in: *Science*, 336 (6080), 493-496.
- Glock, C.Y. & R. Stark (1965),
Religion and Society in Tension, Chicago: Rand McNally.
- Grotenhuis, M. te (1998),
Ontkerkelijking: Oorzaken en gevolgen, Nijmegen: Socon.
- Habermas, J. (2005),
Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hadaway C.K. & P.L. Marler (1993),
All in the family: Religious mobility in America, in: *Review of Religious Research*, 35 (2), 97-116.
- Hadaway C.K. & P.L. Marler (1998),
Did you really go to church this week? Behind the poll data, in: *Christian century*, 115, 472-475.
- Hadaway C.K. & P.L. Marler (2005),
How many Americans attend worship each week? An alternative approach to measurement, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (3), 307-322.
- Hadaway C.K., P.L. Marler & M.A. Chavez (1993),
What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance, in: *American Sociological Review*, 58 (6), 741-752.
- Hadaway C.K., P.L. Marler & M.A. Chavez (1998),
Overreporting church attendance in America: Evidence that demands the same verdict, in: *American Sociological Review*, 63 (1), 122-130.
- Hak, D. (1998),
Compensators (general and specific compensators); Deferred gratification; Deprivation theory; Investments; Rational choice theory, in: Swatos, W. H. Jr. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek CA: Altamira Press, 112-113; 136-137; 238; 402-404.

- Hak, D. (2006),
 Het evangelikalisme als de toekomst van een 'illusie'? Een evolutionistisch perspectief,
Religie & Samenleving, 1 (2), 95-109.
- Hak, D. (2007a),
 Stark and Finke or Durkheim on conversion and (re-)affiliation: An outline of a
 structural functionalist rebuttal to Stark and Finke, in: *Social Compass*, 54 (2), 295-313.
- Hak, D. (2007b),
 Local knowledge and paradigms: Protestant church fusions and ruptures at the Dutch
 former island of Urk since 2004, in: Ophem, J.A.C. van & C.H.A. Verhaar (eds.),
On the mysteries of research: Essays in various fields of humaniora, Ljouwert: Fryske
 Akademy, 233-248.
- Hak, D. & K. Sanders (1996),
 Kerkvorming en ontkerkelijking in de negentiende eeuw in Friesland, in: *Mens &
 Maatschappij*, 96 (3), 220-237.
- Halman L., R. Luijkx & M. van Zundert (2005),
Atlas of European Values, Leiden: Brill.
- Halman L., I. Sieben & M. van Zundert (2011),
Atlas of European Values: Trends and Traditions at the turn of the Century, Leiden: Brill.
- Hardin B. & G. Kehrer (1982),
 Some social factors affecting the rejection of new belief systems, in: Barker, E. (ed.)
New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society, New York/Toronto:
 The Edwin Mellen Press, 267-283.
- Heelas, P., L Woodhead, B. Seel, K. Tusting, & B. Szerszynski (2005),
The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality, Oxford: Blackwell.
- Hellemans, S (2004),
 How modern is religion in modernity, in: Frishman J., W. Otten & G. Rouwhorst
 (eds.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*, Leiden: Brill, 76-94.
- Hervieu-Léger, D. (1993),
La Religion pour Mémoire, Paris: Éditions du Cerf.
- Hinkle, R.C. (1976),
 Durkheim's evolutionary conception of social change, in: *The Sociological Quarterly*,
 17 (3), 336-346.
- Hout, M. & A. Greeley (1987),
 The centre doesn't hold: Church attendance in the United States, 1940-1984,
 in: *American Sociological Review*, 52 (3), 325-345.
- Hout, M. & A. Greeley (1998),
 What church officials' reports don't show: Another look at church attendance data,
 in: *American Sociological Review*, 63 (1), 113-119.

