

In het teken van verandering en kritiek

De theoretische sociologie en de godsdienstsociologie van Leo Laeyendecker in het kader van zijn tijd

Staf Hellemans*

Summary

The work of the Dutch sociologist Leo Laeyendecker (1930-2020), centered as it is on the critical analysis of change, can be seen as exemplary for the generation which came to dominate sociology for several decades from the 1960s onwards. Laeyendecker wrote extensively on many topics, mostly in Dutch. In his theoretical sociology, he pleaded for theories of conflict and social change and concluded that a genuine pluralism of theories and paradigms was unavoidable – see, in particular, Sociale Verandering (1984a). In his essayistic work, he advocated a critical theory of modernity and modernization. In his sociology of religion, especially in his early major work Religie en conflict (1967a), he stressed the need for intra-church pluralism and the internal regulation of conflicts between divergent ecclesiastical groups. Later on, while this did not happen in the Catholic church, he sharply criticized its authoritarian, ‘anti-modern’ stance, which, according to Laeyendecker, is responsible for the steep decline of the Church and the alienation of the Catholic rank and file – see here, among others, Om de beheersing van het charisma (1993). In a time of flowering sociology, Laeyendecker believed in its power to disclose the inner dynamics of society and the Catholic church and to help change them for the better.

Inleiding

Het sociologische en godsdienstsociologische werk van Laeyendecker staat niet op zichzelf. Het is een – gepersonaliseerde – uitdrukking van maatschappelijke opvattingen en sociologische perspectieven uit met name de jaren 1960-1970. Zeker, Laeyendecker is ook na 1980 blijven publiceren. Maar zijn publicaties zijn geïnspireerd gebleven vanuit het wereldbeeld dat hij in de

* Staf Hellemans is emeritus professor Godsdienstsociologie aan de Tilburg School of Theology, Tilburg University.

jaren 1950 tot de jaren 1970 heeft ontwikkeld (voor meer biografische achtergrond, zie de bijdragen van Brian Heffernan en Mady Thung in dit nummer).

Dat Laeyendecker een goede representant is van de generatie die in de jaren 1925-1940 is geboren en die in de jaren 1960 en later de (godsdienst) sociologie in Nederland, maar ook daarbuiten gestalte hebben gegeven, blijkt al uit de twee sleutelwoorden die volgens mij zijn werk dragen: ‘verandering’ en ‘kritiek’. Verandering is de basiservaring van de generatie van Laeyendecker *cum suis*. Terwijl de jaren 1945-1960 nog in het teken stonden van wederopbouw en stabiliteit – ondermeer de snelle heropbouw van de impressionante katholieke zuil in Nederland – leek in de volgende twee decennia alles te veranderen: sterke stijging van welvaart en scholing, pijlsnelle vooruitgang van technologie en massamedia, globalisering, omwentelingen in gezins- en sekseverhoudingen, de ineenstorting van de zuilen en, niet in het minst, verregerende religieuze veranderingen waaronder – cruciaal voor Laeyendecker – de vernieuwing in en de crisis van de katholieke kerk. Als goede en ambitieuze socioloog wou Laeyendecker daar zicht op krijgen. Het is geen toeval dat zijn proefschrift de relatie *Religie en conflict* (1967a) behandelde en dat zijn belangrijkste theoretisch-sociologische werk als titel *Sociale verandering* (1984a) draagt. Het tweede sleutelwoord, ‘kritiek’, geeft de teneur aan van de bezinning van Laeyendecker op de sociale veranderingen in zijn tijd. Opgegroeid in het verzuilde en in meerderheid conservatieve Nederlandse katholicisme werd hij gegrepen door de roep om vernieuwing in de katholieke kerk van de beginnende jaren 1960 en ging hij zich inzetten voor de ‘emancipatie’ in kerk en maatschappij. Daar hoorden intellectuele kritiek en kritische sociaalwetenschappelijke diagnose bij alsmede grote aandacht voor het verschijnsel macht en machtsverhoudingen, wat in het bijzonder tot uiting komt in zijn analyses van het ambt en het leergezag in de Rooms-Katholieke Kerk. Tot het laatst zou kritiek zijn drijfveer voor onderzoek blijven, getuige zijn dikke boek *Kritische stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden* (2013).

Met behulp van de sleutelwoorden ‘verandering’ en ‘kritiek’ zal ik het werk van Laeyendecker zowel trachten te ontsluiten als aan te tonen dat zijn analyses geïnspireerd werden door en (tot op zekere hoogte) gelijk liepen met deze van vele andere sociologen en godsdienstsociologen uit zijn tijd. Laeyendecker was breed belezen en zowel actief in de theoretische sociologie als in de godsdienstsociologie (zie de overzichten van Thung – in dit nummer – en van Noordegraaf en De Groot 2021). Ik begin met de presentatie van zijn theoretische sociologie, vervolg met zijn godsdienstsociologie en eindig met een afsluitende situering van zijn werk in zijn tijd.

Het theoretisch-sociologische werk van Laeyendecker

Verandering denken

Zoals gezegd is verandering te beschouwen als hét sleutelwoord in het werk van Laeyendecker, zeker voor wat betreft zijn theoretisch-sociologische werk. Meerdere boeken dragen ‘verandering’ in de titel, zo *Strategieën van sociale verandering* (1978) dat hij samen met W.F. van Stegeren heeft geschreven vanuit “de vraag hoe veranderingen kunnen worden gerealiseerd” (p. 7), het boek *Orde, verandering, ongelijkheid. Inleiding in de geschiedenis van de sociologie* (1981) en zijn theoretische hoofdwerk *Sociale verandering. Problemen en theorieën* (1984a). Ik geef eerst een samenvatting van dit laatste werk en plaats vervolgens enkele kanttekeningen.

