

Religie & Samenleving

Jaargang 11, nummer 3

December 2016

Inhoud

Redactioneel	291
Wat telt als godsdienstsociologie? De last van een rijk verleden <i>Kees de Groot & Erik Sengers</i>	293
Actualiteit en relevantie van de Nederlandse godsdienstsociologie <i>Erik Sengers & Kees de Groot</i>	317
Godsdienstsociologie: een cumulatief overzicht <i>Durk Hak & Lammert Gosse Jansma</i>	333
Boekbesprekingen	366
Ontvangen boeken	381

Colofon

Religie & Samenleving

Het tijdschrift wil een podium bieden aan hen die zich bezig houden met de bestudering van de veranderingen in religie en religieuze organisaties in de Europese samenleving van de laatste twee eeuwen. Daarmee wil het tijdschrift een bijdrage leveren aan het debat over de rol van religie in de hedendaagse maatschappij. *Religie & Samenleving* kiest voor een multidisciplinaire benadering om zo het gesprek tussen de sociale wetenschappen onderling en tussen wetenschap en de samenleving te stimuleren. Vanuit dit brede perspectief wil het ook beleidsmakers en het geïnteresseerde publiek informeren over de veranderingen in religie in relatie tot de sociale, culturele en historische context. Het tijdschrift wil daarom een plaats bieden aan – in toegankelijke stijl geschreven – wetenschappelijke artikelen uit verschillende disciplines en eveneens aan essayistische bijdragen. Voorts zal het ruime aandacht schenken aan publicaties die op genoemde terreinen verschijnen. Dan kan het gaan om boekbesprekingen maar ook om opstellen waarin in samenhang recentelijk verschenen en qua thema verwante publicaties worden behandeld. De uitgave wordt door de redactie verzorgd in opdracht van de Stichting FORCES. *Religie & Samenleving* verschijnt driemaal per jaar. Bijdragen voor R&S worden door de redactie beoordeeld. Artikelbijdragen worden ook voorgelegd aan één of meer externe, anonieme beoordelaars. Over het al of niet opnemen van bijdragen beslist de redactie.

Redactieleden

Peter Achterberg
Kees de Groot
Durk Hak
Lammert G. Jansma
Erik Sengers
Inge Sieben

Vormgeving

Textcetera, Den Haag
Studio Hermkens, Amsterdam

Abonnementenadministratie

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
015-2131484
info@eburon.nl

Redactieadres

L.G. Jansma
Achterweg 66
9269 TP Veenwouden
fzhlgjansma@hetnet.nl

Recensie-exemplaren

D.H. Hak
Voortsweg 109a
7523 CD Enschede
durkhak@home.nl

Abonnementsprijzen

Instituten: € 40,-
Standaard: € 25,-
Leden Werkgroep Godsdienstsociologie: € 20,-
Leden NSV: € 15,- / € 20,-
Losse nummers: € 10,-

Website: www.religiesamenleving.nl

Abonnement afsluiten: <http://www.eburon.nl/religieensamenleving/>

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via info@eburon.nl, maar uiterlijk voor 1 mei van het lopende abonnementsjaar.

ISSN 1872-3497

© 2016 *Religie & Samenleving*. Niets uit deze uitgave mag, op welke wijze dan ook, worden vermenigvuldigd en / of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de redactie.

Redactioneel

De samenleving verandert, en daarmee verandert ook het onderzoeksgebied van de sociologie. Dit is voor de godsdienstsociologie niet anders: naast de meer traditionele en geïnstitutionaliseerde (christelijke) vormen van religie is er in onze maatschappij steeds meer ruimte ontstaan voor andere en nieuwe zingevingssystemen. Ook groeit het aantal mensen dat helemaal niets op heeft met zaken tussen 'hemel en aarde'. Deze veranderingen maken het onderzoeksgebied van de godsdienstsociologie er niet overzichtelijker op, zoals ook te lezen valt in de laatste editie (december 2016) van *Sociologie Magazine*, een uitgave van de Nederlandse Sociologische Vereniging. Dit extra dikke winternummer is gewijd aan het thema 'religie' en laat zien dat wat men onder religie, en ook onder godsdienstsociologie, verstaat, nog niet zo eenduidig is. Er wordt zelfs gewag gemaakt van het 'einde van de godsdienstsociologen', als reactie op het onderzoek 'God in Nederland', dat in de opvatting van Wies van Houwelingen te veel uitgaat van een 'substantiële definitie van religie' in plaats van een 'functionele definitie van religie'.

Voor wie dit debat volgt en daarbij beslagen ten ijs wil komen, biedt dit nummer van *Religie & Samenleving* drie artikelen die tezamen waardevolle inzichten geven in het diverse vakgebied van de godsdienstsociologie. Het eerste artikel van de auteurs Kees de Groot en Erik Sengers raakt meteen de kern van het debat met de vraag: 'Wat telt als godsdienstsociologie?' Zij presenteren een geschiedenis van de Nederlandse godsdienstsociologie in zes perioden: de vroege studies (1911-1944), de hoogtijdagen van de kerkelijke onderzoeksinstituten (1945-1959), de zwakke institutionalisering in de jaren zestig (1960-1969), de academisering van de godsdienstsociologie (1970-1979), de diffusie van het vak (1980-2000) en tenslotte het multidisciplinaire karakter van het onderzoek naar religie (2001-2014). Hiermee laten ze de diverse gezichten van de godsdienstsociologie in Nederland zien.

Daarna vervolgen Erik Sengers en Kees de Groot hun studie naar de Nederlandse godsdienstsociologie door in een tweede artikel de bijdrage van de huidige Nederlandse godsdienstsociologie aan wetenschap en samenleving te onderzoeken. Hiertoe beschrijven zij eerst een aantal, historisch zo gegroeide, karakteristieken van de Nederlandse godsdienstsociologie en poneren daarbij de stelling dat het te lang vasthouden aan deze kenmerken heeft geleid tot een onvermogen om goed te reageren op nieuwe religieuze, maatschappelijke en politieke situaties. Vervolgens bieden de auteurs een overzicht van de activiteiten van individuele wetenschappers, vakgroepen, onderzoeksinstituten en beroepsverenigingen. Ze signaleren een beeld van

grote activiteit, maar wel versplinterd over verschillende wetenschappelijke disciplines. Tenslotte schetsen ze aan de hand van deze twee thema's hoe de godsdienstsociologie op basis van haar sociologische kwaliteiten weer aan relevantie kan winnen.

In het derde artikel bieden Durk Hak en Lammert Gosse Jansma een cumulatief overzicht van de godsdienstsociologie. Zij beperken zich niet tot Nederland, maar overzien het wereldwijde onderzoek naar religie (en magie) en beschrijven de godsdienstsociologie in termen van de drie, door Ultee, Arts en Flap (2003) geformuleerde, hoofdvragen van de sociologie (ongelijkheid, sociale cohesie en rationalisering) en een viertal wetenschappelijke onderzoeksprogramma's (historisch materialisme, structureel functionalisme, interpretatief individualisme en utilitaristisch individualisme). Ook besteden de auteurs aandacht aan een aantal thema's die sinds de jaren 1960 hoog op de onderzoeksagenda van de godsdienstsociologie staan: evolutie van de goden, secularisatie en ontkerkelijking, (post-)industriële godsdienst en nieuwe religieuze bewegingen, en leggen daarbij de relatie met de eerder besproken hoofdvragen en de wetenschappelijke onderzoeksprogramma's. Dit is ook de wijze waarop volgens de auteurs wetenschappelijke vooruitgang in de godsdienstsociologie geboekt kan worden.

De drie artikelen bieden interessante inzichten voor zowel een beginnend lezer in het vakgebied van de godsdienstsociologie, alsook voor de gevorderde godsdienstsocioloog. De geïnteresseerde leek wordt met het lezen van de bijdragen snel ingewijd in de ontwikkelingen en de huidige stand van zaken in de godsdienstsociologie en vindt er referenties naar de belangrijkste wetenschappelijke werken van het vakgebied. De overzichten zijn daarmee ook zeer geschikt voor het wetenschappelijke onderwijs in de godsdienstsociologie. Daarnaast kunnen vakgenoten aan de hand van de geschetste ontwikkelingen en werkwijzen (vergelijkende aanpak, kwantitatief én kwalitatief, verbinding zoeken met de hoofdvragen en wetenschappelijke onderzoeksprogramma's) de godsdienstsociologie als discipline opnieuw uitvinden en versterken door haar sociologische kwaliteiten te benadrukken. Immers, zoals een citaat van de Joodse filosoof en psycholoog Moritz – *what's in a name* – Lazarus (1824-1903) luidt: "Uit het inzicht in de ideeën van het verleden, rijzen voor ons de idealen der toekomst".

Wat telt als godsdienstsociologie?

De last van een rijk verleden

*Kees de Groot & Erik Sengers**

Summary

In 1960, the Dutch journal of the Catholic Social-Ecclesial Institute (Kaski) Sociaal Kompas became Social Compass. This shift rounded off a period now considered as the heyday of Dutch sociology of religion. Ironically, in those years, Catholic sociologists in particular contested the legitimacy of taking religion as an object of sociological study. Each period in the history of sociology of religion appears to present a different face of it due to the interplay between the political field, the religious field, and the academic field, while the self-identification of its practitioners as sociologists of religion is far from self-evident. After 1980, further secularization resulted in a subsequent decline of chairs in sociology of religion. As direct, competitive government funding of academic research gained traction, the social-scientific study of religion continues to be funded. In so far as politicians and religious professionals continue to be concerned about issues such as the rise of Islam and new spirituality, the call for the social-scientific study of religion remains. The identification of these researchers with sociology of religion as a specialty, however, is less self-evident. What makes a sociologist of religion?

Inleiding

De plaats van de Nederlandse godsdienstsociologie in de wetenschap, de samenleving en het religieuze veld is de afgelopen vijftig jaar sterk veranderd. De ontwikkeling van het tijdschrift *Social Compass*, verbonden aan de *International Society for the Sociology of Religion* (Voyé 1999, 1449), laat dat duidelijk zien (Mejido 2004; Voyé & Billiet 1999).

Sociaal Kompas werd in 1953 gelanceerd als het tijdschrift van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut. Het instituut dat dit oorspronkelijk uitgaf, heette

* Kees de Groot is socioloog en theoloog. Hij is als universitair docent verbonden aan Tilburg University en lid van de redactie van *Religie & Samenleving*. Erik Sengers is socioloog en theoloog en werkzaam als docent en onderzoeker op diverse instellingen voor hoger onderwijs en lid van de redactie van *Religie & Samenleving*.

niet voor niets 'sociaal-kerkelijk'. Directeur George Zeegers beoogde sociaal onderzoek ten dienste van de kerk; van godsdienstsociologie moest hij uitdrukkelijk niets hebben. Die was in zijn ogen te theoretisch en te kritisch. Het is dus op zijn minst een anachronisme om op het sociaal-kerkelijk onderzoek uit de jaren veertig het etiket 'godsdienstsociologie' te plakken.

Vanaf 1960 verscheen *Social Compass* in het Engels en Frans, als uitgave van een internationale federatie van soortgelijke rooms-katholieke onderzoeksinstituten (Mejido 2004). Tegenwoordig draagt het de ondertitel *International Review of Sociology of Religion* en voert het dus die vermaledijde godsdienstsociologie in het vaandel, tegen de geest van de oprichter in, wiens naam niettemin in het colofon wordt vermeld. In de periode 2001-2014 verschenen in dit kwartaaltijdschrift zeventien artikelen van auteurs die werkzaam waren in Nederland. Van de vierentwintig auteurs die voor deze artikelen tekenden, hadden twaalf een aanstelling als socioloog, vijf als antropoloog, vier als theoloog en slechts drie als godsdienstsocioloog. Afgemeten aan deze internationale publicaties wordt er dus nogal wat godsdienstsociologie bedreven door wetenschappers die institutioneel niet als godsdienstsocioloog te boek staan. Hoewel veertien van de vierentwintig wel lid zijn van het verband dat zich sinds kort Werkgezelschap voor godsdienstsociologie en -antropologie noemt, zal een aanzienlijk deel zichzelf doorgaans waarschijnlijk niet als godsdienstsocioloog afficheren. Wie en wat moet nu eigenlijk tot de godsdienstsociologie worden gerekend?

Deze vraag is leidend bij dit historisch-sociologisch overzicht van het vak in Nederland. Wat beschouwen we als godsdienstsociologie? Wat maakt dat wetenschappers zichzelf of anderen identificeren als godsdienstsociologen? Stemmen deze identiteitsconstructies altijd overeen en blijven die in de loop der tijd gelijk? Oftewel, met een toespeling op het kwantitatieve imago dat het vak bij sommigen heeft (Dols 2016): wat telt als godsdienstsociologie? Vanuit dit gezichtspunt presenteren we een geschiedenis van de godsdienstsociologie in Nederland (1911-2014). Deze is in de eerste plaats beschrijvend, maar door aandacht te schenken aan de wijze waarop het vak wordt geconstrueerd beogen we ook een kleine bijdrage te leveren aan de inmiddels omvangrijke sociologie van de godsdienstsociologie (Blasi & Giordan 2015; Bourdieu 1987; De Loor 1983; Dekker 1992; Laeyendecker 1984; Van Vugt & Van Son 1988).

Voor dit artikel is gebruik gemaakt van eerdere publicaties van de eerste auteur, die waren gebaseerd op archiefonderzoek, een inventarisatie van leerstoelen in de godsdienstsociologie, een categorisering van publicaties, en interviews met twaalf, dat wil zeggen: vrijwel alle, actieve godsdienstsociologen met een academische aanstelling in het academisch jaar 1985-1986

(Brouwer, De Groot, De Roest, Sengers & Stoppels 2007, 27-45; De Groot & Habibuw 1987a; 1987b). Voor deze publicatie werd aanvullend literatuur- en internetonderzoek verricht. Op basis van de institutionele ontwikkelingen onderscheiden we zes perioden: in de eerste periode verschijnen de eerste sociologische studies naar godsdienst (1911-1944); in de tweede floreren de kerkelijke onderzoeksinstituten (1945-1959); in de derde is de institutionalisering van de godsdienstsociologie zwak (1960-1969); in de vierde vindt een hausse in het aantal leerstoelen plaats (1970-1979); in de vijfde krimpt het aantal leerstoelen (1980-2000) en in de zesde periode groeit het aandeel van de overheidsfinanciering (NWO) in het onderzoek naar religie (2001-2014). In de conclusie komen we terug op de vraag naar het gezicht van de Nederlandse godsdienstsociologie.

I Vroege studies (1911-1944)

De eerste impuls voor de opkomst van de sociologie in Nederland had een empirische achtergrond. Sociologie werd als academische discipline allereerst vanuit deze interesse gevestigd. Als grondlegger geldt Sebald Rudolf Steinmetz, die in 1908 aan de Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam werd benoemd als hoogleraar in de politieke geografie en etnologie. Theoretisch sloot hij aan bij het evolutionisme van Herbert Spencer, maar tegelijk stond hij voor een strikt descriptieve opvatting van de sociologie, of liever 'sociografie'. Zijn leerlingen vestigden een empirische traditie in de Nederlandse sociologie, die in jaren dertig aansloot bij de Amerikaanse Chicago School.

De tweede impuls kwam uit de socialistische beweging. De eerste leerstoel voor sociologie werd vanaf 1922 aan dezelfde universiteit bekleed door de jurist Willem A. Bongers, ondanks aanvankelijke protesten van de gemeenteraad die geen onderscheid maakte tussen diens socialisme en diens sociologie. Inderdaad had Bongers, die was gepromoveerd in de criminologie (Bongers 1905), zich verdienstelijk gemaakt in de traditie van het wetenschappelijk socialisme. Vanuit deze achtergrond had hij ook geprotesteerd tegen de manier waarop statistieken werden gebruikt door confessionele auteurs. Al in 1911 voorspelde hij een voortgaande ontkerkelijking als bijdrage aan een 'sociologie van de godsdienst', dat als vak toentertijd nog niet bestond (Bongers 1911). In hetzelfde jaar publiceerde hij twee artikelen in de sociologie van de misdaad (later heruitgegeven als boekje) waarin hij de stelling weerlegde dat de verbreiding van ongelof zou leiden tot een toename van de criminaliteit (Bongers 1913). Hij riep op om aanspraken die op basis van geloof wor-

den gedaan te wantrouwen, en in plaats daarvan vergelijkend onderzoek te doen naar de sociale omstandigheden van godsdienst, zoals Max Weber had gedaan in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905). Dit pleidooi werd wel opgepikt, maar niet door de confessionele auteurs. De beoogde 'sociologie van de godsdienst' werd ontwikkeld door een ongodsdienstige geestverwant uit het socialistische milieu.

Jacob Pieter Kruijt, een leerling van Steinmetz en Bonger, wordt over het algemeen gezien als de pionier van de Nederlandse godsdienstsociologie. Zijn ouders waren Zaanse doopsgezinden die de kerk hadden verlaten voor het socialisme, later: syndicalistisch anarchisme, van Domela Nieuwenhuis. In zijn dissertatie, verdedigd aan de Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam, ontwikkelde Kruijt (1933) een typologie van kerkbetrokkenheid en een hypothese over het proces van ontkerkelijking. Tot de jaren zestig zou dit het hoofdthema van de godsdienstsociologie blijven. Volgens Kruijt zou het proces van maatschappelijke differentiatie resulteren in een zuiveringsproces, waarbij het kerklidmaatschap van niet-religieuze motieven ontdaan werd. Deze belangstelling voor de feitelijke vermenging van religie en (conservatieve) politiek had een kritische ondertoon. De verwachte zuiverheid was ook een gewenste zuiverheid. In de praktijk moesten mensen immers kiezen tussen kerklidmaatschap en socialisme, terwijl hier voor hemzelf geen tegenstelling lag. De persoonlijke verhouding tot het object van studie speelde dus een belangrijke rol. In de Tweede Wereldoorlog liet hij zich dopen door de 'rode dominee' Willem Banning en sloot hij zich aan bij de Arbeiders-Gemeenschap der Woodbrokers (Kruijt & Groenman 1968).