- Hunt, S.J. (2003),
Alternative Religions: A Sociological Introduction, Aldershot: Ashgate.
- Iannaccone, L.R. (1992),
 Religious markets and the economics of religion, in: *Social Compass*, 39 (1), 123-31.
- Iannaccone, L.R. (1994),
 Why strict churches are strong, in: *American Journal of Sociology*, 99 (5), 1180-1211.
- Iannaccone, L.R. (1998),
 Introduction to the economics of religion, in: *Journal of Economic Literature*, 36 (3), 1465-1495.
- Jansma, L.G. (1986),
 The Rise of the Anabaptist movement and societal changes in the Netherlands, in: Horst, I.B. (ed.) *Dutch Dissenters*, Leiden: Brill, 85-104.
- Jansma, L.G. (2000),
 Eindtijdverwachting en de wederdopers, in: Jansma, L.G. & D. Hak (red.), *Maar nog is het einde niet*, Amsterdam: AUP, 37-54.
- Jansma, L.G. (2010),
Engelen in Oudehorne. Een nieuwe profetische beweging in het lokaal-postmoderne, Delft: Eburon.
- Jansma, L.G. (2016),
Wachters van de nacht. Historicisten en het einde der tijden, eind 19e eeuw, 1934 of 2018?, Delft: Eburon.
- Johnson, B. (1963),
 On church and sect, in: *American Sociological Review*, 28 (4), 539-549.
- Johnson, D.C. (1997),
 Formal education vs. religious belief: Soliciting new evidence with multinomial logit modelling, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36 (2), 231-246.
- Kruijt, J.P. (1933),
De onkerkelijkheid in Nederland: Haar verbreiding en oorzaken. Proeve ener sociografiese verklaring, Groningen/Batavia: P. Noordhoff.
- Lambert, Y. (1991),
 La tour de Babel des définitions de la religion, in: *Social Compass*, 38 (1), 73-85.
- Lehman, D. (2010),
 Rational choice and the sociology of religion, in: Turner, B.S. (ed.), *The new Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Wiley Blackwell, 181-199.
- Lehr, A. & W. Ultee (2009),
 Rivaliserende wereldbeelden. Een onderzoek naar de samenhang van kerkelijkheid en schoolbezoek in de jonge jaren met naturalistisch evolutionisme in de volwassenheid, in: *Religie & Samenleving*, 4 (3), 199-230.

- Lenski, G. (1961),
The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life, New York: Doubleday.
- Lewis J.R. (2004),
 Overview, in: Lewis J.R. (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford/New York: Oxford University Press, 3-15.
- Lienhardt, G. (1961),
Divinity and Experience: The Religion of the Dinka, Oxford: Clarendon Press.
- Lofland, J. & R. Stark (1965),
 Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective, in: *American Sociological Review*, 30 (6), 862-875.
- Luckmann, T. (1967),
The Invisible Religion; The Problem of Religion in Modern Society, New York: Macmillan.
- Luckmann, T. (1979),
 The structural conditions of religious consciousness in modern societies, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1/2), 121-137.
- Luckmann, T. (1990),
 Shrinking transcendence, expanding religion?, in: *Sociological Analysis*, 50 (2), 127-138.
- Lucas, P.C. & T. Robbins (eds.) (2004),
New Religious Movements in the 21st Century, London: Routledge.
- McKinnon, A. (2002),
 Sociological definitions, Language games and the essence of religion, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, 14 (1), 61-83.
- Malinowski, B. (1925; 1974),
 Magic, science and religion, in: Malinowski, B., *Magic, science and religion, and other essays*, London: Souvenir Press, 17-92.
- Malinowski, B. (1974),
Magic, science and religion, and other essays, London: Souvenir Press.
- Marett, R.R. (1909; 2004),
The Threshold of Religion, (reprint: Whitefish, Montana: Kessinger Publishing).
- Martin, D. (1978),
A General Theory of Secularization, Oxford: Blackwell.
- Martin, D. (2005),
On Secularization: Towards a Revised General Theory, Aldershot: Ashgate.
- Marx, K. (1843/44; 1976),
 Einleitung zu seiner Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, (Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, später Akademie Verlag, Berlin.

- Marx, K. (1867; 1976),
Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Hamburg: Verlag Otto Meissner. (Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1976ff, später Akademie Verlag, Berlin).
- Mauss, M. (en collaboration avec H. Hubert) (1903/04),
 Esquisse d'une théorie générale de la magie, in: *L'Année sociologique*, 7, 1-146.
- Mead, George. H. (1934),
Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist, Chicago: University of Chicago Press (ed.: Charles W. Morris).
- Merton, R.K. (1964),
 Anomie, anomia, and social interaction, in: Clinard, M.M. (ed.), *Anomie and Deviant Behavior*, New York: Free Press, 213-242.
- Middleton, J. (1987),
Lugbara religion: Ritual and authority among an East African people, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Moor, N. (2009),
Explaining worldwide religious diversity: The relationship between subsistence technologies and ideas about the unknown in pre-industrial and (post-) industrial societies, Nijmegen: Radboud Universiteit (diss.).
- Niebuhr, H.R. (1929),
The Social Sources of Denominationalism, New York: Henry Holt.
- Nisbet, R. (1966),
The Sociological Tradition, New York: Basic Books.
- O'Dea, Thomas F. (1966),
Sociology of Religion, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Olson, D.V.A. (1998),
 Religious pluralism in contemporary U.S. counties, in: *American Sociological Review*, 63 (5), 759-761.
- Olson, D. T. (2008),
The American Church in Crisis, Grand Rapids: Zondervan.
- Pärna, K. (2010),
Believing in the net: Implicit religion and the internet hype, 1994-2001, Leiden: Leiden University Press.
- Parsons, T. (1967),
 Christianity and modern industrial society, in: Tiryakian. E.A. (ed.), *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, New York: Harper, 33-70.