Sociale verandering is in feite een volumineus handboek theoretische sociologie. Op basis van een ingenieuze, tweevoudige indeling (p. 63-67) krijgt men een encyclopedisch, nogal abstract maar kwalitatief uitstekend overzicht voorgeschoteld van de vele ideeën, perspectieven en theorieën die in de sociologie de ronde deden en voor een groot gedeelte nog doen. Het perspectief “sociale verandering” fungeert daarbij als kapstok. Het in dit boek toegepaste procédé – eerst een gedetailleerde classificatie ontwerpen, vervolgens een synthetiserende beschrijving geven van elk item uit de classificatie om, ten slotte, te besluiten tot blijvend pluralisme van en (een mate van) complementariteit tussen de vele items – is zo typerend voor Laeyendecker dat ik zijn werkwijze hier wat omstandiger voorstel. Vooreerst onderscheidt hij in *Sociale verandering* “particularistische theorieën” die één bepaalde factor als oorzaak van verandering zien en als perspectief inzetten, van paradigma’s die een meer complex, multifactorieel perspectief bieden. De particularistische theorieën deelt Laeyendecker in volgens de factor die zij naar voren schuiven: niet-sociale factoren (geografie, demografie, biologie en ecologie, psychologie) en sociale factoren, die hij weer onderverdeelt in drie sferen: de technologisch-economische sfeer (technologie, economie, cultureel materialisme), de sociale en politieke sfeer (staat en bureaucratie, elites, charisma, sociale bewegingen, revolutie) en symbolisch-ideologische sfeer (religie, wetenschap). Met behulp van deze complexe indeling laat Laeyendecker tientallen theorieën de revue passeren. Al van bij het begin is duidelijk dat de monofactoriële theorieën niet voldoen. Dat doen de multifactoriële paradigma’s in principe wel. Probleem is echter opnieuw de veelheid van paradigma’s. Dus ontwerpt Laeyendecker een tweede schema om nu ook de paradigma’s systematisch te categoriseren. Hij doet dat via twee zogenaamde “dilemma’s”: atomisme versus holisme en stabiliteit versus verandering. Op basis van deze tweede indeling bespreekt hij vervolgens

niet minder dan tien paradigma's: de systeembenaderingen van Parsons en Luhmann, de conflictparadigma's van het marxisme, Weber, Elias, Habermas, Dahrendorf en Collins (de laatste drie allen onder de noemer "moderne conflictsociologie"), de individualistische paradigma's van de leertheorie en de nutstheorie (thans *rational choice*-theorie genoemd) en de interpretatieve benaderingen van het symbolisch interactionisme en de fenomenologische sociologie. Na deze stoet van theorieën en paradigma's van bijna 300 pagina's lang, is de conclusie merkwaardig kort. Laeyendecker wil niet kiezen, maar besluit tot de "concurrentie" (p. 363) en de "complementariteit" (p. 365) van theorieën en paradigma's. Enerzijds dienen theorieën en paradigma's in meervoud verder te worden ontwikkeld, ook om beter te kunnen beoordelen welke primeren. Anderzijds dient men bij sociologisch onderzoek van een bepaald probleem steeds een beredeneerde en voor dit probleem relevante combinatie te maken uit de voorradige begrippen, theorieën en paradigma's.

Deze typerende werkwijze in *Sociale verandering* – een ingenieuze indeling, bespreking van elk van de vele perspectieven en als besluit het blijvend pluralisme en hun complementariteit – is in tal van Laeyendeckers werken terug te vinden. Reeds zijn dissertatie *Religie en conflict* (1967a) munt uit door een uitvoerig overzicht van sektetypologieën en van mogelijke ontstaansoorzaken van religieuze groeperingen. Bovendien vindt de complementariteit van theorieën en paradigma's die Laeyendecker bepleit in *Sociale verandering* in de dissertatie een parallel met zijn voorstel tot conflictregulering in de katholieke kerk. Laeyendecker wil in beide boeken niet zozeer één richting als de enig mogelijke vooropstellen, maar pleit voor het creëren van ruimte om geschikt te kunnen omgaan met de vele conflictgroepen (in de kerk) en de vele benaderingen (in de sociologie), die in beide sectoren nu eenmaal onvermijdelijk in de moderne samenleving opdoemen. Dezelfde werkwijze gebruikt hij in zijn laatste hoofdwerk *Kritische stemmen* (2013). De ondertitel zegt alles: *Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden*. De indelingen zijn hier minder doorgesystematiseerd en ook het besluit verschilt: in plaats van concurrentie en complementariteit beveelt Laeyendecker hier, in een voor progressieven ontgoochelende tijd, de deugd "uithoudingsvermogen" (p. 774) aan. Maar kiezen voor en het uitwerken van één bepaalde kritische theorie doet hij nog steeds niet.

Zoals uit de inleiding van *Sociale verandering* blijkt, is het boek ook bedoeld als handboek voor studenten sociologie. Laeyendecker was in die tijd hoogleraar algemene sociologie in Leiden en gaf dus les in sociologische theorie. In tegenstelling tot andere handboeken sociologie in Nederland, zoals *Sociologie* van Wout Ultee, Wil Arts en Henk Flap (1992) of *Samenlevingen* van Nico Wilterdink en Bart van Heerikhuizen (1985), die beide hoge oplagen

en meerdere herdrukken beleefden, is de oplage en verspreiding van *Sociale verandering* beperkt gebleven, al kende het een tweede druk. Primaire redenen daarvan zijn volgens mij dat Laeyendecker enkele jaren na publicatie van het boek door de sluiting van het departement Sociologie in Leiden vervroegd op emeritaat is moeten gaan en dat hij, bovendien, geen deel uitmaakte van een grotere school of richting, zoals dat bij Ultee en Wilterdink het geval was. Een secundaire reden zou de onbepaaldheid van het boek kunnen zijn. Het bespreekt, zoals gezegd, vele theorieën zonder een bepaald perspectief uitvoeriger uit te werken en aan te prijzen – de twee genoemde, meer succesvolle handboeken propageerden respectievelijk de empirisch-analytische en de Eliaanse configuratiebenadering.

Vraag is inderdaad of ‘sociale verandering’ als perspectief op zichzelf volstaat om een complete sociologische theorie – een paradigma met uitwerking tot in alle uithoeken van de sociologie – te dragen. Verandering is immers een terugkerend thema in vele sociologische theorieën. Men kan er dus heel uiteenlopende richtingen mee uitgaan, met als gevolg dat een op zich gesteld veranderingsperspectief abstract blijft en nauwelijks handvaten aanreikt hoe empirisch onderzoek op te zetten of theorie te ontwikkelen. Laeyendecker besepte dit maar al te goed. Zijn overzicht over de conflict-sociologie uit 1977 is opgebouwd rond de vraag “of er wel sprake is van een specifiek conflictparadigma” (p. 86) – en zijn antwoord is niet zo eenduidig. Zelf koesterde hij wel voorkeuren voor bepaalde invullingen van dat veranderingsperspectief, in zijn vroege werk voor de conflict-sociologie van Ralf Dahrendorf, in zijn latere publicaties voor de kritische theorie van Jürgen Habermas en de systeemtheorie van Niklas Luhmann, doordeesemd als deze laatste is van voortdurende beweging, spanningen en zelfs paradoxen. Maar na het pleidooi voor een conflict-sociologie in de jaren 1960 en 1970 (zoals in Laeyendecker 1977) heeft hij zich niet meer voor één bepaalde theorie uitgesproken omdat hij ondertussen overtuigd was geraakt van een blijvend pluralisme in de sociologie, dat verder diende te worden uitgewerkt (Laeyendecker 1974c).