De hervormde predikant Banning was ook intellectueel een geestverwant want deze had in 1936 al een inleiding over de relatie tussen sociologie en theologie gepubliceerd (Banning 1936). Terwijl in sommige Nederlands-hervormde kringen de sociologie werd omarmd, ging de ontwikkeling in rooms-katholieke en gereformeerde kringen een andere kant op. Statistisch onderzoek werd hier verwelkomd, maar veel auteurs ontwikkelden hun theorieën over de samenleving eerder op basis van theologische en filosofische inzichten die aansloten bij de eigen traditie, dan in de lijn van Karl Marx, Max Weber en Émile Durkheim. Achteraf gingen, zoals we weten, de laatste drie als de sociologische klassieken gelden en niet een laatmiddeleeuwse filosoof en theoloog als Thomas van Aquino. Op de katholieke seminaries werden de studenten echter wel degelijk onderwezen in een normatieve *sociologie*, waaronder de op neo-thomistische leest geschoeide katholieke sociale leer werd verstaan (Goddijn & Sloot 1978; Sengers 2011; Wils 1997). Op de Vrije Universiteit werden de studenten onderwezen in haar nog wat abstractere

gereformeerde evenknie, de 'wijsbegeerte van de wetsidee', ontwikkeld door Herman Dooyeweerd (Woldring 1978). De sociologie zoals die zich elders aan de academie ontwikkelde werd op een afstand gehouden, zeker voor zover die zich op het verschijnsel godsdienst richtte. De eerste impulsen voor een godsdienstsociologie deden zich niet hier voor, maar in de ontmoeting tussen historisch-materialisme en empirisch onderzoek.

Het was vooral de interactie tussen de Nederlandse Hervormde Kerk en de socialistische beweging die een eerste impuls gaf aan de sociologische bestudering van religie. Het aanzien van de godsdienstsociologie werd in deze periode bepaald door het streven om de moderne maatschappij te begrijpen, vooral uit een geëngageerde interesse in het proces van secularisatie. Er was in katholieke en gereformeerde kring ook een normatieve sociologie, die omgekeerd een herkerstening van de samenleving beoogde, maar daar was van *godsdienstsociologie* geen sprake.

2 De onderzoeksinstituten (1945-1959)

De algemene perceptie is dat de godsdienstsociologie na afloop van de Tweede Wereldoorlog een grote vlucht nam. "Toen was Nederland het Mekka van de godsdienstsociologen" (Dekker, 26-2-1987). Bedacht moet echter worden dat het begrip godsdienstsociologie toen weinig gebruikt werd, en ook inhoudelijk niet altijd van toepassing is. Veel van wat achteraf als godsdienstsociologie werd aangemerkt, was beleidsonderzoek in een maatschappelijke en politieke context die nu eenmaal veel minder gesecculariseerd was dan de huidige.

In 1945 werd Kruijt directeur van het Sociologisch Instituut van de stichting Kerk en Wereld, die verbonden was aan de Nederlandse Hervormde Kerk. Dit instituut was door Kruijt en Banning opgericht naar het voorbeeld van het in 1940 gestichte (neutrale) Instituut voor Sociaal Onderzoek voor het Nederlandse Volk (ISONEVO). Net als daar moest hier beleidsgericht onderzoek worden verricht, maar hier met als formeel doel om de Wederopbouw moreel en religieus kracht bij te zetten door steun en richting te verlenen aan 'de herkerstening van het Nederlandse volk' (Gastelaars 1985). In de praktijk stond het onderzoek van het Sociologisch Instituut vooral ten dienste van de planning van scholen, ziekenhuizen en kerkgebouwen. Na enkele jaren werd de onderzoeksagenda gedomineerd door onderzoek naar economisch onderontwikkelde gebieden waar de regering werkloosheid wilde bestrijden door de vestiging van nieuwe industrieën. Vanaf 1956 ontving het Instituut, via het ISONEVO – dat nu een coördinerende rol kreeg – subsidie van het Ministerie

van Maatschappelijk werk. Kruijt werd in 1946 hoogleraar sociologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht, waar hij onder andere schreef over arbeid, vrije tijd, maatschappelijk werk en verzuiling. Zijn blijvende belangstelling voor het onderzoek naar godsdienst blijkt uit zijn voorzitterschap van de Werkgroep Godsdienstsociologie van de Nederlandse Sociologische Vereniging en uit zijn bijdragen aan het debat over verzuiling.

Op het Sociologisch Instituut werd Kruijt opgevolgd door Banning, die in 1946 ook de eerste leerstoel in de godsdienstsociologie was gaan bezetten, of eigenlijk: 'religieuze en wijsgerige sociologie' en wel aan de faculteit godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Leiden. Gedurende 15 jaar bleef dit de enige leerstoel in zijn soort. Banning was zowel actief in de kerk, de academie als de politiek: als voorman van de Doorbraakbeweging was hij de ideoloog achter de oprichting van de Partij van de Arbeid, die progressieve confessionelen, liberalen en socialisten onder één dak moest brengen. Op het Sociologisch Instituut was hij eindredacteur van het *Handboek Pastorale Sociologie* (Banning 1953-1962) waarin systematisch steden en regio's uit heel Nederland werden beschreven met het oog op een doeltreffende zielzorg. Sociologen, geografen, theologen en vele anderen werkten samen aan dit indrukwekkende, maar in kwaliteit zeer uiteenlopende, overzicht. Zo tekende drs. J.M. den Uyl voor het informatieve deel over Amsterdam, terwijl sommige predikanten de impressionistische beschrijving van hun standplaats doorspekten met persoonlijke waarderingen. Zelf publiceerde Banning over sociale bewegingen en ontwikkelde hij vanuit het eerdere religieus-socialisme het personalistisch socialisme, een ethische richting die zowel leunde op inzichten uit de sociologie als op een sociale lezing van het Evangelie. Op het Sociologisch Instituut begonnen verschillende godsdienstsociologen hun carrière, onder wie Pieter Hendrik Vrijhof die in het *Sociologisch Bulletin* verschillende empirische en theoretisch innovatieve artikelen publiceerde.

Katholieken ontwikkelden een soortgelijke belangstelling voor de studie van het sociale, maar sloten de studie van godsdienst daarbij uit. Niet voor niets werd zowel het begrip sociologie als het begrip godsdienst vermeden in de naamgeving van het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut dat in 1946 werd opgericht. De eerste directeur was de econoom George H.L. Zeegers, die ook betrokken was geweest bij de oprichting van het ISONEVO. Chris Dols (2016) spreekt over de discipline die hier werd beoefend als 'godsdienstsociologie' en de 'bestudering van religiositeit', maar in feite verzette het KSKI, later Kaski geheten, zich tegen de moderne bestudering van religie. De bekendste inhoudelijke oppositie is die tegen het onderzoek naar het geboorteniveau onder katholieken (Van Heek 1954). Kaski-medewerker J.J.O. Goddijn, oftewel

de franciscaanse minderbroeder Walter Goddijn, schreef als tegenboek een proefschrift over de emancipatie van de katholieke minderheid in Friesland (Goddijn 1957; cf. Staverman 1954). In het voorwoord maakte Zeegers een scherp onderscheid tussen het werk van pater Goddijn, objectief onderzoek dat de kerk diende onder nauw kerkelijk toezicht, en godsdienstsociologie dat in zijn ogen een illegitieme en speculatieve wetenschap was die haaks stond op de katholieke geloofsleer. Om inhoudelijke redenen was een 'strengere mate van institutionalisering' gewenst.

Financieringsstromen speelden hierbij vast ook een rol. Het geld voor het instituut kwam van bisdommen en parochies; later ging ook het Ministerie voor Maatschappelijk werk onderzoeksprojecten betalen. Aan de Katholieke Universiteit Nijmegen kreeg Zeegers een leerstoel in de sociografie (die hij in de praktijk nauwelijks bezette). Gemeenschappen van franciscanen en leden van andere religieuze orden richtten lokale afdelingen op waar zij veelal als vrijwilligers onderzoek verrichtten (Winkeler 2010). Zelfs missieposten werden in overzichten als overzeese afdelingen aangemerkt. Soortgelijke instituten ontstonden in andere landen. In 1956 stichtte de voorzitter van het Kaski een internationale federatie van deze katholieke onderzoeksinstituten, die voortaan *Social Compass* ging uitgeven (Dobbelaere 2010; 2014). Tekenend voor de nauwe verbinding tussen kerk, onderzoek en politiek is dat Marga Klompé, de katholieke minister van Maatschappelijk werk, tot voorzitter van deze federatie werd benoemd.

De onderzoeksinstituten bloeiden omdat het overheidsbeleid was om langs verzuilde weg de Nederlandse samenleving te moderniseren. Ondanks de religieuze retoriek gingen confessionele sociologen binnen dit verzuilde kader steeds meer samenwerken, en in debat, met hun seculiere collega's. De sociologen waren verenigd in verzuiling. In 1954 werd ook vanuit diverse gereformeerde geledingen een sociologisch instituut (het Gereformeerd Sociologisch Instituut) opgezet om hun deel van het onderzoeksbudget te verkrijgen en de wisselwerking te bestuderen tussen de gereformeerde gezindte en de moderniteit (cf. Dekker 2005, 24). Bekendste onderzoeker was de laatste directeur Gerard Dekker, die daarnaast een dissertatie schreef over het kerkelijk gemengde huwelijk (Dekker 1965). Ook de humanisten volgden, in 1960, met het Humanistisch Instituut voor Sociaal Onderzoek. T.T. ten Have startte daar een onderzoek naar ontkerkelijkheid in het spoor van Kruijt. Toekenning van overheidssubsidie vergde echter een curatorium waarin collega's van hervormde, katholieke en gereformeerde huize zitting hadden. De verzuiling van de godsdienstsociologie was van overheidswege afgedwongen,

en deed bij verschijning van de onderzoeksresultaten, tien jaar later, alweer gedateerd aan (Faber, Ten Have, Van Dijk, Goddijn & Kruijt 1970).

In deze jaren evolueerde de godsdienstsociologie langzaam uit de confessionele sociologie. Vrijzinnige protestanten omarmden de sociologie al eerder; katholieken verlieten het strikt beschrijvende sociaal onderzoek en excelleerden in de ontwikkeling van organisatiestructuren. Andere minderheden volgden later. De institutionele basis voor dit mengsel van toegepast en fundamenteel onderzoek werd gefaciliteerd door de overheid die opdrachten verstrekte voor beleidsgericht sociaalwetenschappelijk onderzoek aan neutralen (ISONEVO), hervormden, katholieken, en later ook aan gereformeerden en humanisten. Toen de overheidssubsidies eind jaren vijftig afnamen, waren de levensbeschouwelijke organisaties zelf niet bereid, of in staat, om de financiering over te nemen. Op deze wijze kwam een specifieke mix van sociaalwetenschappelijke theorievorming, kerkelijke statistiek en lokaal veldwerk ten einde. Achteraf noemen we deze mix godsdienstsociologie, maar wat er vericht werd, was lang niet allemaal sociologie en de bestudering van religie was slechts een deel van het werk, naast het onderzoek naar industriegebieden, de nieuwe jongerencultuur en de achterblijvers in het proces van modernisering: de zogenaamde 'onmaatschappelijken'. Wat deze beoefenaars van het vak verbond was de studie van veranderingen in de Nederlandse samenleving die een inhaalslag aan het maken was in het proces van modernisering. Er werd een verzorgingsstaat opgebouwd langs gescheiden wegen voor hervormden, katholieken, gereformeerden en neutralen waarbij de overheid tot einde jaren vijftig het daartoe ondersteunende onderzoek langs dezelfde wegen subsidieerde.

3 Tussen kerk en academie (1960-1969)

Vanaf 1960 namen de universiteiten de centrale plaats over die de onderzoeksinstituten in het sociaalwetenschappelijk onderzoek hadden ingenomen. De sociologie academiseerde en dat had ook gevolgen voor het gezicht van de godsdienstsociologie. Aan de universiteiten kwam enige verruiming van de aandacht voor het vak en tegelijkertijd roerden godsdienstsociologen zich in de vernieuwingsbewegingen die in de kerken gaande waren.

Minderbroeder franciscaan Osmund (Piet) Schreuder, die was gepromoveerd op onderzoek naar stedelijke parochies (Schreuder 1962), werd hoogleraar in de godsdienstsociologie aan de sociologische faculteit in Nijmegen.

Pater augustijn Leonardus (Bert) Laeyendecker verdedigde zijn proefschrift (Laeyendecker 1967) over sektes aan de Gemeentelijke Universiteit te Amsterdam en bleef als lector in de algemene sociologie publiceren over religie. Aan de Rijksuniversiteit Utrecht leidde Pieter H. Vrijhof de vakgroep godsdienstsociologie aan het sociologisch instituut. Hij deed er onderzoek naar kerkelijk leven in de stedelijke samenleving en ontwikkelde een godsdienstsociologie naar het voorbeeld van Thomas Luckmann. Hij herdefinieerde het vak als cultuur- en kennissociologie, wat tot uitdrukking kwam in onderzoek naar godsdienst in verschillende, officiële en niet-officiële vormen (Vrijhof 1970), een niet onomstreden opstelling in een veld waarin velen vasthielden aan de band met hun onderzoeksobject, de kerk.

In het spoor van het structureel-functionalisme werden de klassieke auteurs herontdekt. Studenten in het nieuwe en populaire vak werden aan de hand van J.A. van Doorn en C.J. Lammers (1959) opgeleid in de Amerikaanse traditie met Talcott Parsons als voorbeeld. Walter Goddijn en H.P.M. (Hans) Goddijn herschreven hun eerdere introductie in de godsdienstsociologie (1960) waarbij ze de functionalistische traditie overnamen terwijl ze tegelijkertijd dicht bij de sociografische traditie bleven. Deze aanpassing ging gepaard met een felle aanval op de “zogenaamd-fenomenologische beschouwingen over de belevingsaspecten van de godsdienst” zoals gedaan door Vrijhof en Luckmann. De tegenwerping was dat deze beschouwingen een empirische basis misten en dat ze de kerk niet dienden. “Gaan deze dan nog vergezeld van een sterk waardegeladen anti-institutionalisme of anti-kerkelijkheid, dan blijft van de godsdienstsociologie in strikte zin geen draad meer over” (Goddijn & Goddijn 1966, 120). Opmerkelijk is dat er nog steeds vanuit een empirische, kerkgetrouwe positie werd geageerd tegen een vorm van sociologie die ook de inhoud van het geloof en de kerkelijke structuren tot het onderzoeks-terrein rekende, maar dat nu de *eigen* positie met de godsdienstsociologie werd geïdentificeerd, en wel exclusief. Godsdienstsociologie werd beschouwd als kerksociologie en blijkbaar kon het functionalistische paradigma met zijn nadruk op waarde vrije wetenschap goed samengaan met een sociologie die dienstbaar was aan de kerk. Wat uit de geërgerde toon van de aanval ook blijkt, is dat de netwerken van de confessionele intellectuelen uiteen begonnen te vallen en dat loyaliteit aan de kerk niet meer vanzelfsprekend was (Simons & Winkeler 1987).

Het aantal theoretische publicaties in de godsdienstsociologie was laag in deze periode, aangezien de contemporaine ontwikkelingen in de kerken veel aandacht vroegen en er voor fundamenteel onderzoek weinig tijd over bleef (Van Vugt 1981; Van Vugt & Van Son 1988). Van alle artikelen in de jaren

zestig was 60 procent kerkgerelateerd, terwijl 25 procent ging over de sociale impact van religie (Schreuder 1970). In lezingen, debatten en populairwetenschappelijke bijdragen werd een breed publiek bereikt. Deze wending van het academische naar het brede publiek kwam ook naar voren in het onderzoek 'God in Nederland' (Zeegers, Dekker & Peters 1967) dat werd geïnitieerd door het religieus-neutrale vrouwen tijdschrift *Margriet*, uitgevoerd door Attwood Statistics, en waarvan de publicatie werd ingeleid door Zeegers en becommentarieerd door Gerard Dekker en Jan Peters die later hoogleraar te Nijmegen werd. Het project werd de decennia daarop regelmatig herhaald tot en met 2016 (Bernts & Berghuijs 2016).

Verschillende godsdienstsociologen waren in deze periode sterk betrokken bij kerkvernieuwing, vooral de katholieken onder hen, zoals Walter Goddijn. Als journalist en onderzoeker schreef hij over vernieuwingen in het Nederlands katholicisme waaraan hij zelf mede vormgaf bij de organisatie van het Pastoraal Concilie te Noordwijkerhout (1966-1970) en als directeur van het Pastoraal instituut voor de Nederlandse kerkprovincie. Terugblikkend op deze 'revolutionaire' periode publiceerde hij verschillende boeken waarin sociologische analyse werd gecombineerd met progressieve ecclesiologische apologetiek. Andere sociologen waren ook betrokken bij en reflecteerden op kerkvernieuwing: onder meer Dekker, Laeyendecker en Thung namen vanuit een respectievelijk gereformeerde, katholieke en hervormde achtergrond deel aan uitvoerige discussies die in de serie *Terzake. Gesprekken van sociologen en theologen over kerkvernieuwing* (Van Beusekom et al. 1967) werden gepubliceerd.

Laatstgenoemden waren ook betrokken bij de heroprichting (1969) van de in het slop geraakte Werkgroep Godsdienstsociologie, samen met Dirk Th. Kuiper, hoogleraar sociologie aan de Vrije Universiteit. Er werden regelmatig ontmoetingen tussen de Nederlandse en Vlaamse godsdienstsociologen georganiseerd. Samen met cultureel antropologen en godsdienstwetenschappers werden fundamentele vragen over religie vanuit sociaalwetenschappelijk perspectief besproken, geïnspireerd door Berger en Luckmann. Tegen de verwachting van de confessionele godsdienstsociologen in, betekende de verschuiving naar een 'zognaamd-fenomenologische' oriëntatie bepaald niet het einde van de godsdienstsociologie. Als academische subdiscipline kwam deze nu juist van de grond.