- Peacock, J.L., T. Kirsch & A. Kirsch (1980),
The human direction: An evolutionary approach to social and cultural anthropology, Englewood Cliffs: Prentice-Hall. Pew research (<http://www.pewforum.org/Unaffiliated/nones-on-the-rise.aspx> "Nones" on the Rise; One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation (hit on 10/10-12).
- Pollack, D., O. Müller & G. Pickel (eds.) (2012),
The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization, Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- Possamai, A. (ed.) (2012),
Handbook of Hyper-real Religions, Leiden: Brill.
- Presser, S. & M.A. Chaves (2007),
 Is religious service attendance declining?, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46 (3), 417-423.
- Radcliffe-Brown, R.R. (1952; 1965),
Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses, New York: Free Press.
- Robbins, T. (1988),
Cults, Converts & Charisma, London: Sage Publications.
- Ruiter, S. & F. van Tubergen (2009),
 Religious Attendance in Cross-National Perspective: A Multilevel Analysis of 60 Countries, in: *American Journal of Sociology*, 115 (3), 863-895.
- Schäfer, H.W. (2008),
Kampf der Fundamentalismen: Radikales Christentum, Radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt am Main/Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Schluchter, W. (1988),
Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Smith, J.Z. (2004),
Relating religion: Essays in the study of religion, Chicago: University of Chicago Press.
- Stark, R. (2008),
What Americans Really Believe, Waco Texas: Baylor Press.
- Stark, R. & W.S. Bainbridge (1987),
A Theory of Religion, New York: Peter Lang.
- Stark, R. & R. Finke (2000),
Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion, Berkeley: University of California Press.
- Stark, R., L.R. Iannaccone, M. Turci & M. Zecchi (2002),
 How much has Europe been secularized?, in: *Inchiesta*, 32 (136), 99-112.

- Stone, J.R. (ed.) (2000),
Expecting Armageddon. Essential Readings in Failed Prophecy, New York and London: Routledge.
- Tambiah, S.J. (1990),
Magic, science, religion, and the scope of rationality: Henry Lewis Morgan Lectures 1984, Cambridge: Cambridge University.
- Thumma, S. & D. Travis (2007),
Beyond Megachurch Myths: What we can learn from America's largest churches, San Francisco: Jossey-Bass.
- Topitsch, E. (1954),
 Society, technology, and philosophical reasoning, in: *Philosophy of Science*, 21 (4), 275-296.
- Topitsch, E. (1958),
Vom Ursprung und Ende der Metaphysik: Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien: Springer.
- Topitsch, E. (1979),
Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Troeltsch, E. (1912),
Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen: Mohr.
- Tschannen, O. (1992),
Les théories de la sécularisation, Genève/Paris: Librairie DROZ.
- Tumminia, Diana G. & William. H. Swatos Jr. (eds.) (2011),
How Prophecy Lives, Leiden/Boston: Brill.
- Tylor, E.B. (1871; 2010),
Primitive culture, (2 Vols; reissued by Cambridge University Press).
- Ultee, W., W. Arts & H. Flap (2003),
Sociologie: vragen, uitspraken, bevindingen, Groningen: Martinus Nijhoff.
- Voas, D. & S. Bruce (2007),
 The spiritual revolution: Another false dawn for the sacred, in: Flanagan, K. & P.C. Jupp (eds.) *A Sociology of Spirituality*, Farnham: Ashgate, 43-61.
- Vries, H. de (ed.) (2008),
Religion: Beyond a Concept, New York: Fordham University Press.
- Weber, M. (1920),
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1947),
The Theory of Social and Economic Organization (Henderson, A.M. & T. Parsons (eds.)), New York: The Free Press.

- Wilson, B.R. (1976),
Aspects of secularization in the West, in: *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (4), 259-276.
- Wilson, B.R. (1982),
Religion in sociological perspective, Oxford: Oxford University Press.
- Wuthnow, R. (2004),
'The religious factor' revisited, in: *Sociological Theory*, 22 (2), 205-218.
- Wuthnow, R. (2007),
After the Baby Boomers: How Twenty- and Thirty-Somethings are Shaping the Future of American Religion, Princeton: Princeton University Press.
- Yinger, J.M. (1965),
Toward a Field Theory of Religion, New York: McGraw-Hill.
- Yinger, J.M. (1970),
The Scientific Study of Religion, New York: The Macmillan Company.
- Young, L.A. (1997),
Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment, New York: Routledge.
- Zablocki, B. & A. Looney (2004),
Research on new religious movements in the post-9/11 world in: Lucas Ph. C. & T. Robbins (eds.) *New Religious Movements in the 21st Century*, London: Routledge, 313-328.