Moderniteit als WTE-complex

Terwijl Laeyendecker in zijn theoretisch-sociologische werken de voorzichtigheid zelve is en voornamelijk pleit voor een kundig bedreven pluralisme, laat hij in zijn meer essayistisch getinte analyses over onze tijd en de moderniteit zijn onvrede en zijn kritische stem de vrije loop. Dat blijkt al uit de titels van de boeken: *Brengt de vooruitgang ons verder?* (1986), *Bedreigde cultuur: over moderniteit, wetenschap en religie* (1994) en *In de houdgreep van de tijd. Onze omgang met de tijd in een consumptieve cultuur* (Laeyendecker en

Veerman 2003). Omdat Herman Noordegraaf in zijn bijdrage in deze bundel Laeyendecker als criticus uitvoeriger belicht, houd ik het hier kort.

Wat Laeyendecker bovenal tegen de borst stuit, is het dalende gewicht van zingeving, spiritualiteit en cultuur, gecombineerd met de stijgende macht van economie en consumptie. De kritiek richt zich met name op wat hij “het WTE-complex” in de moderniteit noemt, de duistere symbiose van drie maatschappelijke subsystemen – wetenschap, technologie en economie – die tot een machtsconglomeraat zijn samengeklit (zie ook de goede samenvatting door Ransijn 2015). Laeyendecker bekritiseert dit WTE-complex als een ondemocratische machtsmogul die de mensen stuurt en van zichzelf vreemdtd. Deze analyse vormt het canvas voor de verklaring van de diepgaande maatschappelijke veranderingen die Laeyendecker zo centraal stelt in zijn werk. Tegelijk levert het de basis voor zijn kritiek op “de schaduwzijden van de moderniteit” – de ecologische crisis, de consumptiemaatschappij en menselijke vervreemding – en voor het zoeken naar “een andere cultuur”, met meer aandacht voor o.a. spiritualiteit, zingeving en *deep ecology*.

De analyse van “het WTE-complex” neemt dus een belangrijke plaats in in zijn werk. Toch heeft hij het thema theoretisch minder diepgaand uitgewerkt. Waarschijnlijk vond hij het onnodig omdat vele anderen dat al hadden gedaan. Laeyendecker zelf verwijst als directe voorgangers naar de filosoof Etienne Vermeersch en naar de socioloog Rolf Kreibich, die respectievelijk van WTK(apitalisme) en WTI(ndustrie) spreken. Maar men hoort ook Webers “ijzeren kooi”, Adorno’s en Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* en Habermas’ kritiek op “de kolonisering van de leefwereld” door de deelsystemen economie en politiek doorklinken. In de jaren 1950-1960 werd de na-oorlogse periode trouwens dikwijls aangeduid met vergelijkbare termen als “aatomtijdperk”, “technisch-wetenschappelijke civilisatie” en “militair-industrieel complex”. Werner Sombart bestempelde zelfs al voor de Eerste Wereldoorlog de nieuwe tijd als “ein technisches Zeitalter”.

Het godsdienstsociologische werk van Laeyendecker

‘Verandering’ en ‘kritiek’ zijn ook prominent aanwezig in Laeyendeckers onderzoek van het domein dat hem het nauwst aan het hart lag: religie.

Pluriformiteit en conflict

Laat me beginnen met zijn eerste grote publicatie, de lijvige, al genoemde dissertatie *Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief*

(1967a). Dit boek is vintage Laeyendecker: veel theorie (hier vooral de klassiekers Weber en Troeltsch), focus op verandering en conflict (met grote aandacht voor Dahrendorfs conflictsociologie) en een concluderend deel dat primair over de katholieke kerk handelt, al gaat het boek volgens de ondertitel over “de zogenaamde sekten”. Laeyendecker wijst het begrip ‘sekte’ af omdat het maatschappelijk te negatief bezet is en omdat het concept wegens zijn onduidelijke afbakening sociologisch vaak niet relevant is. Daarom opteert hij voor het neutrale en algemene begrip “religieuze groepering”. Het onderzoek verschuift zo van sekten naar het ontstaan en de institutionalisering van allerlei religieuze groeperingen, met inbegrip van kerken. In hoofdstuk 5 van deel IV wordt de overgang gemaakt van het ontstaan van religieuze groeperingen naar hun interne conflicten als gevolg van institutionalisering (p. 253-276). Het laatste deel (p. 277-311) handelt dan niet meer zozeer over sekten, maar voornamelijk over de katholieke kerk en haar omgang met conflicten en pluriformiteit. Hoofddthese van dit eerste grote boek van Laeyendecker is “de onvermijdelijkheid van conflicten” in onze tijd (p. 282 e.v.) en dus de noodzaak voor de katholieke kerk om de “pluriformiteit” van binnenkerkelijke, oppositionele conflictstromingen te aanvaarden en tot een methodische “regulering van conflicten” (p. 306 e.v.) over te gaan. Een definitieve “oplossing” in de zin van terugkeer naar de vroegere uniformiteit kan immers enkel nog via “het onderdrukken van conflicten” (p. 305), maar dat is “een onjuiste methode” (ibid.).

De dissertatie is geschreven in een tijd toen zowel de katholieke kerk in Nederland als Laeyendeckers persoonlijke leven in volle omwenteling waren. In die jaren stond het Nederlandse katholicisme wereldwijd in de voorhoede van kerkelijke veranderingen (Coleman 1978; Goddijn, Jacobs en Van Tillo 1999). Laeyendecker was daarin een actieve participant, getuige zijn rol als expert in de aanloop naar en in het verloop van het Pastoraal Concilie in Noordwijkerhout. Op persoonlijk vlak nam hij eind jaren 1960 de beslissing om de orde van de Augustijnen te verlaten en in het huwelijk te treden met Mady Thung. De dissertatie zelf getuigt nog van een optimistische kijk op de toekomst van georganiseerde religie en van de katholieke kerk. Zo wordt het thema secularisatie maar zijdelings behandeld. Het boek ademt een optimistische sfeer uit van hoop op verandering, van de mogelijkheid tot regulering van binnenkerkelijke conflicten en van de positieve betekenis die potentieel in conflicten besloten ligt.