Kritische betrokkenheid op het religieuze veld en de academische ontwikkeling van het vak gingen in deze periode hand in hand. Juist over deze vervlechting is recentelijk debat gerezen. Historicus Chris Dols (2014) vertelt hoe katholieke godsdienstsociologen eraan bijdroegen dat de leegloop van

de kerken en de uittocht van priesters werd gepercipieerd als crisis, hoe zij vervolgens pleitten voor vernieuwing en die deels ook uitvoerden. Inderdaad wordt het gezicht van de godsdienstsociologie in deze periode sterk bepaald door een interesse voor modernisering van de kerken. Daarbij moet wel worden aangetekend dat deze wat de katholieke zijde betreft voortkwam uit een empirisch-beschrijvende, kerkbetrokken onderzoekstraditie die juist gekant was tegen zoiets als een sociologie van de godsdienst.

4 Academisering van de godsdienstsociologie (1970-1979)

In de jaren zeventig nam het aantal academische posities in de godsdienstsociologie sterk toe en kwam een algemenere interesse in zingeving en levensbeschouwing op. Tot 1968 waren er twee leerstoelen in de godsdienstsociologie op theologische faculteiten en twee op sociologische faculteiten. In 1970 was het aantal leerstoelen op theologische opleidingen gestegen tot 6 en in 1979 tot 11. Deze stijging werd voornamelijk veroorzaakt door de reorganisatie van de katholieke theologische opleidingen. Alle grootseminaries werden gesloten en vervangen door vijf katholieke instellingen voor wetenschappelijk theologisch onderwijs (te Eindhoven, Heerlen, Amsterdam, Tilburg en Utrecht) die niet enkel meer openstonden voor hen die zich op een kerkelijk ambt voorbereidden. Deze opleidingen kregen dezelfde rechten en subsidies die voordien voorbehouden waren aan de universitaire theologische opleidingen.

De sociale wetenschappen waren populair bij de oprichters van deze instituten, omdat ze de studenten wilden informeren over de seculiere omgeving waarin religie en het christelijk geloof functioneren, en ook omdat ze wilden voldoen aan de academische standaarden. Daartoe werden sociologen en sociologisch geschoolde theologen aangesteld zoals de priester-socioloog G.P.P. (Gérard) van Tillo in Heerlen, de socioloog Hans Goddijn en de hervormde theoloog R.G. (Ruut) Scholten in Amsterdam, en Walter Goddijn in Tilburg. Hoewel hun eerste opdracht was om de theologische opleiding te ondersteunen, begonnen ze ook met eigen onderzoek dat zich niet beperkte tot kerksociologie. Onderzoeksthema's waren onder andere pelgrimage, euthanasie en *invisible religion*, naast meer traditionele thema's zoals kerkelijke participatie, ordes en congregaties, de kerkelijke organisatie en recente kerkgeschiedenis.

Aan de Vrije Universiteit vond een soortgelijke ontwikkeling plaats. Hier werd in 1970 het Instituut voor Praktische Theologie opgericht om met

sociaalwetenschappelijke methoden onderzoek te doen naar organisatie en functioneren van de Gereformeerde Kerken. De eerste directeur was Gerard Dekker, opgevolgd door de socioloog Jan Hendriks toen Dekker hoogleraar godsdienstsociologie werd aan de theologische faculteit. In Leiden werd de godsdienstsocioloog en vrijzinnig theoloog Piet Smits opgevolgd door Mady Thung. Deze had hier haar proefschrift verdedigd waarbij ze de organisatie-sociologie gebruikte om de structuur van een missionaire kerk te analyseren. Geleidelijk aan werden sociografie en functionalisme vervangen door de internationaal gangbare kennis- en cultuursociologie, zoals bepleit door hoogleraar sociologie te Tilburg en Rotterdam Anton C. Zijdeveld (1971) en Henri W.A. Hilhorst die promoveerde op een evaluatie van de sociologie van Berger en Luckmann (Hilhorst 1976).

Het aantal theoretische publicaties steeg in deze periode naar 40 procent in de eerste helft van de jaren zeventig en 55 procent in de tweede helft (De Groot & Habibuw 1987a). Deze stijging weerspiegelde een voortdurende discussie over de positie van de godsdienstsociologie binnen de sociale wetenschappen, haar object en de noodzakelijke benadering. Ondanks een toename van het aantal leerstoelen bleef een groei van het empirisch onderzoek uit. Het aantal publicaties over godsdienst in Nederlandse sociologische tijdschriften bleef laag (niet meer dan vijf per jaar tegenover niet meer dan twaalf per jaar in de periode 1954-1965). Nieuwe thema's waren de inhoud van het geloof, nieuwe religieuze bewegingen en buitenkerkelijke vormen van religiositeit. Kwalitatieve methoden werden hierbij toenemend ingezet. De Werkgroep Godsdienstsociologie ondernam zelf een gezamenlijk multidisciplinair onderzoeksproject over het nieuwe religieuze bewustzijn dat in 1973 werd gepresenteerd op de International Conference for Sociology of Religion in Den Haag, maar pas vele jaren later werd gepubliceerd (Thung 1985).

Belangwekkende vernieuwing kwam in deze periode van politicoloog Arend Lijphart (1968) en empirisch socioloog Jan Thurlings (1978), beide op het gebied van de verklaring van verzuiling en ontzuiling. De georganiseerde godsdienstsociologie emancipeerde zich langzaam van haar descriptieve en kerkelijke verleden en versterkte haar verbinding met de bredere sociologische traditie (Hak 1995). Dat deed ze veelal in een theologische institutionele context waardoor er een accent kwam te liggen op de modernisering van de theologie door de inbreng van sociale wetenschappen.

5 Diffusie van het vak (1980-2000)

De verbreding van de institutionele basis van het vak bleek niet erg stevig. Na 1980 nam het aantal leerstoelen in de godsdienstsociologie sterk af. Op openbare universiteiten werden deze opgeheven of gedegradeerd. Zo vertrok Thung als hoogleraar godsdienstsociologie in Leiden en werd op het niveau van universitair docent opgevolgd door filosoof en socioloog Meerten B. ter Borg. Deze begon een vernieuwend onderzoeksprogramma over *implicit religion*. Aan de Vrije Universiteit werd Dekker wel opgevolgd door Hijme C. Stoffels. Stoffels was bij hem gepromoveerd op de evangelische beweging, evenals Sipco J. Vellenga, die benoemd werd als universitair docent aan de Universiteit van Amsterdam bij de vakgroep godsdienstwetenschappen. Van de vijf hoogleraarposten aan de katholieke theologische instellingen bleef er echter maar één over: na het vroege overlijden van Henri Hilhorst werd de leerstoel in Utrecht bezet door Staf Hellemans. Deze was in Leuven gepromoveerd op verzuiling en moderniteit. Elders, bijvoorbeeld in Tilburg, werd de positie voor godsdienstsociologie tijdelijk of part-time bezet, zoals door Jan Sloot, die publiceerde over katholieke parochies en de geschiedenis van de franciscaanse missie op Papua Nieuw Guinea, en Theo Schepens, die de religieuze markttheorie in Nederland introduceerde. De stijging in het aantal leeropdrachten in de vorige periode was dus tijdelijk, mede doordat de meeste katholieke theologische hogescholen, inmiddels universiteiten geheten, geen lang leven beschoren was.

Aan de sociale faculteiten was het niet beter. Alleen in Nijmegen werd de leerstoel voor godsdienstsociologie bij de vakgroep sociologie gecontinueerd. Schreuder, Peters en Albert J. Felling integreerden hun belangstelling voor religie in hun productieve onderzoeksprogramma Sociaal-culturele ontwikkelingen in Nederland (SOCON), dat volgde op een studie naar secularisatie en ontzuiling (1979). Ook Paul de Graaf en Rob Eisinga, hun jonge collega's in de empirische sociologie, namen religie op in hun onderzoeken naar gemengde huwelijken, stratificatie, en de overlevingskansen van Joden in de Tweede Wereldoorlog (Ultee 2011). Sinds het eind van de jaren tachtig verschenen bijna jaarlijks Nijmeegse proefschriften over de betekenis van religieuze en niet-religieuze levensbeschouwingen, waarden en praktijken. Andere onderzoeksthema's zoals gebed, bekering in nieuwe religieuze bewegingen, en geloof onder jongeren werden door de collega's van godsdienstpsychologie behartigd: Jan van der Lans, Frans Derks en Jacques Janssen.

De zwakke institutionele basis verhinderde niet dat het onderzoek naar het verschijnsel religie werd uitgebreid. Dit gebeurde zowel door algemene

sociologen als binnen andere vakgebieden. De socioloog Paul Schnabel (1982) en, in opdracht van een Tweede Kamercommissie, de jurist Tobias Witteveen (1984) onderzochten of de zogenaamde sekten een bedreiging vormden voor de geestelijke volksgezondheid. Aan de Fryske Akademy kreeg onder wetenschappelijk directeur Lammert Gosse Jansma, zelf onderzoeker van millennialistische en esoterische bewegingen, het onderzoek naar *religion in everyday life* in heden en verleden een impuls (Laeyendecker, Jansma & Verhaar 1990). Sociologen zoals Ivan Gadourek (Gadourek & Peschar 1989) namen de vragen over ontkerkelijking op die voorheen door de confessionele onderzoeksinstituten onderzocht werden. Het Humanistisch Verbond (Doorn & Bommelé 1983) (incidenteel) en de rooms-katholieke kerk (structureel via het Kaski) bleven onderzoek naar geloof en betrokkenheid ondersteunen. De protestantse kerken en de oud-katholieke kerk steunden het oecumenische Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving dat zich met onder anderen Thung en Laeyendecker meer op maatschappelijke vraagstukken richtte. In 1981 ging in Tilburg het eerste Europese Waardenonderzoek van start dankzij de socioloog Ruud de Moor, samen met de pastoraaltheoloog Jan Kerkhofs uit Leuven: het begin van een serie internationale surveys die in kwaliteit en reikwijdte zouden toenemen. Daarnaast bleven ook nieuwe edities van God in Nederland verschijnen.

Opvallend in deze periode is dat collega's uit belendende vakgebieden zich met een soortgelijke belangstelling en benadering tot het onderwerp religie gaan wenden. In Nijmegen ontwikkelde de pastoraal-theoloog Johannes A. van der Ven (Van der Ven 1993) een empirische theologie waarin kwantitatieve methoden werden gebruikt voor onderzoek naar geloof, kerk en catechese. Aanvankelijk gebruikte hij hier Talcott Parsons' structureel-functionalisme om een empirische ecclesiologie te ontwikkelen. Deze benadering mondde uit in een eigen school binnen de praktische theologie die dicht tegen de godsdienstsociologie en -psychologie aanleunt.

Ook kerkelijke werkers gingen zich interesseren voor empirisch onderzoek. De socioloog Jan Hendriks en enkele agogisch en sociologisch geschoolde theologen richtten het Werkverband Kerkelijk Opbouwwerk op waarin academici en praktijkwerkers werden verenigd. Het verband stimuleerde theoretisch en empirisch onderzoek naar gemeenteopbouw. In de jaren negentig werden verscheidene onderzoeksprojecten voltooid, waaronder enkele proefschriften over kerkelijk beleid en christelijke identiteit. Een kritische evaluatie daarvan werd gemaakt door godsdienstsocioloog Jan B.G. Jonkers van de Protestantse Theologische Universiteit Kampen die in deze vorm van prak-

tijk-georiënteerd onderzoek een sterk wensdenken ontwaarde (Jonkers & Bruinsma-de Beer 2000).

Ook godsdienstwetenschappers en cultureel antropologen betraden godsdienstsociologisch terrein. Onderzoek naar nieuwe religieuze bewegingen werd vooral door godsdienstwetenschappers verricht, zoals blijkt uit het tijdschrift *Religieuze bewegingen in Nederland* (1980-1996). Cultureel antropologen gingen zich ook op de westerse samenleving richten en sociologische methodes en theorieën gebruiken. Al eerder had Jojada Verrips (1977) op grond van veldwerkonderzoek de relatie beschreven tussen religieuze conflicten en de integratie van religieuze gemeenschappen in de bredere samenleving met behulp van Elias' figuratiesociologie. Yme Kuiper onderzocht religieuze minderheden en elites en werd in 2006 bijzonder hoogleraar in de historische, culturele en religieuze antropologie in Groningen. De Utrechtse antropoloog Richard Singelenberg (1989) publiceerde over Jehova's Getuigen; André Droogers (VU) over volksreligiositeit, politiek en Pinksterbewegingen. Samenwerking tussen sociologen en antropologen werd gestimuleerd door de Nederlandse Sociologische en Antropologische Vereniging die academische bijeenkomsten over religie organiseerde zoals *Religie en macht* (1983) en *Religie en cultuur* (1995). Godsdienstsociologen waren echter opvallend afwezig aan de onderzoeksgroep Godsdienst en Maatschappij aan de Universiteit van Amsterdam, waar de antropologen Peter van der Veer, Gerd Baumann en Birgit Meyer en de kerkhistoricus Peter van Rooden een mondiaal perspectief in de sociaalwetenschappelijke studie van religie en godsdienst inbrachten. Zij betraden het domein van de godsdienstsociologie zonder aan te sluiten bij of in debat te gaan met de Nederlandse godsdienstsociologen.

Binnen de toenmalige Stichting voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek (ZWO) werd de Werkgemeenschap Godsdienstsociologie opgenomen in de Stichting voor Theologisch en Godsdienstwetenschappelijk Onderzoek in Nederland. De samenwerking tussen sociologen en godsdienstwetenschappers bleef echter beperkt. Beiden volgden hun eigen agenda: de godsdienstwetenschappers deden onderzoek naar de religie van 'etnische minderheden', waaronder de islam; de sociologen deden onderzoek naar Maatschappij en Religie in Nederland, een verzamelnaam voor de lopende onderzoeksprojecten naar publieke religie, de evangelische beweging, New Age, secularisering, individualisering en zingeving. De resultaten werden gepubliceerd onder de enigszins apologetische titel *Religie in de Nederlandse samenleving: de vergeten factor* (Schreuder & Snippenburg 1990).

Ondanks de zwakkere institutionele basis waren productieve tijden voor de godsdienstsociologie aangebroken waarbij de grenzen met cultuursociolo-

gie, religieuze antropologie en empirische theologie moeilijk te trekken zijn. De godsdienstsociologen in strikte zin spanden zich in om religie als maatschappelijk verschijnsel op de onderzoeksagenda te zetten. Hiermee gingen ze in tegen een secularistische tendens in de Nederlandse samenleving als geheel en in de Nederlandse sociologie in het bijzonder om religie over het hoofd te zien, nu de dagen van de verzuiling voorbij waren.

6 Onderzoek naar religie vanuit meerdere disciplines (2001-2014)

In de meest recente periode is er met twee programma van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) opnieuw overheidsfinanciering voor de studie van religie: *the Future of the Religious Past* (2002-2012) (5,4 miljoen) en *Religie in de moderne samenleving* (2013-2018) (4 miljoen). De in dit verband gehonoreerde projecten worden niet enkel geleid door sociologen maar ook door theologen, godsdienstwetenschappers en antropologen. Zij die zichzelf beschouwen, en zij die beschouwd worden, als godsdienstsociologen vormen slechts een deel van de betrokken onderzoekers.

Binnen het conglomeraat van sociaalwetenschappelijk relevant onderzoek naar religie laten zich vier circuits onderscheiden naar gelang de discipline die hierin overheerst. Cultureel antropologen als Birgit Meyer (Universiteit Utrecht), winnares van de Spinozapremie 2015 (2,5 miljoen), doen onderzoek naar religie in internationaal perspectief, met nadruk op kwalitatieve methoden. Pinksterbewegingen en visuele en materiële cultuur komen hier in beeld. Godsdienstwetenschappers als Kocku von Stuckrad (Rijksuniversiteit Groningen) richten zich op religie buiten de kaders van het in het Nederland dominante christendom: esoterie, islam, boeddhisme, meervoudige religie. Historische en filologische benaderingen spelen een belangrijke rol, al heeft het Nederlandse Genootschap voor Godsdienstwetenschap zich de laatste decennia verbreed in de richting van *religious studies*. Theologen als Ruard Ganzevoort (Vrije Universiteit) en Hans Schilderman (Radboud Universiteit) bedienen zich steeds meer van sociologische vraagstellingen en methoden en doen met kwalitatieve en kwantitatieve methoden onderzoek naar religie in het publieke domein. Tot slot zijn er dan de sociologen die binnen hun, veelal kwantitatieve, onderzoek naar cultuur aandacht besteden aan religie: Ton Bernts (Kaski, inmiddels verbonden aan Radboud Universiteit), Joep de Hart (Sociaal en Cultureel Planbureau; Protestantse Theologische Universiteit), Dick Houtman (KU Leuven, voorheen Erasmus Universiteit

Rotterdam), Jan Reitsma (Radboud Universiteit) en Frank van Tubergen (Universiteit Utrecht). Daarbij moet opgemerkt: de eerstgenoemden afficherden zich meer met de term godsdienstsociologie dan de laatstgenoemden.

Sinds 2006 werpt het tijdschrift *Religie & Samenleving* zich op als Nederlandstalig publicatiemedium voor studies naar religie vanuit diverse disciplines. Initiatienemers zijn de emeriti sociologen Lammert Gosse Jansma en Durk Hak. Met het Voorjaarssymposium dat de redactie jaarlijks organiseert in samenwerking met het Werkgenootschap voor Godsdienstsociologie en Antropologie – over onder andere ontkerkelijking, jongeren en islam – wordt het publieke belang van de sociaalwetenschappelijke studie van religie gemarkeerd.

