

Weerwoord

Anton Houtepen

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

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

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

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

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

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

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

schouwen (ib. 113). Typerend is daarbij de karakterisering van degenen die niet in het gestelde dilemma – al dan niet “another reality beyond the world”-wensen mee te gaan als aanhangers van een “empty belief” ! (ib. 42). Daarmee worden alle theologen die, zoals de meeste katholieke theologen sinds Henri de Lubac en het Tweede Vaticaans Concilie, een dergelijke scheiding van de natuurlijke leefwereld en een aparte bovennatuurlijke realiteit verworpen hebben, als behept met een “leeg geloof” bestempeld. Op gezag van sociologisch onderzoek zouden zij dan moeten vinden dat zij geheel van God los zijn geworden of dat degenen die God als een open vraag toelaten tot hun leven, hun waarden- en zingevingssysteem, er een uiterst vaag geloof op nahouden.

Die conclusie lijkt me ongefundeerd. Met gezag van argumenten heb ik dan ook geprobeerd om duidelijk te maken, dat de vraagstelling niet deugt. In de gegeven culturele en filosofische context van Europa is de God van de huidige gelovige Europeanen, die Webers “Entzauberung” van de wereld, Bultmann’s “Entmythologisierung” van bijbel en dogma en de “leegloop van de kerken” hebben meegemaakt, aanvaard en verwerkt in een vernieuwd beeld van God en in nieuwe verhalen, liederen en gebeden omtrent hun leven-met-God, geheel uit het vizier van de godsdienstsociologen verdwenen. Wat sommigen van hen als de terugkeer van de religie beschrijven focust dan ook van de weeromstuit op fenomenen uit een wereldbeschouwing, die God tot een extra-terrestrial maakt en de wereld zelf tot een huis zonder God verklaart, waarin deze via wonderen, visioenen, bijzondere religieuze ervaringen en allerlei sjamanen en magiërs moet inbreken. Nu de kerken, door fenomenen van de-institutionalisering en individualisering van de religie, op deze fenomenen geen corrigerende en oriënterende invloed meer (kunnen) uitoefenen, lijkt het me een belangrijke opgave van de theologie om deze taak ter hand te nemen. Zoals de Kanselier van de universiteit van Parijs het eind veertiende eeuw al verwoordde: “zoals de medische wetenschap ziekten bestrijdt en voorkomt en zoals de rechtswetenschap misdaden helpt berechten en door wetten tracht te voorkomen, zo dient de theologie het bijgeloof te bestrijden en de ware bestemming van de mens als beeld van God te doen oplichten.” Ik voor mij sluit niet uit, dat ook de godsdienstsociologie daarbij (weer) een betrouwbare partner kan worden, zoals ze dat in menig opzicht in mijn theologische loopbaan is geweest.

Noten

- ¹ Met name collega Hans van der Ven uit Nijmegen heeft als praktisch en empirisch theoloog zeer veel onderzoek verricht en laten verrichten onder gelovigen en niet-meer of nog-niet gelovigen, waaruit tal van veranderingen in opvattingen en attitudes met betrekking tot het traditionele christelijke belijden en beleven blijken.