Het begrip ‘verandering’ loert al om de hoek, maar is nog niet het dragende concept. Dat is ‘conflict’, waarbij Laeyendecker zich laat inspireren door de toen populaire, maar nu grotendeels vergeten figuur van Ralf Dahrendorf, in het bijzonder zijn bundel met opstellen *Gesellschaft und Freiheit* (1961). In

navolging van Dahrendorf stelt Laeyendecker het conflictmodel – wat verandering impliceert – tegenover het integratiemodel van o.a. Parsons en Glock, dat de nadruk legt op orde en maatschappelijke integratie. In dit eerste boek zoekt hij, op een moment dat de grote golf van kritiek op het functionalisme en Parsons op gang begint te komen, nog naar een eigen theoretisch-sociologische opstelling. Zijn pleidooi voor een conflictsociologie getuigt van zijn goede neus voor de veranderende gevoeligheden van zijn tijd. Zoals gezegd zal hij dit later verder toelichten in het lemma ‘Conflictsociologie’ in het handboek *Sociologische stromingen*.

Macht en (priester)ambt in de katholieke kerk

De evolutie van de katholieke kerk is altijd een hoofdbekommernis gebleven van Laeyendecker. Hij is erin opgegroeid en was twintig jaar lid van de orde van de Augustijnen. Hij was in de jaren 1960 en 1970 sterk geëngageerd in de kerkelijke vernieuwingsbeweging en bleef tot aan zijn dood actief in tal van progressieve en oecumenische katholieke en christelijke initiatieven. Tot op het laatst bleef hij de ontwikkelingen in het Vaticaan volgen (getuige Laeyendecker 2016 en 2019, opmerkelijkwijze ondertekend met zijn kloosternaam ‘Bert’ Laeyendecker!).

In binnen- en buitenland heeft Laeyendecker dan ook zijn hele loopbaan door regelmatig over het Nederlandse katholicisme gepubliceerd. In de jaren 1990 resulteerde deze langdurige persoonlijke inzet en professionele aandacht in twee boeken over de evolutie van het ambt in de katholieke kerk, *Om de beheersing van het charisma* (1993) en *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk* (1999). Terwijl de dissertatie uit 1967, geschreven midden in de vernieuwingsperiode, nog vertrouwen uitstraalde in de toekomst van de katholieke kerk, is Laeyendecker met de tijd steeds pessimistischer en kerkkritischer geworden. Hij zag het Nederlandse katholicisme in vrije val en wees daarvoor als oorzaak naar het harde restauratiebeleid van Johannes Paulus II (1978-2005) en diens rechterhand kardinaal Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI (2005-2013). Beide boeken handelen over het priesterambt in de kerk, een heftig omstreden thema in die tijd en een lievelingsthema van Laeyendecker sinds zijn tijd bij de Augustijnen en het Pastoraal Concilie (zie Heffernan in dit nummer). Laeyendecker benadert het thema met behulp van het begrippenapparaat van Max Weber en vanuit een overkoepelende visie die uitgaat van een quasi-onverzoenlijke tegenstelling tussen het conservatieve kerkbeleid en “de moderne cultuur”.

Om de beheersing van het charisma analyseert de innige relatie tussen ambtscharisma en hiërarchische macht doorheen de hele geschiedenis van het christendom en de Rooms-Katholieke Kerk. Laeyendecker doet hiervoor beroep op enkele centrale concepten uit de godsdienstsociologie van Max Weber: persoonlijk charisma, institutionalisering van het ambtscharisma, spanning tussen het ambtelijk apparaat en virtuozenreligiositeit in een kerkelijk heilsinstituut (“Heilsanstalt”) dat de verdeling van heilsgoederen beheer(s)t. Terwijl Weber vooral de spanning tussen persoonlijk en ambtscharisma behandelt, gaat Laeyendecker uit van een drievoudig onderscheid, namelijk tussen persoonlijk charisma, ambtscharisma en “het charisma van de rede”. Persoonlijk charisma in het christendom verwijst naar de virtuozenreligiositeit van Jezus, de apostelen, martelaren, kloosterlingen (met name uit de bedelorden) en mystici die vanuit hun persoonlijke band met God op eigen gezag optreden en niet zelden in conflict komen met de institutionele leiders van religie en politiek. Van een kerkelijk ambt straalt weliswaar ook charisma af – en hoe hoger het ambt, hoe meer ambtscharisma – maar dit geïnstitutionaliseerd, ‘verzakelijkt’ charisma is toch een afgeleide van het persoonlijk charisma van de stichter(s) en is daardoor vaak ook minder overtuigend. De “domesticatie van het persoonlijk charisma” (p. 80-90) en de uitbouw van ambtscharisma in een complex ambtelijk apparaat ziet Laeyendecker (met Weber) als de rode draad doorheen de geschiedenis van het christendom en, na de Reformatie, de katholieke kerk. De derde vorm van charisma, “het charisma van de rede” – Weber spreekt enkel zijdelings over “die charismatische Verklärung (= idealisering, SH) der ‘Vernunft’” (Weber 1972: 726) – deelt Laeyendecker toe aan de intellectuelen. Zij kunnen immers door hun denken nieuwe religieuze perspectieven openen en daardoor eveneens op gespannen voet met de kerkleiding komen te staan. Als voorbeelden van de ambtelijke beheersing van dit ‘verlichtingscharisma’ verwijst Laeyendecker naar de marginalisering van de vroegchristelijke gnostici en naar de bloei van de middeleeuwse scholastiek. Dankzij dit concept kan hij ook de vernieuwingsbeweging van de jaren 1960 die inderdaad in de eerste plaats gedragen werd door katholieke intellectuelen, voornamelijk theologen, onder wie Laeyendecker zelf, een (ere)plaats geven in de lange geschiedenis van het (katholieke) christendom. Aan de hand van deze drie typen charisma beschrijft Laeyendecker dus hoe naast de “domesticatie van het persoonlijk charisma” ook “het charisma van de rede” (p. 90-102) door de ambtshiërarchie van de kerk in toom werd en wordt gehouden. De zware institutionalisering van het christendom en met name van de katholieke kerk in termen van organisatie, recht en jurisdictie mag echter, zo besluit Laeyendecker, niet gezien worden als de planmatige realisatie van een

vooraf geconcipieerd idee. Het is integendeel het resultaat van een succesrijk afgelegde weg vol toevallige bedreigingen en opportuniteiten. Vooral na de pauselijke revolutie in de 11^{de} en 12^{de} eeuw kreeg het ambtelijk apparaat steeds meer eigen gewicht waardoor eventuele alternatieven minder kansrijk werden (p. 79-80). In het laatste hoofdstuk (p. 103-139) behandelt Laeyendecker dan de erosie van het ambtscharisma in onze tijd. Het verliest in de moderniteit een groot deel van zijn legitimiteit, wat, aldus Laeyendecker, nieuwe mogelijkheden opent voor zowel persoonlijk charisma en virtuozenreligiositeit als het charisma van de rede.