De overheidsfinanciering van het onderzoek lijkt te zijn gestuurd door twee vormen van belangstelling. Aan de ene kant is dat de interesse in de veranderende verschijningsvorm van religie in de laatmoderne samenleving: meervoudige religieuze betrokkenheid, religie buiten institutionele kaders, *emerging churches*, en de transformatie van de traditionele kerken. Aan de andere kant, en wellicht uiteindelijk, wordt het onderzoek gestuurd door de maatschappelijke zorg om deze veranderingen. Wat zijn de culturele en politieke gevolgen van de drastisch afnemende kerkelijke betrokkenheid en de toenemende aanhang van een seculier en, in mindere mate, spiritueel wereldbeeld? En welke rol speelt de religie van immigranten en hun nazaten in de posities die zij (kunnen) innemen in de Nederlandse samenleving? Pregnant geformuleerd: zullen nieuwe vormen van religie, zoals de islam en nieuwe spiritualiteit, de maatschappelijke cohesie verstoren of zal religie bij kunnen dragen aan de *civil society*? Hiermee krijgt de studie van religie haar voorlopig laatste gezicht: de wetenschappelijke aandacht voor religie als een voorwerp van zorg.

Conclusies

Godsdienstsociologie staat van meet af aan in het teken van de bestudering van religie en moderniteit. Maar de gezichten die het in de zes onderscheiden perioden heeft laten zien, verschillen onderling aanzienlijk. Terwijl pionier Kruijt het proces van ontkerkelijking vanuit een positieve betrokkenheid wilde bestuderen, kwam het vak in de jaren vijftig in het teken te staan van een omgekeerd engagement: de studie van de moderne samenleving met het oog op vergroting, of op zijn minst behoud van kerkelijke aanwezigheid. Na verloop van tijd richtte de aandacht zich ook op die kerken zelf en op de vernieu-

wing van de theologie door de inbreng vanuit de sociale wetenschappen. Toen de posities in de nabijheid van kerk en theologie vervielen, werd de aandacht verlegd naar de bestudering van het verschijnsel religie in al haar variëteiten, maar dit geschiedde niet enkel meer door hen die als godsdienstsociologen golden. Nieuwe religieuze bewegingen, minderheidsreligies en de interesse voor spiritualiteit worden ook door anderen bestudeerd, gestuurd door een agenda waarin het verschijnsel godsdienst enigszins zorgelijk wordt gezien.

Veranderingen in het aanzien van de godsdienstsociologie kunnen worden verklaard uit het op elkaar inwerken van ontwikkelingen in het politieke, religieuze en academische veld. Een dominante politieke factor is het overheidsbeleid geweest dat confessionele instituten inschakelde bij onderzoek dat de opbouw van de verzorgingsstaat begeleidde. In een latere periode financierde de overheid ambtsopleidingen die aansloten bij de destijds breed levende interesse in de sociale wetenschappen en daardoor nieuwe werkgelegenheid voor godsdienstsociologen creëerde. In de huidige tijd schakelt de overheid wetenschappers in bij het onderzoek naar religie in het kader van de zorg om de multiculturele samenleving.

Vanuit het religieuze veld is een grote stimulans uitgegaan door sociaal onderzoek in te zetten bij de opbouw van netwerken van organisaties op confessionele grondslag (scholen, ziekenhuizen, welzijnswerk). Sociologen waren onderdeel van een systeem dat ze tegelijkertijd bestudeerden: verzuiling. Toen de kerken zich gingen bezinnen op de eigen koers en identiteit, waren sociologen daar opnieuw bij betrokken. Dat geldt ook voor de latere veranderingen in het religieuze veld, maar waar het gaat om nieuwe religieuze bewegingen, de islam en nieuwe spiritualiteit zijn sociologen er veel minder in geslaagd om zich het onderzoek naar deze verschijnselen toe te eigenen.

In de wereld van de sociologie was religie lange tijd toebedeeld aan de confessionele onderzoeksinstituten die overigens überhaupt een flink deel van het wetenschappelijke veld uitmaakten. Bij de academisering van de Nederlandse sociologie kwam het thema religie er bekaaid af, wat tijdelijk werd goedge maakt door de plaats die aan theologische instellingen voor godsdienstsociologie werd ingeruimd. Sindsdien is de institutionele basis van de godsdienstsociologie beperkt. Wel ontwikkelen de *religious studies* zich de afgelopen decennia wat meer in sociaalwetenschappelijke richting en vatten de sociale wetenschappen een frisse belangstelling voor religie op.

Op een beperkt terrein als dit is de invloed van afzonderlijke individuen betrekkelijk groot. Bovendien treden in de verschillende perioden deels dezelfde personen op. Zij belichamen enerzijds de continuïteit van het vak, maar anderzijds wordt hierdoor bevorderd dat eerdere gezichten van de gods-

dienstsociologie het huidige overheersen. Soms lijkt het erop dat de huidige godsdienstsociologie wordt geïdentificeerd met het sociaal-kerkelijk onderzoek uit de jaren vijftig. Daar zit wel iets in: de aanduiding godsdienstsociologie is niet gangbaar geworden voor onderzoek naar nieuwe verschijnselen zoals de islam en voor onderzoek met behulp van nieuwe kwalitatieve methoden. Het imago van de godsdienstsociologie wordt gedomineerd door enquêtes. Wanneer er wordt gerekend telt het gemakkelijker als godsdienstsociologie.

De Nederlandse godsdienstsociologie als specialisme is voortgekomen uit een coalitie tussen seculariserende en contra-seculariserende projecten in de zich moderniserende Nederlandse samenleving. Het aldus gevormde en geïnstitutionaliseerde vak is er niet in geslaagd om de hedendaagse belangstelling voor religie als onderzoeksgebied op te eisen. Het vak verschijnt enkel met een herkenbaar gezicht als individuen er in slagen om succesvol in te spelen op strategieën in het politieke, religieuze en academische veld.

Noot

- 1 Dit artikel is een bewerking van een Engelstalige bijdrage (De Groot & Sengers 2015). Op een eerdere versie hiervan leverden Meerten ter Borg, Gerard Dekker, Durk Hak en Jan Sloot waardevol commentaar. Eileen Barker en James Beckford gaven feedback op een presentatie van deze publicatie door de eerste auteur tijdens de conferentie 2017 van de Britse Sociology of Religion Studygroup (SOCREL).

Literatuur

- Banning, W. (1936),
Theologie en sociologie: een terreinverkenning en inleiding, Assen: Van Gorcum.
- Banning, W. (red.) (1953-1962),
Handboek Pastorale Sociologie, 's-Gravenhage: Boekencentrum N.V.
- Bernts, T. & J. Berghuijs (2016),
God in Nederland 1966-2015, Utrecht: Ten Have.
- Beusekom, J.H. van, G. Dekker, W. Eichholtz, F.J.A. de Grijns, L. Laeyendecker, H.D. de Loor, K.A. Schippers & M.A. Thung (red.) (1967),
Presentie en pretentie, Utrecht/Baarn: Ambo/Bosch & Keuning.
- Blasi, A. & G. Giordan (red.) (2015),
Sociologies of Religion, Leiden/Boston: Brill.

- Bonger, W.A. (1905),
Criminalité et conditions économiques, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k58287879>
 [geraadpleegd 10-11-2016].
- Bonger, W.A. (1911),
 Geloof en ongelooft in Nederland, in: *De Nieuwe Tijd*, 16 (December), 942-970.
- Bonger, W.A. (1913),
Geloof en misdaad: een criminologische studie, Leiden: Brill.
- Bourdieu, P. (1987),
 Sociologues de la croyance et croyances de sociologues, in: *Archives de sciences sociales des religions*, 63 (1), 155-161.
- Brouwer, R., K. de Groot, H. de Roest, E. Sengers & S. Stoppels (2007),
Levend lichaam: dynamiek van christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland, Kampen: Kok.
- Dekker, G. (1965),
Het kerkelijk gemengde huwelijk in Nederland, Meppel: Boom.
- Dekker, G. (1992),
 De ontwikkeling van de godsdienstsociologie in Nederland, in: *Mens en Maatschappij*, 67 (3), 296-310.
- Dekker, G. (2005),
Een moeizaam gevecht. Mijn geschiedenis met de kerk, Hilversum: Uitgeverij Verloren.
- Dobbelaere, K. (2010),
 The foundation of the CISR: issues of the first decades 1948-1967, *Network/Réseau*, (37), 8-14. Retrieved from ISSR/SISR website: <https://www.sisr-issr.org/History%20of%20the%20ISSR%20--%20Part%201.pdf> [10-11-2016].
- Dobbelaere, K. (2014),
 The Karel Dobbelaere lecture: From the study of religions to the study of meaning systems, in: *Social Compass*, 61 (2), 219-233.
- Dols, C. (2014),
Fact factory. Sociological expertise and episcopal decision making in the Netherlands, 1946-1972, Nijmegen: Radboud Universiteit.
- Dols, C. (2016),
 Of Religious Diseases and Sociological Laboratories: Towards a Transnational Anatomy of Catholic Secularisation Narratives in Western Europe, 1940-1970, in: *Journal of Religion in Europe*, 9 (2-3), 107-132.
- Doorn, J.A.A. van & C. J. Lammers (1959),
Moderne sociologie: systematiek en analyse, Utrecht: Het Spectrum.

- Doorn, P. & Y. Bommeljé (1983),
Maar ... men moet toch iets wezen: nieuwe gegevens over ontkerkelijking in Nederland,
 Utrecht: Humanistisch Verbond.
- Faber, H., T.T. ten Have, R. van Dijk, W. Goddijn & J. P. Kruijt (1970),
Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland, tot 1960, Assen: Van Gorcum.
- Gadourek, I. & J.L. Peschar (red.) (1989),
*De open samenleving? Sociale veranderingen op het terrein van geloof, huwelijk, onderwijs
 en arbeid in Nederland*, Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Gastelaars, M. (1985),
Een geregeld leven. Sociologie en sociale politiek in Nederland 1925-1968, Amsterdam:
 SUA.
- Goddijn, H.P.M. & W. Goddijn (1966),
Sociologie van kerk en godsdienst, Utrecht [etc.]: Het Spectrum.
- Goddijn, W. (1957),
*Katholieke minderheid en protestantse dominant. Sociologische nawerking van de histo-
 rische relatie tussen katholieken en protestanten in Nederland en in het bijzonder in de
 provincie Friesland*, Assen: Van Gorcum.
- Goddijn, W. & H.P.M. Goddijn (1960),
Godsdienstsociologie: het groepsleven van de christenen, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Goddijn, W. & J. Sloot (1978),
 Katholieke sociologie. Opkomst en ondergang van een sociale leer, in: Bovenkerk, F.,
 H.J.M. Claessen, B. van Heerikhuizen, A.J.F. Köbben & N. Wilterdink (red.), *Toen en
 thans. De sociale wetenschappen in de jaren dertig en nu*, Baarn: Ambo, 168-174.
- Groot, K. de & P. Habibuw (1987a),
 Priesters en sociologen. De ontwikkeling van de godsdienstsociologie in Nederland
 vanaf 1945, in: Hagendijk, R., C.S. Fishedick & G. de Vries (red.), *Ideeën & Identiteiten,
 facetten van de Nederlandse sociologie* (SISWO publikatie 321). Amsterdam: SISWO, 73-
 102.
- Groot, K. de & P. Habibuw (1987b),
*Priesters en sociologen. De ontwikkeling van de godsdienstsociologie in Nederland
 vanaf 1945*, (Verslag Leeronderzoek 1986/1987. Vakgroep Wetenschapsdynamica.
 Universiteit van Amsterdam), Amsterdam.
- Hak, D. (1995),
*New trends in the sociology of religion in the Netherlands? The research on unchurched
 in the Netherlands 1933-1995*, (Paper presented at the XXIIIth conference of the ISSR/
 SISR), Quebec.

- Heek, F. van (1954),
Het geboorte-niveau der Nederlandse Rooms-Katholieken. Een demografisch-sociologische studie van een geëmancipeerde minderheidsgroep, Leiden: Stenfert Kroese.
- Hilhorst, H.W.A. (1976),
Religie in verandering: een kritische analyse en evaluatie van de sociologische optiek van Peter L. Berger en Thomas Luckmann, Rijksuniversiteit Utrecht.
- Jonkers, J.B.G. & J. Bruinsma-de Beer (red.) (2000),
Gemeente gewogen. Een introductie op het theologisch gesprek over de lokale gemeente, Kampen: Kok.
- Kruijt, J.P. (1933),
De onkerkelijkheid in Nederland: haar verbreiding en oorzaken: proeve ener sociografiese verklaring, Groningen [etc.]: Noordhoff.
- Kruijt, J.P. & S. Groenman (1968),
Zoeklicht en kompas: bundel prof. dr. J.P. Kruijt aangeboden bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, Assen: Van Gorcum.
- Laeyendecker, L. (1967),
Religie en conflict. De zogenaamde sekten in sociologisch perspectief, Meppel: Boom.
- Laeyendecker, L. (1984),
 The sociology of religion: deficiencies and opportunities, in: *Social Compass*, 31 (2/3), 157-167.
- Laeyendecker, L., L.G. Jansma & C.H.A. Verhaar (red.) (1990),
Experiences and explanations. Historical and sociological essays on religion in everyday life, Leeuwarden: Fryske Akademy.
- Loor, H.D. de (1983),
 The Sociology of Religion and the Dutch Churches since World War II, in: *Social Compass*, 30 (4), 425-439. doi:10.1177/003776868303000403.
- Lijphart, A. (1968),
Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek, Amsterdam: J.H. de Bussy.
- Mejido, M.J. (2004),
 On the genesis and transformation of *Social Compass*, in: *Social Compass*, 51 (1), 23-44. doi: 101177/00377686040788.
- Schnabel, P. (1982),
Tussen stigma en charisma: nieuwe religieuze bewegingen en geestelijke volksgezondheid, Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Schreuder, O. (1962),
Kirche im Vorort: soziologische Erkundung einer Pfarrei, Freiburg [etc.]: Herder.

- Schreuder, O. (1970),
Trends in the sociology of religion in the Netherlands 1960-1969, in: *Sociologia Neerlandica*, 6 (2), 129-136.
- Schreuder, O. & L.B. Snippenburg (red.) (1990),
Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor, Baarn: Ambo.
- Sengers, E. (2011),
Aengenent en de 'roomsche sociologie', in: *Religie & Samenleving*, 6 (2), 195-220.
- Simons, E. & L. Winkeler (1987),
Het Verraad der Clercken. Intellectuelen en hun rol in de ontwikkelingen van het Nederlandse katholicisme na 1945, Baarn: Arbor.
- Singelenberg, R. (1989),
"It Separated the Wheat from the Chaff": The "1975" Prophecy and Its Impact among Dutch Jehovah's Witnesses, in: *Sociological Analysis*, 50 (1), 23-40.
- Staverman, R. (1954),
Buitenkerkelijkheid in Friesland, Assen: Van Gorcum [etc.].
- Thung, M.A. (red.) (1985),
Exploring the new religious consciousness. An investigation of religious change by a Dutch Working Group, Amsterdam: Free University Press.
- Thurlings, J.M.G. (1978),
De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme, Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Ultee, W. (2011),
De kerk, je werk en een aantal grafzerken, Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen.
- Ven, J.A. van der (1993),
Ecclesiologie in context, Kampen: Kok.
- Verrips, J. (1977),
En boven de polder de hemel. Een antropologische studie van een Nederlands dorp 1850-1971, Amsterdam.
- Voyé, L. & J. Billiet (red.) (1999),
Sociology and religions: an ambiguous relationship/Sociologie et religions: des relations ambiguës, Leuven: Leuven University Press.
- Vrijhof, P.H. (1970),
Bijdragen tot de sociologie van godsdienst en kerk, Meppel: Boom.
- Vugt, J.P.A. van (1981),
Godsdienst en kerk in Nederland, 1945-1980: een geannoteerde bibliografie van sociaal-wetenschappelijke en historische literatuur over de godsdienstige en kerkelijke ontwikkelingen in Nederland, Nijmegen/Baarn: Katholiek Documentatie Centrum/Ambo.

- Vugt, J.P.A. van & B.M.L.M. van Son (1988),
Nog eens: godsdienst en kerk in Nederland, 1945-1986: een geannoteerde bibliografie van sociaal-wetenschappelijke en historische literatuur, Hilversum: Gooi & Sticht.
- Wils, K. (1997),
De verleiding van de sociologie – Belgische en Nederlandse katholieken en het positivisme (1880-1914), in: *Trajecta*, 6 (2), 156-173.
- Winkeler, L. (2010),
Sociografie en pastoraal beleid 1946-1957: franciscanen en de opkomst van de godsdienstsociologie in Nederland, in: Gennip, J. van & M.A.T. Willemsen (red.), *Het geloof dat inzicht zoekt: religieuzen en de wetenschap*, Hilversum: Verloren, 178-192.
- Witteveen, T.A.M. (1984),
Overheid en nieuwe religieuze bewegingen, Staatsuitgeverij, 's-Gravenhage.
- Woldring, H.E.S. (1978),
Calvinisme en sociologie; Dooyeweerd en zijn school, in: Bovenkerk, F., H.J.M. Claessen, B. van Heerikhuizen, A.J.F. Köbben & N. Wilterdink (red.), *Toen en thans. De sociale wetenschappen in de jaren dertig en nu*, Baarn: Ambo, 157-167.
- Zeegers, G.H.L., G. Dekker & J. Peters (1967),
God in Nederland: een statistisch onderzoek naar godsdienst en kerkelijkheid in Nederland, Amsterdam: Van Ditmar.
- Zijderveld, A.C. (1971),
De abstracte samenleving. Een cultuurkritische analyse van onze tijd, Meppel: Boom.