Het tweede boek, *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk* (1999), is de *sequel* van het vorige boek over ambt en macht in de katholieke kerk. Waar in het eerste boek de hele geschiedenis van het ambt en diens beheersing van het persoonlijke en het verlichtingscharisma vooropstond, focust het tweede boek op de huidige tijd, met name op de – zoals het in de ondertitel heet – “veranderende verhoudingen tussen priesters en leken”. Het boek is geschreven in het kader van de kerkkritische Acht Mei-beweging (voor een geschiedenis van de AMB, zie Laeyendecker 1995) en benadrukt de tegenstelling tussen de traditionele opvatting van de kerkleiding met “de moderne cultuur” (p. 61 en, algemeen, hoofdstuk 5). De kerkleiding mag dan intern de machtsstrijd hebben gewonnen, “de prijs ervan was vervreemding van de moderne samenleving” (p. 112).

De katholieke kerk staat volgens Laeyendecker voor een fundamentele verandering in de relatie tussen priester en leek. Deze hangt op zijn beurt samen met diepgaande culturele veranderingen sinds de Reformatie. De klassieke godsconceptie die uitging van een dualistisch wereldbeeld die onze, vluchtige immanente wereld tegenover de eigenlijke, transcendente wereld stelde, overtuigt niet meer. Daarbij komen diepgaande machtsverschuivingen die uitmonden in de teloorgang van enkele klassieke kerkelijke monopolies (p. 17-18): op de ware godsdienst, op de ware kennis en op het ambtsmonopolie. Van de eerste twee monopolies werd op het Tweede Vaticaans Concilie afscheid genomen. Maar het derde en laatste monopolie verdedigt de kerkleiding nog steeds met hand en tand. Nochtans wordt de traditionele ambtsopvatting al lange tijd ondermijnd door een aantal processen, zoals de opkomst van de moderne wetenschap, de vervaging van het godsbegrip, het individualiseringsproces en de “bevrijding van het sacrale” uit de greep van instituties en hun leiders. Laeyendecker is niet mals voor de kerkleiding: “Een organisatie die van buitenaf bedreigd wordt, heeft vaak de neiging de interne opbouw des te meer aandacht te geven en met name de bevelsstructuur en de discipline aan te scherpen” (p. 61). Desondanks ziet hij aan de basis al alternatieve

praktijken aan het werk – hij verwijst hier o.a. naar het Pastoraal Concilie in Oostwijkerhout (1966-1970), naar de Studentenecclesia in Amsterdam in die jaren en naar de vele kerkkritische groepen die in Nederland sindsdien zijn ontstaan (hoofdstuk 9, p. 117-135). Echter, bijna al deze groepen zijn ofwel verdwenen of leiden een marginaal bestaan. Niettemin probeert Laeyendecker de moed erin te houden en hij besluit: “Geen enkele groep of organisatie kan op den duur overleven wanneer de leiding zich door repressie in het zadel houdt” (p. 134).

Zoals gezegd ontleent Laeyendecker in deze beide boeken zijn centrale begrippen aan Max Weber. Deze analyseerde al tussen 1900 en 1920 de spanningen tussen ambtscharisma en persoonlijk charisma. Soortgelijke spanningen waren volgens Weber van oudsher in alle grote religies terug te vinden, zo bijvoorbeeld in het oude jodendom tussen (hoge)priesters en profeten. Laeyendecker nu gaat ervan uit dat instituties en kerkelijke ambtenaren in onze tijd niet meer bij machte zijn, tenzij op straf van verval, om deze machtsstrijd te winnen. Om deze stelling aannemelijk te maken plaatst hij de charismaconcepten waarmee Weber de aloude spanningen in religies beschrijft, in een nieuw en sinds de jaren 1950 veel gebruikt theoretisch kader, namelijk de tegenstelling tussen voormoderne en moderne samenleving. Volgens Laeyendecker weigert de katholieke kerk zich aan te passen aan de moderne cultuur. Deze algemene tegenstelling vertaalt hij vervolgens als een tegenstelling tussen de behoudende kerkhiërarchie en de kerkelijke vernieuwingsbewegingen. De kerkelijke conservatieven worden negatief beschreven als in hopeloos verzet tegen de geest van de moderne tijd in een strijd om het behoud van hun macht terwijl de kerkelijke progressieven positief geduid worden als in lijn met de tijd en de moderniteit en als slachtoffers van behoudsgezinde elites. Het analysekader, in het bijzonder de duplicering van de tegenstelling tussen ambtscharisma en andere charisma's met de tegenstelling tussen voormoderne en moderne cultuur, is dus erg normatief gekleurd. Laeyendecker stond hier niet alleen. Het was in de jaren 1950 en 1960 zeer gebruikelijk om moderniteit tegenover traditie af te zetten. Het is in velerlei vormen terug te vinden. Helmut Schelsky vroeg zich al in 1957 af of “die Dauerreflexion” – voortdurende reflectie en kritiek – nog tot sterke instituties kan leiden. De secularisatietheorie uit de jaren 1960 en 1970 verwachtte een quasi-onvermijdelijke terugval van de grote religies als gevolg van de modernisering van de samenleving. De moderniseringstheorie was toen in een of andere vorm de dominante stroming en ook Laeyendecker deelde dit perspectief, in een kritisch-progressieve versie.

Mijns inziens vormt dit (kritische) moderniseringsperspectief het onderliggende en fundamentele interpretatieschema dat in heel het werk van Laeyendecker is terug te vinden (zo ook de bijdrage Mady Thung in dit nummer). Al in zijn dissertatie *Religie en conflict* verwerpt hij het integratiemodel ten gunste van het conflictmodel als het beter verklarende model. In zijn algemeen sociologische werken, in het bijzonder in zijn *Sociale Verandering* uit 1984, doet hij hetzelfde. In de beide boeken over het ambt in de katholieke kerk fungeren orde en verandering, traditie en moderniteit, behoudsgezinde kerkelijke elite en kerkelijke vernieuwing als boven elkaar gestapelde opposities. Het interpretatieschema gaat terug op hoogstpersoonlijke ervaringen van Laeyendeckers eigen leven, de katholiek uit de behoudsgezinde katholieke zuil die in de jaren 1960 hartstochtelijk de vernieuwing omarmt.

Nog meer thema's en enkele opmerkelijke lacunes

Laeyendeckers godsdienstsociologische blik was altijd al breder dan de katholieke kerk. Hij heeft over zeer veel thema's geschreven die in de godsdienstsociologie van zijn tijd aan bod kwamen. Sommige behandelde hij zeer uitgebreid, zoals sekten en de vernieuwing en restauratie van de katholieke kerk. Andere thema's beschreef hij zijdelings en/of summier, zoals secularisatie, "civil religion" (Laeyendecker 1982), nieuwe buitenkerkelijke religie, de relatie tussen sociologie en theologie (Laeyendecker 1974a) en de evolutie van de godsdienstsociologie zelf (Laeyendecker 1967b, 1974b en 1984b).

Merkwaardig genoeg heeft Laeyendecker geen langer werk geschreven over hét grote thema dat de godsdienstsociologen van zijn tijd in de ban hield: secularisatie (zie het uitvoerige overzicht van Karel Dobbelaere 1981). Laeyendecker heeft wel enkele kortere samenvattende stukken over secularisatie geschreven, zoals een bijdrage tot de *Encyclopedia of Christianity Online* en een bijdrage in het tijdschrift *Etnofoor* (Laeyendecker 1996) waarin hij de sociologische secularisatietheorie tegenover enkele critici verdedigt. Een langer artikel van ongeveer 50 pagina's, "Secularisatie: een systematische verkenning" verscheen in het boek *Secularisatie: noodlot of opdracht* (Camps et al. 1989). Deze laatste bijdrage illustreert opnieuw de werkwijze van Laeyendecker. Er wordt een mooi, geleerd en bijzonder systematisch overzicht over het thema gegeven, maar – en dit zijn de beperkingen – het biedt geen nieuwe perspectieven, hij blijft altijd voorzichtig en benadrukt de complexiteit.

Even opvallend is het ontbreken van studies over het thema dat Nederland, en in het bijzonder katholiek Nederland, in die dagen bezig hield: verzuiling. Het komt slechts zijdelings aan bod in zijn ander werk. Misschien voelde Laeyendecker aan dat hij niets had toe te voegen aan de stroom van publica-

ties over verzuiling in Nederland (zie hier in het bijzonder Lijphart 1968 en Thurlings 1978).

Nieuwe religie was nog zo'n thema dat bij godsdienstsociologen in trek was, zeker na de publicatie van het boek *Invisible Religion* van Thomas Luckmann uit 1967. Daarin stelde Luckmann dat na de fase van de (groot)kerkelijke vormgeving van religie nu een nieuwe fase aanbrak, deze van allerlei nieuwe, nauwelijks als religie waargenomen vormen van "invisible religion". In zijn zog togen talrijke onderzoekers aan het werk om deze nieuwe religiositeit in kaart te brengen. Nederland was hierin bijzonder actief – en dat is geen toeval. Door de dominante invloed van religie tot in de jaren 1960 waren er niet alleen vele godsdienstsociologen actief. De plotselinge en immense terugval van de grote kerken en het relatieve succes in Nederland van nieuwe religieuze bewegingen, zoals Hara Krishnah en Baghwan, deden godsdienstsociologen hier ook meer dan elders uitkijken naar nieuwe religie, zowel zichtbare als onzichtbare. Zo verscheen van 1980 tot 1996 onder redactie van Reender Kranenburg het tijdschrift *Religieuze bewegingen in Nederland*. Ondermeer Henry Hilhorst en Ellen Hijmans (Hilhorst en Hijmans 1989; Hijmans 1994) en de bij Laeyendecker gepromoveerde Meerten ter Borg (1991 en 2008) publiceerden in het zog van Luckmann over nieuwe zingeving en religie.

Ook Laeyendecker deed zijn duit in het zakje, zij het vanop de tweede rij. Zijn vrouw Mady Thung redigeerde in 1985 de innovatieve studie *Exploring the new religious consciousness*, op basis van, zoals het in de ondertitel heet, "an investigation of religious change by a Dutch Working Group". Laeyendecker was voorzitter van deze werkgroep. Alhoewel de titel van het boek letterlijk verwijst naar het door Glock en Bellah geredigeerde *The new religious consciousness* uit 1976, komt de inspiratie vooral van Thomas Luckmann (zie p. 11-18: "conceptualizing the new forms of religion"). Het boek van Mady Thung *cum suis* heeft immers een voorgeschiedenis van ongeveer 15 jaar. De eerste onderzoeksvoorstellen werden al begin jaren 1970 gedaan in de – nog steeds bestaande – Werkgroep Godsdienstsociologie en in de schoot van de International Conference of the Society of Religion, waar het werk van Luckmann toen uitvoerig werd bediscussieerd, terwijl de dataverzameling gebeurde in 1974-1975. Het hoofdthema wordt helder aangegeven in de eerste zin: "This study is concerned with religious change" (p. 1) – en sluit dus aan bij Laeyendeckers onderzoek naar sociale verandering op velerlei vlakken. De hoofdvraag luidt hoe de religieuze scene in Nederland er na de terugval van de grote kerken uitziet. Uit de daartoe opgezette *pilot survey* distilleren Thung en de werkgroep acht wereldbeelden: expliciet christelijk, vaag christelijk, agnosticisme, contemplatie, zelfverloochening (de onvermijdelijkheid van lijden en

dood), burgerlijke ethiek, sociaal radicalisme en hedonisme. Dit thema, de veelheid aan wereldbeelden, zou in de jaren nadien verder opgenomen en uitgewerkt worden in de Nijmeegse SOCON-onderzoeken (zie Felling, Peeters en Schreuder 1981 en 1986). Thung en de werkgroep besluiten dat de kerkelijke orthodoxie achteruit gaat en deels in ontbinding is, dat nieuwe waarden en nieuwe vormen van religie en ultieme zingeving opduiken en dat “incoherentie” en “vermenging” van diverse wereldbeelden, zingevingen en religieuze praktijken voortaan de orde van de dag uitmaken.