Actualiteit en relevantie van de Nederlandse godsdienstsociologie

Erik Sengers¹ & Kees de Groot*

Summary

In a secular society, as is the Netherlands, the position of religions and religious organisations is a theme of controversial debates. Curiously enough, sociologists of religion do not play a prominent role in these debates. The question of this article is, what the contribution of contemporary Dutch sociology of religion is to science and society. The article starts with several characteristics of Dutch sociology of religion: it is connected with the emancipation of religious minorities, it was at the service of governmental planning (church buildings as well as social and welfare organizations), sociology of religion was located at theological faculties, thus it was mainly oriented at mainline Christianity and not at world religions, and finally sociology of religion is being replaced by more anthropological studies. The thesis of the article is that sociologists of religion stuck to these characteristics for too long, not being able to react to the changing religious context in time. The second part of the article focuses on the contemporary situation of sociology of religion. Starting with active emeriti, the paper discusses the academic departments, research institutes, and professional associations. The article concludes that sociology of religion remains relevant in research about the social-cultural consequences of secularisation and about the position of religion in hyper-diverse societies. To take that role, sociology of religion should become more sociological, focus on sociological methods and theories, and the social and political consequences and impact of religion.

Inleiding

Het is een merkwaardige paradox dat in een van de meest seculiere landen van Europa het onderwerp religie zo stevig op de publieke agenda blijft (Mikkers 2012). Religieus gelegitimeerd geweld en de persistentie van orthodoxe denkbeelden en praktijken zorgen ervoor dat de liberale en seculiere samenleving

* Erik Sengers is socioloog en theoloog en werkzaam als docent en onderzoeker op diverse instellingen voor hoger onderwijs en lid van de redactie van *Religie & Samenleving*. Kees de Groot is socioloog en theoloog. Hij is als universitair docent verbonden aan Tilburg University en lid van de redactie van *Religie & Samenleving*.

voortdurend wegen zoekt religie en religieuze organisaties beter te hanteren en te controleren. Nog merkwaardiger is dat de wetenschappelijke discipline die dit dient te bestuderen en te bevragen, de godsdienstsociologie, nauwelijks in deze publieke en beleidsmatige discussies betrokken is. De discussies worden gevoerd door juristen, arabisten, wiskundigen (die ‘big data’ analyseren), veiligheidsexperts, islamologen en theologen, maar niet door de mensen die van de bestudering van de plaats van religie in de samenleving hun expertise hebben gemaakt (bijvoorbeeld Dierickx 2015, 9). De Nederlandse godsdienstsociologie, zo veelbelovend begonnen zoals in De Groot en Sengers (2016) beschreven, heeft als discipline de bestudering van religie niet kunnen claimen zo luidde de conclusie van datzelfde artikel. Tekenend is dat in de internationale beroepsvereniging SISR-ISSR dat het van oorsprong Nederlandse *Social Compass* uitgeeft, momenteel geen Nederlandse vertegenwoordiger in het bestuur zit en de zetel gedeeld moet worden met België.

Wat is de bijdrage van de huidige godsdienstsociologie aan wetenschap en samenleving? Dat is de vraag die centraal staat in deze bijdrage. Het antwoord zal gegeven worden in drie stappen. Ten eerste wordt op basis van het historisch overzicht van De Groot en Sengers een aantal karakteristieken weergegeven van de Nederlandse godsdienstsociologie. Deze kenmerken zijn niet alleen bedoeld als samenvatting van dat artikel: de daaronder liggende these is dat de Nederlandse academici te lang aan deze karakteristieken hebben vastgehouden, en daardoor als discipline niet goed konden reageren op de nieuwe religieuze, maatschappelijke en politieke situatie. In het midden-gedeelte wordt de huidige stand van zaken van het sociaalwetenschappelijk onderzoek naar religie en godsdienst weergegeven. Aan de hand van de activiteiten van individuele en in vakgroepen verenigde wetenschappers, onderzoeksinstituten en beroepsverenigingen wordt een beeld geschetst van grote activiteit, maar tegelijkertijd wordt de conclusie bevestigd dat het sociaalwetenschappelijk onderzoek versplinterd is over een veelvoud van academische disciplines. In het laatste gedeelte worden de twee voorgaande thema's bij elkaar getrokken en gecontrasteerd, zodat in een paar zinnen een schets gegeven kan worden van godsdienstsociologie die door haar sociologische kwaliteiten weer relevantie kan winnen.

Karakteristieken

Een eerste kenmerk van de Nederlandse godsdienstsociologie is haar rol in de emancipatie van religieuze minderheden. In de negentiende eeuw waren

rooms-katholieken, joden en de afgescheiden protestanten in sociaal, economisch en politiek opzicht gemarginaliseerde groepen versus de liberaal-protestantse elite. Als reactie daarop werden sociologische data en methoden gebruikt om de eigen positie te onderzoeken en te verbeteren. Sociologie werd ook gebruikt om de sociale vraagstukken die tijdens de industrialisering ontstonden te analyseren en op te lossen – in eigen levensbeschouwelijke kring (voor katholieken zie Sengers 2011; voor protestanten zie De Hoop & Bornebroek 2010). Tenslotte werd de sociologie gebruikt om de samenleving te herkerstenen, dus als middel in de evangelisatie waarbij onderzocht werd wat de levensbeschouwelijke opvattingen van niet-gelovigen waren.

Een tweede kenmerk is de relatie van de godsdienstsociologie met de overheid (Gastelaars 1985). Sinds de negentiende eeuw had de overheid een interesse voor de maatschappelijke positie van de religieuze gemeenschappen met het oog op de nationale eenheid en veiligheid. Later was deze belangstelling verbonden met de verzuiling van verschillende vitale maatschappelijke domeinen en de band daarvan met de religieuze gemeenschappen. Na de Tweede Wereldoorlog was er een nieuwe belangstelling van de overheid met het oog op de opbouw van het verwoeste religieus patrimonium. De overheid steunde het herstel en de heropbouw, verdeeld naar de omvang van de religieuze gemeenschappen (Landheer 2004, 373-508). Ook werden de religieuze gemeenschappen na de Tweede Wereldoorlog opgeroepen om actie te ondernemen tegen de vermeende verwildering onder de jongeren (Vossen 1994). Na 1960 begon een proces van suburbanisatie en werden de kerken uitgenodigd om ook in de nieuwbouwwijken een plek in te nemen – omgekeerd zou de overheid sociologisch beleidsadvies inwinnen over de mogelijkheden van hergebruik van gebouwen die in tijden van secularisatie moesten worden afgestoten (Sengers 2015). Tenslotte heeft de overheid recent opnieuw belangstelling voor de godsdienstsociologie ontwikkeld met het oog op de sociale cohesie en de radicalisering van met name islamitische jongeren (De Graaf & Harinck 2012).

Een derde kenmerk is de verbinding met de theologische faculteiten (Dekker 1992; De Loor 1983). Er zijn algemene sociologen die belangrijke werken hebben geschreven op het gebied van de godsdienst. Maar zoals boven al werd geschetst, was de sociologische belangstelling in kerk en godsdienst vaak verbonden met de praktische vragen van de kerken en hun functioneren in de samenleving. Academische posities in de godsdienstsociologie waren daardoor vaak aan theologische faculteiten. Maar deze verbinding was, zo is gebleken, niet zonder risico: toen de secularisatie doorzette, kwamen er steeds minder studenten aan deze instellingen. Universiteiten schaften de

zelfstandige positie van de theologische faculteiten af en lieten ze fuseren met andere departementen. Op deze manier werd de godsdienstsociologie als een vakgebied binnen de theologie verplaatst naar andere instituten of geheel afgeschaft. De overgebleven studenten vertoonden over het algemeen meer belangstelling voor theologische geloofsvragen dan voor de sociologische.

Ten vierde valt op dat binnen het corpus van godsdienstsociologische publicaties het aantal studies van wereldgodsdiensten gering is. Dat het aantal sociologische publicaties op dat terrein weinig omvangrijk is, heeft te maken met de koloniale geschiedenis, waarbinnen zich twee academische lijnen van onderzoek ontwikkelden die niet met de godsdienstsociologie verbonden werden. De eerste heeft te maken met de studies voor de koloniale ambtenaren (Snouck Hurgronje als grondlegger van de islamologie). De tweede lijn heeft te maken met de context van missie en zending, zowel bij katholieken als protestanten (Gerardus van der Leeuw in Groningen). In beide perspectieven concentreerde de studie zich op rituelen en heilige teksten, zelfs nadat de vergelijkende godsdienstwetenschap zich had geëmancipeerd van de theologie. Pas na de komst van de gastarbeiders, en zeker na de aanslag op de Twin Towers in 2011, begon een nieuwe sociaalwetenschappelijke studie van de wereldgodsdiensten.

Een vijfde kenmerk is dat de sociologische studie wordt vervangen door de antropologische. In het algemeen bloeit de sociaalwetenschappelijke studie van religie en godsdienst (Beekers 2014). Veel sociale wetenschappers doen daar ook, met de nadruk op ook, naast hun andere thema's of als deel van een project onderzoek naar. Godsdienstsociologie als specialiteit is echter relatief onbeduidend. Het onderzoeksobject verschuift van christendom naar wereldgodsdiensten, nieuwe vormen van spiritualiteit en impliciete vormen van religiositeit. Dit is enerzijds een positieve ontwikkeling, terwijl aan de andere kant de verminderde belangstelling voor de op vele gebieden nog steeds invloedrijke christelijke kerken (financieel, cultureel, politiek) zorgen kan baren. Maar deze verandering naar de antropologische studies heeft ook negatieve kanten: de focus op individuele *case studies* hindert de veralgemenisering van conclusies en de interpretatie in een bredere sociaal-culturele context krijgt minder aandacht. Ook aan de relatie tussen religieuze participatie en andere vormen van maatschappelijke activiteiten en de relatie tussen religieuze organisaties en maatschappelijke instituties wordt minder aandacht geschonken. Hoe kan de godsdienstsociologie uit deze ontwikkeling komen?

Huidige situatie

Actieve emeriti

Het is om meerdere redenen gepast een overzicht van de huidige situatie te beginnen met de actieve emeriti binnen het vakgebied. Gerard Dekker is sinds de start lid van het onderzoeksteam God in Nederland, een onderzoek dat herhaald is in 1979, 1996, en 2006 (en in 2015 onder dezelfde naam door anderen). De voor het onderzoek gebruikte enquête is, onder invloed van de veranderde religieuze en godsdienstige werkelijkheid, steeds aangevuld met nieuwe vragen over levensbeschouwingen, religie in de publieke sfeer, en nieuwe spiritualiteit (Bernts, Dekker & De Hart 2007). Dekker is ook de auteur van een veel gebruikte Nederlandstalige introductie in de godsdienst-sociologie, die regelmatig herzien is en tegenwoordig met Stoffels wordt uitgegeven (Dekker & Stoffels 2011). Verder schreef hij verschillende werken van meer spirituele aard, over Dietrich Bonhoeffer en de positie van kerken in de samenleving (Dekker 2010, 2013).

Bert Laeyendecker werd met zijn publicaties over sociale bewegingen, sociale verandering, ongelijkheid en conflict een van de belangrijkste sociologen van de jaren zeventig en tachtig. Later schreef hij meer sociaal filosofische werken over moderniteit, religieuze bewegingen en conflict, charisma, religie en politiek en *civil religion*. In de jaren tachtig en negentig was hij betrokken bij bewegingen die streden voor vernieuwing binnen de katholieke kerk. Hij participeerde in het Multidisciplinair Centrum voor Kerk en Samenleving, door zijn echtgenote Mady Thung opgericht om de kwaliteit van de bijdrage van kerken aan het maatschappelijk debat te verhogen (Noordegraaf & Witte-Rang 2011). Recent publiceerde hij zijn magnum opus over maatschappijkritiek en sociale bewegingen in de westerse geschiedenis (Laeyendecker 2013).

Meerten ter Borg bleef publiceren over *implicit religion* in de medische wetenschap, economie, politiek en kunst. Hij was medecoördinator van een interdisciplinair project over religie en macht (Ter Borg & Van Henten 2010) en, als bijzonder hoogleraar non-institutionele religie, verbond hij zijn sociologische inzichten met het programma van de liberale protestanten en vrijzinnigen (Ter Borg 2010). Een van zijn veelbelovende studentes was de te vroeg gestorven Karen Pärna. Ze was UD aan de Universiteit Maastricht en promoveerde in Leiden op religieuze beelden van het internet en andere moderne technologie.

André Droogers ontwikkelde als hoogleraar culturele antropologie aan de VU een invloedrijk internationaal onderzoeksprogramma over de wereldwijde opkomst van de pinksterbewegingen (Droogers, Van der Laan & Van Laar

2006) en startte een innovatief onderzoeksproject naar levensbeschouwingen in Nederland (Droogers & Van Harskamp 2014). Ook publiceerde hij over fundamentele theoretische en methodologische onderwerpen in de studie van religie en religieuze bewegingen in de moderne samenleving. Een van zijn onderwerpen is religie-spel-macht: religie ontstaat als een manier om te spelen met de existentiële menselijke vragen, maar als bewegingen groeien is er behoefte aan organisatie en dus macht, wat leidt tot een ontoereikende manier waarop deze vragen worden behandeld. Zijn pleidooi om de speelse aspecten van religie te herontdekken heeft ook methodologische gevolgen voor de studie van religie: zijn methodologisch ludisme staat voor een benadering die de middenweg tussen reductionisme en religionisme kiest (Droogers 2006; 2010). Droogers nam als emeritus ook deel aan theologische debatten doordat hij met God 3.0 onderzocht hoe we zoiets als god in tijden van mondialisering kunnen voorstellen (Droogers 2013).

Tenslotte noemen wij Lammert Gosse Jansma en Durk Hak, twee zeer actieve onderzoekers, die vanaf de start in 2006 deelnemen in de redactie van het tijdschrift *Religie & Samenleving*. Jansma, voormalig directeur van de Fryske Akademy en specialist op het gebied van nieuwe religieuze bewegingen, promoveerde in 2010 een tweede maal op een uitgebreid veldwerkonderzoek naar een profetische beweging in Friesland (Jansma 2010). Hak werkte aan de theologische faculteit in Groningen, publiceerde onder andere over bekeringsen, en is momenteel verantwoordelijk voor de symposia van het tijdschrift *Religie & Samenleving*. Samen publiceerden Jansma en Hak (met Martijn de Koning) een boek over het belang van veldwerkonderzoek en de methode en ethiek daarvan. Het is een pleidooi voor slow research gebaseerd op langdurige participatie dat de druk om te publiceren mag weerstaan (Jansma, Hak & De Koning 2012).

Vakgroepen

Het is niet gemakkelijk om academische posities in de godsdienstsociologie te benoemen. Bijna iedere universiteit heeft wel een vakgroep waar religie wordt bestudeerd en onderwezen, met de bijbehorende onderzoeksgroepen, maar leeropdrachten in de godsdienstsociologie zijn zeldzaam. Aan de Rijksuniversiteit Groningen doet de faculteit theologie en religiewetenschappen onderzoek naar acculturatie en aanpassing van religies en naar de spanning tussen religie en cultuur in de traditie van Van der Leeuw (Hak 1994). Naast het onderzoek naar antieke en Aziatische religies waarin de faculteit sterk is, worden ook actuele religieuze fenomenen in het westen onderzocht. Hoogleraar religiewetenschappen Kocku von Stuckrad is specialist in esoterie.

Marjo Buitelaar is de specialist voor islam en onderwijst methoden en technieken van sociaalwetenschappelijk onderzoek. Godsdienstsociologie wordt behartigd door Kim Knibbe, een antropologe die promoveerde op volksreligiositeit in Limburg. Het onderzoek is geconcentreerd in het *Center for religious studies*; een maatschappelijk relevant initiatief is het *Center for religion, conflict and public domain*. Een leerstoel godsdienstsociologie mag in Groningen ontbreken, dit geldt niet voor de sociaalwetenschappelijke studie van godsdienst.

Het beëindigen van de ambtsopleiding van de Protestantse Kerk in Nederland aan de Universiteit Utrecht betekende het einde van een eeuwenlange traditie van theologisch onderzoek en debat in Utrecht. In plaats van de theologische faculteit kwam het onderzoeksinstituut voor filosofie en religiewetenschappen waar met name christendom en islam interdisciplinair worden bestudeerd in de interactie met postseculiere levensbeschouwingen en sociale systemen. Godsdienstsociologen zijn hier niet bij betrokken; de sociale wetenschappen zijn vertegenwoordigd door de antropologe Birgit Meyer die hoogleraar godsdienstwetenschappen is. Aan de faculteit sociale wetenschappen doet Frank van Tubergen onderzoek naar religieus gemengde huwelijken onder immigranten. Godsdienstsociologie als aparte specialiteit is afwezig.

Aan de vakgroep sociologie van de UvA is de belangstelling voor godsdienstsociologie traditioneel gering. De voormalige faculteit theologie, waar we het vak ook zouden kunnen verwachten, is gedegradeerd tot het departement religiestudies, als onderdeel van de faculteit geesteswetenschappen. De onderzoeksgroep *Religious dynamics and cultural diversity in Europe* kijkt naar de verandering van religieuze praktijken in heden en verleden. De groep kijkt met name naar uitwisseling en conflict tussen joden, christenen en moslims. De godsdienstsocioloog in deze onderzoeksgroep was tot 2016 Sipco Vellenga. Zijn huidig onderzoek gaat over de receptie van religieus conflict in de Nederlandse samenleving. Hoogleraar Wouter Hanegraaff onderzoekt westerse esoterie in heden en verleden.

Aan de Vrije Universiteit wordt de traditie van godsdienstsociologie zowel bij de faculteit theologie als aan de faculteit sociale wetenschappen voortgezet. *Het Amsterdam Center for the study of cultural and religious diversity* (bij de theologen) wil religieuze diversiteit begrijpen, en de interactie met de seculiere samenleving en de gevolgen daarvan voor politiek en samenleving bestuderen. Bijvoorbeeld het onderzoeksproject naar multiële religieuze bindingen heeft relevantie voor de godsdienstsociologie. Ook het *Amsterdam Center for the study of lived religion* is aan de theologische faculteit ondergebracht. Dit centrum combineert sociaalwetenschappelijk, ethisch en praktisch-theologisch onderzoek naar de godsdienstige praktijk van individuen en

naar geloofsgemeenschappen. Hijme Stoffels neemt deel als hoogleraar godsdienstsociologie, en David Bos als kerkhistoricus – die een sociologisch proefschrift schreef over de beroepsontwikkeling van hervormde predikanten. Aan de faculteit sociale wetenschappen doet de vakgroep antropologie onderzoek naar volksreligiositeit, islam in het westen, en religie in Latijns Amerika.