Uit het overzicht van de godsdienstsociologische publicaties van Laeyendecker blijkt dat hij breed geïnteresseerd was en over vele thema's publiceerde, maar dat zijn hoofdinteresse en speerpunt van publicaties toch gericht was op de wederwaardigheden van de katholieke kerk. Het gaat hem daarbij om grote interpretaties en tendenzen, niet om het presenteren van nieuwe statistieken. Gezien zijn brede belangstelling en kennis is het wel spijtig te noemen dat Laeyendecker niet heeft geprobeerd om de grote ontwikkelingslijnen van al deze religieuze veranderingen in één grote synthese samen te brengen.

Besluit: Laeyendecker en zijn tijd

Ingangs werd gesteld dat Laeyendecker een goede representant is van de theoretische sociologie en de godsdienstsociologie van zijn tijd. Dat bewijzen zijn invulling van de sleutelwoorden van zijn werk: ‘verandering’ en ‘kritiek’.

Uit het werkoverzicht blijkt duidelijk dat de analyse van verandering centraal staat in zijn sociologisch denken. In zijn theoretische sociologie poneert Laeyendecker een dualisme tussen het door hem geprefereerde conflict- en veranderingsmodel en het integratiemodel of ordemodel (zie zijn boeken *Religie en Conflict* 1967a; *Orde, Verandering en Ongelijkheid* 1981; *Sociale Verandering* 1984a). Deze vermeende tegenstelling tussen op verandering dan wel op orde gerichte modellen kwam wel meer voor in die tijd, denk aan de harde en vaak emotionele kritiek op het functionalisme (zo bijvoorbeeld Gouldner 1970 op Parsons), de duiding van de geschiedenis van de sociologie als geprangd tussen orde en verandering, de revival van de kritische theorie en van het marxisme. Laeyendecker zelf leunt in zijn eerste fase sterk aan bij de conflictsociologie van Dahrendorf. Zonder zijn aandacht voor conflicten en verandering op te geven, zal hij dit in zijn later godsdienstsociologisch en essayistisch werk gaan kaderen in een meer algemene kritische theorie van de moderniteit en modernisering. De nadruk op verandering wortelt uitein-

delijk in de tijd van Laeyendecker en van zijn generatie: jeugdijaren in de tijd van de koude oorlog die getekend zijn door restauratie en door consensusgerichtheid versus grote welvaartsstijging, omwentelingen op velerlei vlak en vernieuwingsdrang vanaf de jaren 1960.

Kritiek is het tweede sleutelwoord dat we duidelijk terugvinden in het werk van Laeyendecker en in dat van zijn tijdgenoten. Zowel zijn essayistische analyses van de duistere kanten van de moderniteit (“het WTE-complex”), zijn felle kritiek – omdat hij zo persoonlijk geraakt is – op de restauratie van de katholieke kerk sinds 1970 en zijn aandacht voor allerlei soorten van utopieën en maatschappijkritiek getuigen van zijn kritische ingesteldheid. Opnieuw, intellectuele kritiek op macht en hiërarchieën waren schering en inslag in die jaren, niet in het minst in theologische en katholiek-intellectuele kringen.

De tijd staat echter niet stil. Zowel de theoretische sociologie als de godsdienstsociologie zijn danig veranderd en zijn nu, naar het zich laat aanzien, in een ander stadium beland. In de theoretische sociologie zijn de strijdpunten van Laeyendecker geen issue meer en is de discussie daaromtrent grotendeels gestopt. Verandering is een vanzelfsprekendheid geworden en leidt niet meer tot een vraag om een aparte theorie van verandering. Een kritische ingesteldheid ten aanzien van maatschappelijke ontwikkelingen is zeker nog gevraagd, maar niet meer een hoofdbekommernis. Het multiparadigmatische karakter van de sociologie wordt nu algemeen aanvaard en wordt op zichzelf niet meer als een probleem of als een te bepleiten zaak gezien. Het aanbod aan theorieën en concepten neemt trouwens nog steeds toe. Laeyendecker heeft deze evolutie in een vroeg stadium juist ingeschat!

In de godsdienstsociologie gaat de evolutie in de laatste decennia nog veel harder en snijdt ze veel dieper, in die mate dat zelfs de toekomst van deze subdiscipline ondertussen onzeker is geworden. Als gevolg van evoluties op het religieuze terrein, met name de terugval van de grote kerken en de partiële ontbinding van het religieuze veld (Hellemans 2019), is onduidelijk geworden wat in onze tijd nog onder ‘religie’ kan worden verstaan en zijn er in het Westen – dat moeten we er wel aan toevoegen – veel minder godsdienstsociologen actief die nog ingebed zijn in een welbepaalde grote religieuze traditie (zoals het christendom) en die van daaruit, zoals Laeyendecker, hun sociologisch onderzoek beoefenen. Veel (godsdienst?)sociologisch onderzoek richt zich nu op zingeving in het algemeen, op quasi-religie (festivals, sciencefiction, mindfulness, well-being, enz.) of op conflicten in het zog van de grote religies (zoals het meeste islamonderzoek dat weinig op diens religieuze dimensie gericht is). Een kerkkritische beoefening van een sociologie van het

katholicisme, protestantisme enz., met daarachter de hoop het kerkbeleid te beïnvloeden, is al helemaal van het toneel verdwenen.

Laeyendecker vertegenwoordigt dus, mijns inziens, een fase in de geschiedenis van de sociologie en de godsdienstsociologie. Het is een optimistische fase van opbloei van de sociologie in de jaren 1960 en 1970, met zijn hoge verwachtingen, zijn snelle proliferatie aan concepten, theorieën en paradigma's, zijn *drive* om de snelle veranderingen van de jaren 1960 en volgende te begrijpen – en mee richting te geven – en zijn inschakeling van de zogenaamde klassiekers in dat project (in het geval van Laeyendecker vooral Weber). Die jaren vormen tevens een hoogtepunt in de godsdienstsociologie. In het bijzonder markeren Laeyendecker en zijn generatie hier de overgang van een religieuze sociologie in dienst van de kerk naar een kerkkritische, maar nog steeds in het christendom gewortelde godsdienstsociologie (zie ook Gerard Dekker en Osmund Schreuder in Nederland en Karel Dobbelaere in België). Leo Laeyendecker heeft deze fase van opbloei zowel in zijn theoretische sociologie als in zijn godsdienstsociologie mede gestalte gegeven.