De Rijksuniversiteit Leiden herbergde de oudste theologische faculteit – tot 2014. Ook hier heeft het onderzoek naar godsdienst verandering ondergaan sinds het terugtrekken van de protestantse ambtsopleiding. Het onderzoek van de faculteit is geconcentreerd in het Leiden *University Center for the study of religion*. Markus Davidsen, die een proefschrift schreef over de geloofsgemeenschappen gebaseerd op Tolkiens *The Lord of the Rings* (Davidsen 2014), doceert godsdienstsociologie. Enig godsdienstsociologisch onderzoek wordt gedaan binnen de onderzoeksgroep *Religion and modernity*, dat onderzoeksprojecten kent over veranderingen binnen jodendom, christendom en islam in Europa en het Midden-Oosten, sociologisch en psychologisch onderzoek naar institutionele en niet-institutionele vormen van religie, en interactie tussen religieuze overtuigingen en wetenschap/techniek. De vakgroep sociologie was al eerder opgeheven, dus de basis voor godsdienstsociologie is zwak.

De Erasmusuniversiteit begon als economische hogeschool en had ook later weinig aandacht voor religie. Toch herbergde het tot voor kort een van de meest productieve en innovatieve onderzoeksgroepen in de godsdienstsociologie. Enkele van de meest getalenteerde cultuursociologen van het land werden aangenomen en zij begonnen onderzoek naar New Age spiritualiteit, spiritualiteit en samenleving, nieuw religieus bewustzijn, en levensbeschouwing en ethiek onder atheïsten. Bij deze groep hoorden Dick Houtman (nu in Leuven), Peter Achterberg (tegenwoordig in Tilburg), Stef Aupers (nu eveneens in Leuven) en Johan Roeland (nu aan de VU). Het is onzeker of het religieonderzoek doorgang vindt aan de Erasmusuniversiteit, maar gezien de naampatroon zou het toepasselijk zijn.

Een invloedrijke universiteit op het gebied van de godsdienstsociologie is de Universiteit Tilburg. Ook deze universiteit begon als economische hogeschool, voor katholieken, en ontwikkelde zich tot een brede universiteit gespecialiseerd in sociale, economische en geesteswetenschappen. De *European Values Study* wordt onder leiding van Loek Halman vanuit de *School for social and behavioral sciences* sinds de jaren zeventig uitgevoerd. Dit internationale en longitudinale onderzoeksprogramma is belangrijk voor het onderzoek naar religieuze voorstellingen, secularisatie, cultuur en ethiek (Halman, Luijckx & Van Zundert 2005). Ook cultuursociologen als Achterberg en Inge Sieben doen hier onderzoek naar religie. Binnen de vakgroep godsdienst-

wetenschappen van de faculteit Geesteswetenschappen wordt vanuit sociaal-wetenschappelijk perspectief onderzoek gedaan naar de interactie tussen moslims en christenen en naar individualisme en religie (Zondag 2013). Na 2015 wordt alleen het onderzoek naar (nieuwe) rituelen in de westerse cultuur en samenleving voortgezet.

De *Tilburg School of Catholic Theology* daarentegen heeft momenteel drie sociologen die deelnemen in een onderzoeksprogramma over nieuwe vormen van religie, met name binnen het katholicisme. Hoogleraar Staf Hellemans onderzoekt de positie van de katholieke kerk in de hoge moderniteit vanuit historisch-sociologisch perspectief. Monique van Dijk doet longitudinaal onderzoek naar jongeren en religie. Socioloog en theoloog Kees de Groot is docent praktische theologie en publiceert over religie op de grens van de seculiere wereld, zoals in de geestelijke gezondheidszorg en populaire cultuur. Het bestuur van de Universiteit Tilburg heeft recentelijk een initiatief gestart om de discussie over religie en waarden in het publieke domein te voeren, wat resulteerde in een groot onderzoeksproject naar 'De lage landen en het hogere' dat werd geleid door de cultuursocioloog Gabriël van den Brink (2012), hoogleraar bestuurskunde. In zijn herinterpretatie van enquêtes verwerpt hij de secularisatiethese en voorspelt hij een terugkeer van het heilige, alleen de oriëntatie daarvan verschuift: heil werd eerst verwacht van het religieuze, daarna van het sociale, en tegenwoordig van gezondheid; tegelijkertijd verschoof de context van het heil van het lokale, via het nationale naar het mondiale. Daardoor ontstond een gelaagd religieus landschap. Hij wil aantonen dat er meer idealisme is dan soms wordt gedacht.

In Nijmegen leed de faculteit theologie, ooit wereldwijd beroemd om invloedrijke theologen als Schoonenberg en Schillebeeckx, onder een sterke daling van het aantal studenten met als gevolg dat zij moest worden geïntegreerd in een faculteit filosofie, theologie en religiewetenschappen. De empirisch-theologische school wordt voortgezet onder de naam empirische en praktische godsdienstwetenschappen. Leerstoelhouder is Chris Hermans, Hans Schilderman is hoogleraar voor religie en zorg en Paul Vermeer is docent voor godsdienstpedagogiek, en samen publiceren ze regelmatig in sociaalwetenschappelijke tijdschriften. Andere docenten op deze faculteit onderzoeken de rol van islam, spiritualiteit, en begrafenisrituelen in de moderne samenleving. De onderzoekers aan de sociaalwetenschappelijke faculteit in Nijmegen dragen nog steeds bij aan de godsdienstsociologie, hoewel de leerstoel in dat vak niet is herbezet. Nan-Dirk de Graaf (nu in Oxford), Peer Scheepers en Manfred te Grotenhuis deden belangwekkend sociaal-wetenschappelijk religieonderzoek (Reitsma et al. 2012). Hoewel het huidige

Nijmegen Institute for Social and Cultural Research religie niet als apart onderzoeksthema heeft, blijft het hierover publiceren binnen het kader van de algemene empirische en theoretische sociologie.

De Protestantse Theologische Universiteit werkt samen met en is gevestigd in de VU en Groningen. Joep de Hart bekleedt hier een bijzondere leerstoel 'Nieuwe en vernieuwende vormen van christelijke gemeenschap in hun betekenis voor de Nederlandse samenleving', betaald door Kerk en Wereld. Dit doet hij naast zijn werk voor het SCP, waar hij deelnam aan onderzoeksprojecten over cultuur en religie in Nederland. Met zijn aanstekelijke manier van schrijven weet hij het brede publiek over religie en cultuur te bereiken. Samen met de godsdienstsocioloog Marten van der Meulen neemt hij deel in de onderzoeksgroep Geloofspraktijken in sociaal-culturele netwerken.

Kleine theologische academies en hogescholen hebben ook sociaalwetenschappelijk onderzoek en onderwijs. Teus van de Lagemaat verdedigde zijn proefschrift over modernisering binnen de Gereformeerde Bond en geeft les aan de Hogeschool Ede. Hans Jonker promoveerde aan de VU op de relatie tussen de gereformeerde kerken en de protestantse arbeiders, en was werkzaam aan de FONTYS Hogeschool, een katholieke ambtsopleiding. Pieter Boersema promoveerde eveneens aan de VU als godsdienstantropoloog en is hoogleraar religiestudies en missie aan de Evangelische Faculteit in Leuven. Aan de Hogeschool Windesheim in Zwolle onderzoekt André Mulder nieuwe religieuze beroepen en de rol van religie en spiritualiteit binnen professionele contexten als school, gezondheidszorg en jeugdzorg. Hier blijft godsdienstsociologie de emancipatie van religieuze minderheden begeleiden door binnen de opleiding van voorgangers aandacht te vragen voor geloof en kerk in de samenleving (Boersema & Paas 2011).

Onderzoeksinstituten

Tussen 2002 en 2012 financierde NWO het prestigieuze programma *Future of the religious past* (5,4 miljoen). Het doel van het programma was om de dynamiek in het religieuze veld in beeld te krijgen: wat is de rol van de oudere vormen van religie en welke nieuwe vormen komen op? Hoe vernieuwen godsdiensten zich met rituelen, objecten en locaties? En wat is het belang hiervan voor de moderne samenleving en mens? Dit alles werd zowel in Europa als in andere werelddelen onderzocht. Een samenvattend overzicht werd gepresenteerd door De Vries (2008). In 2013 was er een kleiner NWO-programma over de rol van religie in de huidige tijd (4 miljoen), in samenwerking met het Ministerie van Binnenlandse Zaken en FORUM. De onderzoeksvragen richtten zich op de maatschappelijke rol van religie: bevordert of hindert reli-

gie de integratie, waarom worden bepaalde religieuze uitingen getolereerd en andere niet, hoe zou de samenleving moeten omgaan met vraagstukken van religies? Er werden negen voorstellen gehonoreerd, waarvan vier van belang zijn voor de godsdienstsociologie: religieuze diversiteit en homoseksualiteit, meervoudige religieuze bindingen, religie van migranten en integratie, en joden en moslims in Londen en Amsterdam.

Het Kaski blijft trouw aan haar opdracht de statistiek van de rooms-katholieke kerk te publiceren en geeft daarnaast beleidsadviezen over nieuwe vormen van religie en kerk. Nadat de hervormde, gereformeerde en humanistische onderzoeksinstituten hun deuren sloten, heeft het Kaski haar werkterrein uitgebreid naar andere kerken en naar Vlaanderen. Onder de huidige directeur Ton Bernts is het Kaski geïntegreerd in het departement theologie en religiestudies van de Universiteit Nijmegen. Verder onderzoek naar kerkbetrokkenheid gebeurt door het CBS en het SCP, tegenwoordig in één instituut. Aangestoken door de nieuwe aandacht voor religie in het begin van de twintigste eeuw publiceerden ze een onderzoek naar de rol van religie voor opvattingen over *civil society*, sociaal vertrouwen, vrijwilligerswerk, gezondheid en dergelijke (Schmeets & Van der Bie 2009). Het SCP publiceerde met name in de jaren negentig hoogwaardig sociologisch onderzoek van Becker, De Hart en Dekker naar nieuwe religieuze bewegingen, veranderende opvattingen over religie, en kerklidmaatschap. Verder mag het onderzoek genoemd worden dat de WRR onder voorzitterschap van Wim van de Donk publiceerde naar religie in het publiek domein (Van de Donk et al. 2006), waarin essays zijn opgenomen over de rol van religie in bijvoorbeeld scholen en gezondheidszorg, maar ook onderzoeksresultaten van het Kaski over religieuze betrokkenheid en van MOTIVATION naar levensbeschouwing en levensstijlen.

Beroepsverenigingen

Vanwege juridische redenen kon de werkgroep godsdienstsociologie eind 2013 niet langer een werkgroep van de sociologische beroepsvereniging NSV zijn. Ze werd onder de naam Werkgezelschap Godsdienstsociologie en Antropologie een zelfstandige vereniging met ongeveer 60 leden, daaronder actieve en gepensioneerde, academische en professionele sociologen en antropologen van diverse confessionele of niet-confessionele achtergrond. Twee keer per jaar is er een ontmoeting waarbij actuele publicaties worden besproken. Sinds 2006 wordt er ook een publiekssymposium georganiseerd in samenwerking met de redactie van *Religie & Samenleving* en een lokale universiteit. Het tijdschrift is het enige sociaalwetenschappelijke tijdschrift over religie in het Nederlandse taalgebied en werd opgericht door Jansma en

Hak, de eerste is de redactiesecretaris. Ook bijdragen uit andere vakgebieden dan de sociologie, bijvoorbeeld filosofische of juridische artikelen over religie worden opgenomen, zodat een interdisciplinaire gedachtewisseling kan ontstaan die het maatschappelijk debat stimuleert en bijdraagt aan de praktijk van religieuze professionals.

Twee andere organisaties die relevant zijn voor het veld zijn het Werkverband Kerkelijk Opbouwwerk en het Nederlands Genootschap voor Godsdienstwetenschap. Het WKO combineert een praktisch-theologische belangstelling met aandacht voor sociaalwetenschappelijke methodes met als doel de praktijk van religieuze professionals te bevorderen. Deze oecumenische vereniging publiceert een eigen tijdschrift en organiseert scholing en training over kerkopbouw. Het NGG werd in 1947 opgericht door Van der Leeuw en verenigt ongeveer 100 antropologen, historici en andere onderzoekers. Het NGG speelde een belangrijke rol in de oprichting van de *International Association for the History of Religions*, maar de focus verschoof van de godsdienstgeschiedenis naar de interdisciplinaire studie van contemporaine vormen van godsdienst. Naast de jaarlijkse internationale conferenties is het NGG sterk in het stimuleren van jonge onderzoekers door het toekennen van prijzen en het organiseren van ontmoetingen met senior onderzoekers.

Conclusies

Net als in de voorgaande periodes, is de positie van de sociaalwetenschappelijke studie van religie ook in de jongste tijd sterk bepaald door veranderingen in de Nederlandse samenleving als geheel, en de rol van (georganiseerde) religie daarbinnen. Twee trends kunnen in de huidige situatie worden onderscheiden. Aan de ene kant ontstaan er vragen die verband houden met de grote veranderingen in het religieuze landschap. Wat zijn de culturele en politieke gevolgen van een afnemende betrokkenheid bij georganiseerde religiositeit en een toenemende betrokkenheid bij seculiere en spirituele wereldvisies? Onderzoek naar de integratie in de Nederlandse samenleving van immigranten en hun religie hoort hier ook bij. Een andere trend gaat over de uitdagingen die de toekomst van religie met zich mee brengt: hyperdiversiteit van religie, niet-institutionele religie, religieuze startups en de transformatie van de volkskerken. Hoe beïnvloedt de hoogmoderniteit de religiositeit en de organisatie daarvan? De interesse van politici en beleidsmakers voor deze

ontwikkelingen zorgt ervoor dat er aandacht en middelen voor sociaalwetenschappelijk onderzoek naar religie blijven.

Maar de aandacht voor godsdienstsociologie als specialiteit is niet vanzelfsprekend. Dit heeft er ook mee te maken dat de godsdienstsociologie als specialisme binnen de academie is verdwenen, eigenlijk is mee verdwenen in het kielzog van de theologische faculteiten waar ze zo sterk mee verbonden was. En dat heeft er weer mee te maken dat ze te lang heeft vastgehouden aan de kerksociologie, waardoor nieuwe ontwikkelingen in het religieuze veld zowel theoretisch als empirisch te laat werden opgepakt en sneller door bijvoorbeeld de antropologen werden gesignaleerd, die ook betere methodes hadden om die nieuwe vormen te bestuderen. Net als de algemene sociologie enkele jaren geleden, moet ook de godsdienstsociologie zich opnieuw uitvinden en haar sterktes beter presenteren: vergelijkende aanpak, grootschalig kwantitatief onderzoek in combinatie met fijnzinnige kwalitatieve methodes, wijzen op de wisselwerking tussen samenleving en religie, aandacht vragen voor de betekenis van diverse vormen van religieuze betrokkenheid voor de samenleving, en op deze manier bijdragen aan een relativering van de overspannen reacties van politici, media en beleidsmakers op de aanwezigheid van religie in het publieke domein. Deze sociologische aanpak onderscheidt de discipline van de huidige, meer antropologische sociaalwetenschappelijke aanpak en heeft tegelijkertijd een eigenheid en meerwaarde voor het academisch en maatschappelijk discours.

Noot

- 1 Dit artikel is een bewerking van de Nederlandse bijdrage aan een internationaal overzicht van nationale tradities in de godsdienstsociologie (De Groot & Sengers 2015). Hoewel de vrucht van gezamenlijke arbeid, is de eerste auteur vooral verantwoordelijk dit artikel. Meerten ter Borg, Gerard Dekker, Durk Hak en Jan Sloot leverden waardevol commentaar op een eerdere versie.

Literatuur

- Beekers, D. (2014),
 Pedagogies of piety: Comparing young observant Muslims and Christians in the Netherlands, in: *Culture and religion*, 15 (1), 72-99.
- Bernts, T., Dekker, G. & Hart, J. de (2007),
God in Nederland 1996-2006, Kampen: Ten Have/RKK.

- Boersema, P. & S. Paas (red.) (2011),
Onder spanning: Een veelzijdige kijk op veranderingen in kerk en samenleving, Utrecht: Kok.
- Borg, M.B. ter (2010),
Vrijzinnigen hebben de toekomst, Zoetermeer: Meinema.
- Borg, M.B. ter & J.W. van Henten (2010),
Powers: Religion as social and spiritual force, New York: Fordham University Press.
- Brink, G.J.M. van den (red.) (2012),
De Lage Landen en het hogere: De betekenis van geestelijke beginselen in het moderne bestaan, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Davidsen, M.A. (2014),
The spiritual Tolkien milieu: A study of fiction-based religion, Leiden: Proefschrift.
- Dekker, G. (1992),
 De ontwikkeling van de godsdienstsociologie in Nederland, in: *Mens en Maatschappij*, 67 (3), 296-310.
- Dekker, G. (2010),
Heeft de kerk zichzelf overleefd? Beschouwingen over de rol van de kerk in de moderne samenleving, Zoetermeer: Meinema.
- Dekker, G. (2013),
Dat Koninkrijk, verwachten we dat nog? Over de ontwikkeling van de samenleving en de houding van de kerken daartegenover, Zoetermeer: Meinema.
- Dekker, G. & H. Stoffels (2011),
Godsdienst en samenleving: Een introductie in de godsdienstsociologie, (9^e druk), Kampen: Kok.
- Dierickx, G. (2015),
Religie als sociale constructie: Een menswetenschappelijke rondleiding, Antwerpen/Apeldoorn: Garant.
- Donk, W. van de et. al. (red.) (2006),
Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Droogers, A. (2006),
 The third bank of the river: Play, methodological ludism and the definition of religion, in: Harskamp, A. van et al. (red.), *Playful religion*, Delft: Eburon, 75-96.
- Droogers, A. (2010),
Zingeving als spel: Over religie, macht en speelse spiritualiteit, Almere: Parthenon.
- Droogers, A. (2013),
God 3.0: Voorbij godsdienst en atheïsme, Almere: Parthenon.

- Droogers, A. & A. van Harskamp (red.) (2014),
Methods for the study of religious change: from religious studies to worldviews studies,
Sheffield: Equinox.
- Droogers, A., C. van der Laan & W. van Laar (red.) (2006),
Fruitful in this land: Pluralism, dialogue and healing in migrant Pentecostalism,
Zoetermeer: Boekencentrum.
- Gastelaars, M. (1985),
Een geregeld leven: Sociologie en sociale politiek in Nederland 1925-1985, Amsterdam:
SUA.
- Graaf, B. de & G. Harinck (2012),
Een probleem van orde: Religie op de nationale veiligheidsagenda, drie voorbeelden
van 1813 tot heden, in: *Religie & Samenleving*, 7 (2), 141-165.
- Groot, K. de & E. Sengers (2016),
Wat telt als godsdienstsociologie? De last van een rijk verleden, in: *Religie & Samen-
leving*, 11 (3), 293-316.
- Hak, D.H. (1994),
*Stagnatie in de Nederlandse godsdienstwetenschap: De bijdrage van Gerardus van der
Leeuw, Fokke Sierksma en Theo P. van Baaren aan de godsdienstwetenschap*, Amsterdam:
Thesis publishers.
- Halman, L., R. Luijkx & M. van Zundert (2005),
Atlas of European Values. Leiden: Brill.
- Hoop, L. de & A. Bornebroek (2010),
De rode dominee A.S. Talma, Amsterdam: Boom.
- Jansma, L.G. (2010),
Engelen in Oudehorne: Een nieuwe profetische beweging in het lokaal postmoderne, Delft:
Eburon.
- Jansma, L.G., D. Hak & M. de Koning (red.) (2012),
*Ervaren en ervaren worden: opstellen over langdurig sociaalwetenschappelijk veld-
onderzoek*, Delft: Eburon.
- Landheer, H. (2004),
*Kerkbouw op krediet: De financiering van de kerkbouw in het Aartsbischopendom Holland
en Zeeland en de bisdommen Haarlem en Rotterdam gedurende de periode 1795-1965*,
Amsterdam: Aksant.
- Laeyendecker, B. (2013),
Kritische stemmen: Maatschappijkritiek van oudheid tot heden, Budel: Damon.

- Loor, H.D. de (1983),
The sociology of religion and the Dutch churches since World War II, in: *Social Compass*, 30 (4), 425-439.
- Mikkers, T. (2012),
Religiestress: Hoe je te bevrijden van deze eigentijdse kwelgeest, Zoetermeer: Meinema.
- Noordegraaf, H. & G. Witte-Rang (2011),
In de wereld werkzaam zijn: Anders denken over het kerkelijk optreden door het MCKS 1981-1998, Vught: Skandalon.
- Reitsma, J. et al. (2012),
The social significance of religion in the enlarged Europe: Secularization, individualization and pluralization, Farnham: Ashgate.
- Schmeets, H. & R. van der Bie (red.) (2009),
Religie aan het begin van de 21^e eeuw, Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Sengers, E. (2011),
Aengenen en de roomsche sociologie, in: *Religie & Samenleving*, 6 (2), 195-220.
- Sengers, E. (2015),
Kirche, Kommerz, Kommune: Eine soziologische Bestandsaufnahme von Kirchenumnutzungen aus niederländischer Perspektive, in: Gerhards, A. & K. de Wildt (red.), *Der Sakrale Ort im Wandel*, Würzburg: Ergon Verlag, 79-92.
- Vossen, H.S.M. (1994),
Mater Amabilis en Pater Fortis onder vuur: Van katholieke levensscholen naar vormingswerk 1947-1974, Amsterdam: proefschrift.
- Vries, H. de (red.) (2008),
Religion: Beyond a concept, New York: Fordham University Press.
- Zondag, H.J. (2013),
Expressive individualism and religion in the Netherlands, in: *Social Compass*, 60 (1), 41-58.

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* voortgeschreden. 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 *Wahlverwandtschaft* 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 à 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 & Lvasseur 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 eindtijdprofetieën 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 discourse 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. Levasseur (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.

Boekbesprekingen

Hellemans, Staf & Peter Jonkers (red.) (2015), *A Catholic Minority Church in a World of Seekers*, Washington DC, (The Council for Research in Values and Philosophy), pp. 297, ISBN 9781565183088, \$ 17,50.

Kerk en religie zijn niet langer wat zij ooit waren. Het is de laatste decennia veelvuldig naar voren gebracht. In 1990 publiceerden de godsdienstsociologen O. Schreuder en L. van Snippenburg een bundel onder de titel *Religie in Nederland. De vergeten factor*. Daarin werd vastgesteld dat Nederland dan wel een seculier land geworden was, maar dat godsdienst nog altijd een voorname rol speelde. De uitspraak dat ‘*een moderne maatschappij, dus ook de Nederlandse (...) fundamenteel geseculariseerd*’ zou zijn, behoefde volgens de redacteuren dan ook ‘*nuancing en differentiatie*’. Wat de toestand wel complex maakte, was dat tegelijkertijd werd vastgesteld dat de ‘traditionele kerken’ inmiddels waren leeggelopen, en hun maatschappelijke betekenis danig was verminderd. Nederland, zo leek het, was aan het einde van de jaren tachtig een moderne samenleving waarin religie een wezenlijke rol vervulde maar waarin het belang van de traditionele kerken was afgenomen.

In *A Catholic Minority Church in a World of Seekers*, redactie Staf Hellemans en Peter Jonkers, wordt de rol van religie in de ‘post-christelijke’ wereld – een wereld waarin de christelijke kerken niet langer de centrale rol vervullen zoals zij die tot grofweg de jaren 1960 hadden – en vooral van de rooms-katholieke kerk besproken. Dit levert een op zichzelf interessante bundel op waarin verschillende wetenschappers vanuit elk hun eigen achtergrond de problematiek analyseren.

Na de opening door Hellemans en Jonkers wil Loek Halman in een wat beschrijvend artikel een aantal Europese religieuze patronen ontwaren. Hij stelt vast dat het beeld van Europa als een seculier continent aan herziening toe is. Ja, er zijn regio’s die betrekkelijk stevig ontkerkelijk zijn, maar de meerderheid van de Europese burgers beschouwt zichzelf nog altijd als religieus. De volgende artikelen, van Joep de Hart en Paul Dekker over ‘zwevende gelovigen’ in Nederland en van Kees de Groot en Jos Pieper over ‘spirituele centra in Nederland’ geven een aardige inkijk in de stand van het sociologisch onderzoek naar religie in Nederland. Aan Hellemans vervolgens de taak het empirisch blok af te sluiten en als het ware een brug te slaan naar de meer filosofisch en theologisch geïnspireerde beschouwingen. Zijn analyse van de mogelijke positie van de katholieke kerk in de moderne wereld blinkt niet uit in helderheid, het onderscheid tussen empirie, analyse en wensdroom is niet altijd even duidelijk en de verbinding met de eerdere, vooral beschrijvende artikelen blijft vaag. Daarmee is de brug tussen empirie en theorie nogal wankel, wat maakt dat de vier artikelen die volgen wat al te veel op zichzelf staan.

Wel zijn het stuk voor stuk leesbare verhandelingen. Eruit springt de bijdrage van de in Leuven werkzame Nederlandse theoloog Stephan van Erp. In een polemisch getoonzette

beschouwing maakt deze gehakt van de gedachte dat veel moderne spiritualiteit in essentie van dezelfde betekenis en waarde is als religie in de meer traditionele, christelijke zin van het woord. Het vrolijk in elkaar knutselen van een hoogst individuele levensbeschouwing waarbij vrijelijk gekozen kan worden uit het beschikbare religieuze gamma lijkt Van Erp geen ‘religie’ te willen noemen. Ik zeg nadrukkelijk ‘lijkt’, want van echt debat met de in de eerste helft van het boek naar voren gebrachte sociologische inzichten is ook hier geen sprake. Door meer expliciet te reageren op de door in het bijzonder De Hart en Dekker naar voren gebrachte inzichten had Van Erp zijn speels geformuleerde kritiek op het door veel sociologen gehanteerde inclusieve religiebegrip wat meer scherpte kunnen geven.

Zo verwordt de potentiële kracht van het in een bundel bijeen brengen van auteurs die vanuit verschillende disciplines naar hetzelfde vraagstuk kijken al lezende tot een zwakte. Het is uiteraard verstandig een complex vraagstuk als religie in de moderne samenleving vanuit verschillende perspectieven te analyseren. Maar dan is het wel handig wanneer die verschillende analyses elkaar ook bevragen. Nu is het nog te veel los zand. Het is de redacteurs niet gelukt in hun inleidende beschouwing dit euvel te verhelpen. Een slotbeschouwing, waarin een aantal lijnen of discussiepunten bijeen gebracht hadden kunnen worden, ontbreekt.

Daar komt nog bij dat de verschillende beschouwingen weinig precies omgaan met een ingewikkeld begrip als ‘religie’. Van Erp stelt de vraag in hoeverre begrippen als kerk, godsdienst en religie niet al te zeer worden opgerekt wanneer allerlei vormen van moderne spiritualiteit erdoor gevangen worden. Die vraag lijkt me zeer terecht, maar nog wat eenzijdig. Met name de sociologisch geschoolde auteurs lijken er vanuit te gaan dat religie, kerk en godsdienst voor de jaren 1960 onveranderlijke categorieën waren en over hun betekenis vrijwel geen discussie bestond. Daardoor wordt het dynamische en diverse heden wat al te gemakkelijk afgezet tegen het statische verleden terwijl tegelijkertijd heden en verleden met dezelfde analytische categorieën behandeld worden. Dat is vragen om onduidelijkheid, die dan ook niet uitblijft.

Voor een beter begrip van het voorliggende vraagstuk zijn mijns inziens nu twee dingen nodig. In de eerste plaats zou het goed zijn geen onderzoek te doen naar de maatschappelijke en publieke rol van religie slechts aan de hand van enquêteresultaten onder individuen. In veel sociologisch onderzoek – en deze bundel is helaas geen uitzondering – wordt ermee volstaan respondenten te vragen of zij religie dan wel kerken belangrijke maatschappelijke instituties vinden. Het aantal instemmende antwoorden zegt vervolgens iets over de maatschappelijke positie van religie en kerk. De betekenis die mensen geven aan de complexe begrippen uit de vraagstelling kan echter in hoge mate verschillen en wordt sterk beïnvloed door de maatschappelijke positie en het persoonlijke levensverhaal van de respondenten. In de tweede plaats is het wenselijk de blik wat verder terug in de tijd te

richten en de religieuze revolutie van de jaren zestig (de term is van de Britse kerkhistoricus Hugh McLeod) niet te beschouwen als een startpunt van analyse. Dat zou hetzelfde zijn als een beschouwing over de Franse Revolutie aan te vangen met de bestorming van de Bastille. Op die manier wordt er nogal wat gemist.

Wanneer het onderzoek naar de rol van religie en kerk in de moderne wereld echt verder wil komen is vooral historiserend onderzoek nodig naar de begrippen die het debat hierover bepalen: religie, kerk, godsdienst, secularisatie. Alleen wanneer we leren begrijpen hoe deze begrippen sinds 1800 steeds weer van inhoud en betekenis veranderen kunnen we iets meer zeggen over de religieuze transformaties die zich sindsdien hebben voorgedaan.

Maarten van den Bos
(Banningvereniging)

Bernts, Ton & Joantine Berghuijs (2016), *God in Nederland 1966-2015*, (Met medewerking van Christien van der Heiden en Joris Kregting), Utrecht: Uitgeverij Ten Have, pp. 224, ISBN 9789025905248, € 17,50.

God in Nederland is 50 geworden. Het tijdschrift *Margriet* (De Geïllustreerde Pers nv) zal niet hebben kunnen bevroeden dat zijn initiatief zo'n lang leven beschoren zou zijn. Nu, vijftig jaar later, is een vijfde rapport verschenen over God in Nederland en wordt niet alleen het religieuze landschap van Nederland anno 2015 duidelijk in beeld gebracht, maar ook hoe en wat er allemaal veranderd is in dat landschap. En dat is veel, heel veel.

Ook voor de meeste leken zal dat niet een verrassende conclusie zijn. Toch heeft geloof nog niet afgedaan, maar het is niet langer het christelijke of wellicht beter het kerkelijke geloof dat domineert, maar het agnosticisme (p. 65) of het 'geloof dat er meer is tussen hemel en aarde' (p. 183). Veel Nederlanders zijn zoekenden op een religieuze en spirituele markt die grenzeloos lijkt te zijn. De onderzoekers constateren een toenemende aanhang van wat ze omschrijven als horizontale transcendentie. Denk daarbij aan de civil religion die in Nederland onder meer tot uiting lijkt te komen in de vorm van gevoelens van verbondenheid die vooral spelen bij 'sportwedstrijden, herdenkingen en gebeurtenissen rond het koninklijk huis' (p. 183).

In het inleidende hoofdstuk wordt duidelijk gemaakt waarom er geen aandacht wordt geschonken aan de niet-christelijke religies in Nederland. Inderdaad, religies als islam, hindoeïsme en boeddhisme kunnen niet als reactie op, of alternatief voor, het christendom worden beschouwd. Immers, de reactie of het alternatief blijkt voor de meeste Nederlanders seculariteit, onkerkelijkheid en zichzelf niet (langer) zien als gelovig en/of spiritueel te zijn. Maar omdat de aanhang van bijvoorbeeld de islam natuurlijk wel groeiende is in

Nederland is het jammer, maar wel begrijpelijk, dat deze niet-christelijke religies buiten beschouwing worden gelaten.

Deel één heet, heel toepasselijk, 'het wijkend christendom' en toont overduidelijk hoe secularisatie zich in Nederland manifesteert. De vitaliteit van de kerken is sterk vermindert, de positie van religie en de kerken is erg verzwakt en de uitingen van christelijk geloof worden steeds minder gedeeld.

Het tweede deel heeft als overkoepelende titel 'zingeving zonder grenzen' omdat, zoals de onderzoekers constateren, geloof, spiritualiteit en zingeving niet langer begrensd zijn door kerkmuren. Ook buiten die muren blijken mensen gelovig en spiritueel, maar belangrijker nog, elementen uit verschillende religies blijken te worden gecombineerd en mensen blijken zeer uiteenlopende geloofsopvattingen te hebben, variërend van het traditionele godsgeloof tot het geloof in de menselijke ratio, 'en alles daartussenin' (p. 93). De trends voor wat betreft deze zogenaamde 'nieuwe spiritualiteit' beperken zich noodgedwongen tot de laatste negen jaren, want pas vanaf de vierde editie van *God in Nederland* wordt er aandacht aan besteed. Het is jammer, maar begrijpelijk, dat er niet langere trends kunnen worden weergegeven, want wie weet bestond er ook al in 1966 aandacht voor de nieuwe, andere vormen van religiositeit naast de traditionele. We zullen het niet weten, en dus ook niet of ze recent zijn opgekomen, want er is nooit naar gevraagd.

Het boek wordt opgeluisterd met interviews met onder meer de pas benoemde bisschop van 's-Hertogenbosch, die ten tijde van het interview nog bisschop van Noord-Nederland was. Het is interessant te zien dat hij de ontwikkelingen in de toenemende weerstand tegen de kerk interpreteert als een metafysische crisis (p. 34) en niet zozeer als een institutionele crisis, terwijl er toch meer tekenen zijn die wijzen op het laatste. Zeker als, zoals de auteurs van het boek doen, individualisering als motor van de ontwikkelingen wordt gezien, kan mijns inziens toch niet anders dan worden geconstateerd dat het de kerken zijn die hebben afgedaan en niet het geloof 'an sich'. De traditionele kerken zijn overigens niet de enige instanties die daarmee te maken krijgen. Alle traditionele, hiërarchische, autoritaire instituties hebben hiermee te kampen. In de moderne geïndividualiseerde samenleving maken mensen zelf wel uit wat ze willen doen en laten en laten ze zich niet zonder meer de wet voorschrijven. De politicoloog Ronald Inglehart maakte al in 1997 aannemelijk dat modernisering in een nieuwe fase terecht komt, een fase die hij met postmodernisering aanduidt en die gekenmerkt wordt door een zogenaamde 'anti-authority mood' die niet alleen het vertrouwen in de kerken aantast maar, breder, alle autoritaire instituten betreft.

God in Nederland pretendeert een beschrijving te geven van de religieuze toestand van Nederland en het traject dat tot die toestand heeft geleid. Daarin slagen de auteurs met vlag en wimpel, maar net als de vorige edities van *God in Nederland* roepen de resultaten vele vragen op die onbeantwoord (moeten) blijven. Het gaat dan vooral om de vraag: waarom zijn de ontwikkelingen gegaan zoals ze zijn gegaan? Individualisering aanwijzen

als verklaring ligt wellicht erg voor de hand, maar geeft nog niet aan hoe een en ander werkt. Er is dus nog veel werk te doen en dat blijft niet bij de conclusie dat ‘religiewetenschap voor een grote uitdaging staat om de ontwikkelingen goed te blijven volgen’ (p. 186). Religiewetenschappers zullen meer moeten doen, want we willen begrijpen waarom de ontwikkelingen gaan zoals ze gaan. Dat is de uitdaging!

Loek Halman
(Tilburg)

Literatuur

Inglehart, Ronald (1997),

Modernization and postmodernization, Princeton: Princeton University Press.

Lima, Luís Filipe Silvério & Anna Paula Torres Megiani (eds.) (2016), *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden/Boston: Brill, pp. 253, ISBN 9789004310773, €104,00.