Literatuur

- Borg, Meerten ter. 1991. *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*. Baarn: Ten Have.
- Borg, Meerten ter. 2008. "Non-institutional Religion in Modern Society." *Implicit Religion*, 11, no. 2: 127-141.
- Coleman, John A. 1978. *The Evolution of Dutch Catholicism, 1958-1974*. Berkeley: University of California Press.
- Dahrendorf, Ralf. 1961. *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*. München: R. Piper & Co Verlag.
- Dobbelaere, Karel. 1981. "Trend Report: Secularization: A multi-dimensional concept." *Current Sociology*, 29, no. 2: 3-153.
- Felling, Albert, Jan Peters en Osmund Schreuder. 1981. "Gebroken identiteit; een studie over christelijk en onchristelijk Nederland." *Jaarboek Katholiek DocumentatieCentrum*, 11: 25-81.
- Felling, Albert, Jan Peters en Osmund Schreuder. 1986. *Geloven en leven. Een nationaal onderzoek naar invloed van religieuze overtuigingen*. Zeist: Kerckebosch.
- Goddijn, Walter, Jan Jacobs en Gerard van Tillo (red.). 1999. *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland 1945-2000*. Baarn: Ten Have.
- Gouldner, Alvin. 1970. *The coming crisis of Western sociology*. Londen: Heinemann.

- Hellemans, Staf. 2019. *De grote transformatie van religie en van de katholieke kerk*. Tilburg: Prisma Print.
- Hilhorst, Henry en Ellen Hijmans. 1989. "Godsdienstsociologie en zingeving: empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen." *Mens en Maatschappij*, 64, no. 2: 178-197.
- Hijmans, Ellen. 1994. *Je moet er het beste van maken. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*. Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Wetenschappen.
- Laeyendecker, Leo. 1967a. *Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief*. Meppel: Boom.
- Laeyendecker, Leo. 1967b. "The Development of Sociology of Religion in the Netherlands Since 1960." *Social Compass*, 14, no. 1: 58-66.
- Laeyendecker, Leo. 1974a. "Sociologie en theologie." In *Godsdienst, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen*, geredigeerd door Karel Dobbelaire en Leo Laeyendecker, 341-361. Rotterdam-Antwerpen: Universitaire Pers-Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Laeyendecker, Leo. 1974b. "Godsdienstsociologie en sociologische theorie." In *Godsdienst, kerk en samenleving. Godsdienstsociologische opstellen*, geredigeerd door Karel Dobbelaire en Leo Laeyendecker, 362-394. Rotterdam-Antwerpen: Universitaire Pers-Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Laeyendecker, Leo. 1974c. "Problemen betreffende hedendaagse pluriformiteit in de sociologie." In *Hoofdfiguren uit de sociologie. Deel 2: Modernen*, geredigeerd door L. Rademaker en E. Petersma, 238-268. Utrecht: Het Spectrum (Aula 528).
- Laeyendecker, Leo. 1977. "Conflictociologie." In *Sociologische stromingen*, geredigeerd door L. Rademaker en H. Bergman, 55-87. Utrecht: Het Spectrum (Aula 588).
- Laeyendecker, Leo. 1981. *Orde, verandering, ongelijkheid. Een inleiding tot de geschiedenis van de sociologie*. Meppel: Boom.
- Laeyendecker, Leo. 1982. "Publieke godsdienst in Nederland." *Sociologische Gids*, 29, no. 5: 346-365.
- Laeyendecker, Leo. 1984a. *Sociale verandering. Problemen en theorieën*. Meppel: Boom.
- Laeyendecker, Leo. 1984b. "The Sociology of the Sociology of Religion: Deficiencies and Opportunities." *Social Compass*, 31, no. 2-3: 157-168.
- Laeyendecker, Leo. 1989. "Secularisatie: een systematische verkenning." In *Secularisatie: noodlot of opdracht*, geredigeerd door A. Camps, A. Houtepen, H. de Knijff en L. Laeyendecker, 5-54. Leiden-Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica.
- Laeyendecker, Leo. 1993. *Om de beheersing van het charisma. Heil en macht in de R.K. Kerk* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Academie voor Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 157). Amsterdam: North Holland.

- Laeyendecker, Leo. 1995. "De Acht Mei Beweging: Postmoderne uitdaging aan de Kerk." *Religieuze Bewegingen in Nederland*, no. 30: 1-41.
- Laeyendecker, Leo. 1996. "Kanttekeningen bij een uitdagende stelling." *Etnofoor*, 9, no. 1: 87-92.
- Laeyendecker, Leo. 1999. *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk. Veranderende verhoudingen tussen priesters en leken*. Gorinchem: Narratio.
- Laeyendecker, Leo. 2013. *Kritische Stemmen. Maatschappijkritiek van Oudheid tot heden*. Budel: Damon.
- Laeyendecker, Bert. 2016. "Conflicten in het Vaticaan." *Civis Mundi*, no. 41, zie <https://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=3161>, geraadpleegd op 27 april 2022.
- Laeyendecker, Bert. 2019. "De r.k. kerk opnieuw in zwaar weer geraakt. Is zij vergelijkbaar met de situatie in de 16e eeuw, die uitliep op de reformatie?" *Civis Mundi*, no. 86, zie <https://www.civismundi.nl/?p=artikel&aid=5256>, geraadpleegd op 27 april 2022.
- Lijphart, Arend. 1968. *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Amsterdam: De Bussy.
- Noordegraaf, Herman en Kees de Groot. 2021. "Socioloog en kritisch katholiek. In memoriam Bert Laeyendecker." *Religie & Samenleving*, 16, no. 1: 54-65.
- Ransijn, Piet. 2015. "Het WTE-complex en de nieuwe spiritualiteit." *Civis Mundi*, no. 31, zie <https://www.civismundi.nl/index.php?p=artikel&aid=2596>, geraadpleegd op 6 april 2022.
- Schelsky, Helmut. 1957. "Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie." *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1:153-174.
- Thung, Mady A. 1985. *Exploring the new religious consciousness: An investigation of religious change by a Dutch working group*. Amsterdam: The Free University Press.
- Thung, Mady A. 2000. "Met hart en ziel. Socioloog en katholiek." In *Homo prudens. Religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, geredigeerd door André Köbben et.al., 210-225. Leende: Damon (ook opgenomen in dit nummer, pag. 66-86).
- Thurlings, Johannes. 1978. *De wankelende zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Ultee, Wout, Wil Arts en Henk Flap. 1992. *Sociologie: vragen, uitspraken, bevindingen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Weber, Max. 1972 (oorspr. 1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wilderdink, Nico en Bart van Heerikhuizen (red.). 1985. *Samenlevingen. Een verkenning van het terrein van de sociologie*. Groningen: Wolters-Noordhoff.