Sebastiaan I van Portugal stierf in 1578 in de slag bij Ksar el Kebir in Noord-Marokko. Zijn dood werd echter betwijfeld en rondom hem werd een legende gesponnen: hij werd voorgesteld als een rechtvaardige koning, een verlosser, die zou terugkeren en met hem zou een gouden tijdperk voor Portugal aanbreken. Dit eschatologische denken, het sebastianisme, heeft sindsdien een belangrijke rol gespeeld in de politiek en de (volks)cultuur van Portugal. Na de dood van Sebastiaan poogde zijn neef, prins Antonio van Crato, de troon van Portugal te veroveren, maar hij werd door Filips II van Spanje verjaagd. Ook rond Antonio werden mythes van zijn terugkeer onderdeel van de volkscultuur. Het sebastianisme (met daarbij het antonisme) staat echter niet op zichzelf, de verwachting van de terugkeer van een ‘verborgen koning’ die alles recht zal zetten – het encubertismo – had op het Iberisch schiereiland al een langere traditie. Die traditie putte onder andere uit het gedachtegoed van Joachim van Fiore, die een aanstaand rijk van de Heilige Geest voorspelde, geregeerd door de keizer van het Heilige Roomse Rijk en een engel-paus en uit de bijbelboeken Daniël en de Openbaring van Johannes waar gesproken wordt over het rechtvaardige rijk dat zal ontstaan nadat de aardse regeringen door goddelijk ingrijpen zijn vernietigd.

Dat het messianistische en millenaristische denken in het katholieke Spanje en Portugal en in Iberisch Amerika in de vroegmoderne tijd – maar ook wel daarna – een prominente rol speelde, is vrijwel onbekend in de Angelsaksische wetenschappelijke wereld. Om in dat hiaat te voorzien werd in 2012 een Engelstalig congres gehouden waar dat thema aan de orde kwam. Tien bijdragen aan dat congres vormen de inhoud van het hier besproken boek.

Het werk is verdeeld in drie delen, het eerste deel heeft betrekking op de receptie van het christendom in de recentelijk veroverde Zuid-Amerikaanse gebieden. Dos Santos laat zien hoe in Midden-Amerika en Peru allerlei vormen van syncretisme ontstonden. De Indiaanse volkeren (Nahua's, Maya's, Inca's) poogden de christelijke geschiedopvatting en kosmologie in te passen in hun eigen wereldbeschouwing. Sommige volken namen het christendom over, andere werden naarmate de tijd verstreek steeds negatiever over de buitenlandse overheersers: zij waren afkomstig uit de onderwereld en zouden snel daar weer heen gaan, waarna een rechtvaardig rijk zou uitbreken. Pastore maakt duidelijk dat de ontdekking van Amerika door de missionarissen (jezuïeten) in de zestiende eeuw geïnterpreteerd werd als een teken van de eindtijd, omdat nu het evangelie verkondigd werd 'aan alle volkeren' (Matt. 24). Hun prediking gaf aanleiding in Peru tot eindtijdgedachten: sommigen meenden dat het tijdperk van de Geest (gebaseerd op Joachim van Fiore) aanstaande was. In Lima werd een kind geboren dat gezien werd als een nieuwe Johannes de dooper en Elia, die Peru zou bevrijden. In het noordoosten van Brazilië, de sertao, komen in de 19de en 20ste eeuw veel chiliastische groepen voor. Pompa geeft aan dat de oorsprong van deze groeperingen moet worden gezocht bij de boetepredikers (jezuïeten en kapucijners). Zonde moet geboet worden anders komt er geen regen of te veel regen en dan vergaat de wereld. Dus boete doen wendt die ondergang af.

Over profeten en waarzeggers die millenaristische opvattingen koesteren gaat het tweede deel. Lopes Veiga bespreekt de opvattingen van Juan Serrada, zeventiende eeuw, die meende dat het bidden van de vijfkleurige rozenkrans kon vrijwaren van tegenspoed en ook het aanbreken van de Apocalyps kon vertragen. Hadden de Spaanse soldaten de rozenkrans gebeden dan zouden zij de slag bij Tortosa (1642) niet hebben verloren. Spanje kan zich weer oprichten wanneer de vijfkleuren rozenkrans wordt gebeden; niet alleen door het volk maar ook door de overheid, en de koning zelf. Hermann behandelt twee profetessen die eind 16de eeuw aangaven dat prins Antonio terug zou keren, mogelijk geholpen door de Engelsen die kort daarvoor de Armada hadden verslagen. Verhoord door de inquisitie herriepen zij alles. Cooper Emerson vertelt de geschiedenis van de profeet en genezer Domingos de Madre de Deus. Deze profeet voorspelde een nieuwe grote toekomst voor Portugal, dat in 1640 onder João IV (uit het huis van Braganza) zich onafhankelijk had verklaard van Spanje. Onder leiding van de messias-koning zal Portugal heerser der zeeën worden, van Europa en daarna van de wereld. Het moet een rijk van rechtvaardigheid worden. Gehoord door de inquisitie herroept hij gedeeltelijk en geeft hij aan dat zijn geneeskunst gebaseerd was op duivelse influisteringen.

Drie sebastianisten staan centraal in het derde deel. Moreno-Carvalho bespreekt het gedachtegoed van de nieuwe christen (bekeerde jood) Jacob Rosales (zeventiende eeuw). Hij voorspelt de komst van een christelijke koning die Portugal weer groot zal maken. Hoewel hij in dienst stond van de Spaanse koning, was hij toch sebastianist. Hij voorzag namelijk een unificatie van de beide rijken onder het huis van Braganza. De sebastianist

D. João de Castro baseerde (begin zeventiende eeuw) zich op Joachim van Fiore aangaande zijn verwachtingen van een door een Portugese vorst te stichten rechtvaardig rijk en dat geldt ook voor Antoni Vieiri (later zeventiende eeuw). De laatste meende dat João IV, onder wie Portugal weer onafhankelijk werd van Spanje, de verwachte eindtijdkoning zou zijn, maar na diens dood troostte hij de koningin met de voorspelling dat er een nieuwe koning zou opstaan, die de Turken (de Antichrist) zou verslaan en het eindrijk zou vestigen. Dat kon alleen door Portugal de door God, als sinds zijn ontstaan in de 12de eeuw, uitverkoren natie gebeuren.

Visions, Prophecies and Divinations is een interessant maar ook een merkwaardig boek. Interessant omdat er inderdaad weinig bekend is over het messianisme in de Iberische landen in de vroegmoderne tijd. Opvallend en merkwaardig is echter dat op hun beurt de schrijvers onbekend zijn met de geschiedenis van het denken over de verborgen vorst in andere delen van Europa. Verwijzingen naar de slapende keizer Frederik Barbarossa ontbreken en ook vergelijkbare verwachtingen in Oost-Europa (bijvoorbeeld de Russische pseudo Dimitri I, II, III en Jemeljan Poegatsjov, die zich uitgaf voor gestorven tsaar Peter III) worden nergens ook maar aangestipt. Wat verder opvalt, is dat de artikelen vaak niet meer zijn dan de weergave van de opvattingen van afzonderlijke denkers over de eindtijd, waarbij de veronderstelling wordt uitgesproken dat dergelijke ideeën aansloten bij wensen en verwachtingen in bepaalde lagen van de toenmalige samenleving. Daar blijft het echter bij. De vraag in welke kringen dat gedachtegoed vooral opgeld deed en met welke consequenties, komt niet aan de orde. En ook de vraag waarom er zich geen concrete chiliastische bewegingen hebben voorgedaan in de vroegmoderne tijd, wordt niet gesteld. Kwam dat doordat de sebastianistische denkers alles van de gezagdragers (koning, keizer en paus) verwachtten of heeft het te maken met de efficiënte controle van religieuze deviantie door de kerk (en de staat) in het leven van alledag en via de inquisitie? Ondanks mijn bezwaren is het oordeel over dit werk positief: het voorziet een Engelstalig wetenschappelijk publiek van relevante informatie en levert daarmee een bijdrage aan het wetenschappelijke debat.

Lammert Gosse Jansma
(Veenwouden)

Dierickx, Guido (2015), *Religie als sociale constructie: Een menswetenschappelijke rondleiding*, Apeldoorn: Garant Uitgevers, pp. 412, ISBN 9789044133103, € 36,90.

Nederlandstalige inleidingen in de godsdienstsociologie zijn dun gezaaid. Behalve het standaardwerk van Dekker en Stoffels zijn er geen concurrerende publicaties. Heeft het te maken met de kwijnende positie van het vak in de Nederlandse academische wereld? De publicatie van Dierickx (een bewerking van een eerder werk met een andere titel)

verdient daarom alleen al positieve waardering. Van oorsprong politicoloog, doceerde deze momenteel emeritus hoogleraar van de Universiteit Antwerpen de laatste jaren ook godsdienstsociologie – zoals uit de achterflap valt op te maken. Het boek is dus een bewerking van de colleges die hij gegeven heeft, wat ook duidelijk te zien is: met de ruime regelafstand kenmerkt het zich als studieboek, en de taal is eenvoudig met veel voorbeelden en mooie zinswendingen. Het is alsof de docent tot ons spreekt, af en toe met een charmante Vlaamse tongval.

Tegelijkertijd staat er iets niet op de achterflap, wat voor het besef van de tekst wel van belang is. De auteur is namelijk theoloog, priester en jezuïet. Nu hoeven dit op zich geen kenmerken te zijn die een bezwaar vormen voor een goede inleiding in de godsdienstsociologie. Maar het verklaart wel de ruime historische, filosofische en culturele uitstapjes die de auteur zich veroorlooft. Ook schrikt hij er niet voor terug om af en toe vanuit katholiek-theologisch perspectief naar de godsdienstsociologie en religieuze fenomenen te kijken. Dit standpunt verklaart ook waarom hij veel voorbeelden uit de bijbelse en kerkgeschiedenis te berde brengt, en met name de katholieke kerk als voorbeeld neemt. Misschien verklaart dit standpunt ook waarom er welgeteld maar één tabel in het boek is opgenomen. In een flink aantal opzichten werkt deze, laten we zeggen cultuurfilosofische benadering van de godsdienstsociologie verfrissend, maar dit persoonlijke vertrekpunt had gerust genoemd kunnen worden.

Dierickx houdt in zijn werk consequent vast aan zijn uitgangspunt, dat hij religie als een sociale constructie beschouwt voorzover zij gepaard gaat met de vorming van gemeenschap en cultuur. Een zuiver uitgangspunt voor een sociaal wetenschapper, want zo behoudt hij de autonomie van theologische en filosofische uitspraken over religie. Ook in maatschappelijk opzicht vindt hij dit relevant, wanneer hij vaststelt dat de huidige debatten over religie gaan over de sociale constructie die religieuze beleving ondersteunt of verzwakt en niet over de kern, namelijk de religieuze beleving. Hij gaat dus uit van een eigen religieuze kern, bestudeert als sociaal wetenschapper de sociale constructie daarvan en het debat erover. Op dit uitgangspunt bouwt hij de structuur van zijn boek. In het eerste deel behandelt hij religie als een levensbeschouwing, als denkbeelden en waarden die worden samengevat in een systeem. In het tweede deel spreekt hij over religie in een gemeenschap, met daarin thema's als individualisering en organisatie. In het derde deel bespreekt hij religie en de invloed op de samenleving.

Elke inleiding dient enige standaardliteratuur, theorieën en definities te bespreken, daarom zal ik me beperken tot enkele typische accenten van Dierickx. Ten eerste is het verfrissend dat hij het onderzoeksobject in een sociologisch kader zet en aangeeft wat hij er sociologisch aan vindt, iets wat bij menig inleiding ontbreekt. Sociologie ziet hij als de studie van het menselijk, dialectisch handelen en dus empirisch. Het is voor hem een vergelijkende wetenschap die zoekt naar patronen in het menselijk gedrag. Hij ziet de sociologie tenslotte als een kritisch en systematisch vakgebied, waarbij de onderzoeker

zich met zijn persoonlijke vooronderstellingen terughoudend moet opstellen. Origineel vond ik ook zijn opvatting dat religie een sociaal begrip is, en godsdienst niet omdat dat laatste begrip verwijst naar de individuele beleving. Hij definieert religie als een levensbeschouwing 'die vanwege een ultieme realiteit het heil verwacht voor het onherleidbare menselijke tekort'. Religie is voor hem een voortdurende constructie van godsbeelden, mensbeelden en wereldbeelden waarbij geprobeerd wordt onderscheid te maken tussen wat sacraal is en wat niet.

In het vervolg van het boek raakte uw recensent door de veelheid van nuances enigszins de weg kwijt. Zo deelt Dierickx de variëteit van religies in naar het schema binnenwerelds-buitenwerelds en mystiek-eschatologisch, maar deze eerder theologische indeling vond ik voor het vakgebied minder van verklarend belang. Bij de secularisatietheorieën leunt hij sterk op de differentiatie van de samenleving, zodat hij aan kan tonen dat het – conform zijn uitgangspunten – gaat om een aantasting van de culturele en sociale evidentie van religieus gedrag. Dit pakt hij bij de hoofdstukken over culturele en rituele participatie weer op. Hij onderscheidt drie niveaus van religieuze participatie: kerkelijke rituele communicatie, gemeenschapsvorming en sociaal-politiek engagement. Maar het later gemaakte onderscheid tussen rituele/formele en informele participatie maakt het aanvankelijk heldere onderscheid weer minder duidelijk. Bij het hoofdstuk religieuze organisatie wordt een potpourri aan thema's behandeld (verzuiling, geweld en interreligieuze dialoog, elites) en het slothoofdstuk samenleving en politiek liet het sterke begin – religie voorzover het gepaard gaat met gemeenschapsvorming en cultuur – wat los en biedt meer situatiebeschrijvingen dan verklaringen.

Al met al is het een inleiding met zoals gezegd originele gezichtspunten maar die van de lezer flinke concentratie vraagt. Het is ook een inleiding die erg bij Dierickx als priester-religieus en theoloog past, wat hij – zoals gezegd – rustig had mogen verhelderen zodat verschillende uitspraken en gedachten beter te plaatsen waren geweest. Voor een zelfstandige studie van het vakgebied door beginners is dit boek daarom misschien minder geschikt.

Erik Sengers
(Amsterdam)

Post, Henk & Gerhard van der Schyff (red.) (2014), *Godsdienstvrijheid in de Nederlandse rechtsorde. Nationale en Europese perspectieven*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, pp. 366, ISBN 9789462400986, € 29.95.

Als er één ding duidelijk wordt uit de vijftien opstellen die in de door zelfstandig onderzoeker Henk Post – inmiddels voor de vierde keer gepromoveerd, nu op het thema van deze bundel – en Gerhard van der Schyff (Universiteit van Tilburg) geredigeerde bundel

bijgebracht zijn, is het wel dat je met het recht alle kanten op kunt, zij het nooit zo heel ver.

Het merkwaardige is dat in de Nederlandse publieke discussie de Grondwet vandaag de dag een steeds belangrijker plaats toebedeeld krijgt, terwijl een internationaal verdrag als het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens (EVRM) uit 1950 in de rechtspraak inmiddels veel belangrijker is. Daar gaat dit boek dan ook in hoofdzaak over en dan met name over artikel 9 dat de godsdienstvrijheid regelt, die overigens breed opgevat moet worden. Het gaat om de 'vrijheid van gedachte, geweten en godsdienst'. Historisch is dat recht vooral van belang geweest voor mensen die zeggen dat ze 'niet aan godsdienst' doen, want dat valt er, net als in de Nederlandse Grondwet, nadrukkelijk ook onder. Dat verdrag mag dan in elk land wel weer binnen de eigen context uitgelegd worden, zo heeft het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM) bij herhaling duidelijk gemaakt. Elk land heeft zijn eigen *margin of appreciation*, zo maken Henk Post en Gerhard van der Schyff in een gezamenlijk artikel duidelijk. Een universeel recht wordt nu eenmaal altijd binnen een historisch bepaalde nationale en culturele context verwezenlijkt. Zo kon het Europees Hof een hoofddoekjesverbod in Turkije billijken, terwijl het nog maar de vraag is of het dat ook in een land als Nederland gerechtvaardigd zou achten, constateert ook Hanko Broeksteeg in zijn verhandeling over de scheiding van kerk en staat.

Godsdienstvrijheid is historisch gezien zonder meer het belangrijkste grondrecht. Met de erkenning dat een ieder het recht heeft zijn eigen godsdienst naar eigen voorkeur te beleven en te praktiseren, begon in feite de gehele uitbouw van de rechtsstaat met andere belangrijke rechten als dat op de vrijheid van meningsuiting en van vergadering. Sociologisch interessant is dat zich daarbij twee tegengestelde ontwikkelingen voordeden. Enerzijds werd de betekenis en de reikwijdte van rechten gedurende de laatste twee eeuwen uitgebreid, anderzijds ontstonden er daardoor ook weer meer botsingen en werden nieuwe inperkingen geformuleerd.

Godsdienstvrijheid was oorspronkelijk weinig anders dan wat het woord zegt: de vrijheid om je godsdienst te praktiseren. Kort gezegd: je mocht naar de kerk gaan en die kerk hoefde zich niet achter een rij gevels te verschuilen, zoals dat in de Nederlandse Republiek bijvoorbeeld gold voor doopsgezinden en katholieken, maar mocht openlijk als zodanig herkenbaar zijn. Maar een passieve vrijheid werd steeds meer een actief recht. Individuele burgers en groepen gingen er zich ook voor hun verdere maatschappelijke gedrag op beroepen. Wat heb je immers aan die vrijheid als je er in je handelen geen consequenties aan mag verbinden? Heb je als jood of moslim dan ook niet het recht om vlees te eten dat afkomstig is van een rituele slacht? Mag je vanwege bepaalde opvattingen over het huwelijk weigeren om als ambtenaar van de burgerlijke stand mee te werken aan het sluiten van een huwelijk tussen twee mensen van hetzelfde geslacht? Het antwoord hangt mede af van de vraag in hoeverre het om de kern of de periferie van het grondrecht

gaat, betoogt Aernout Nieuwenhuis. Daar zien we meteen de omgekeerde beweging. De moderne overheid is zich met veel meer dingen gaan bemoeien of over ooit vaststaande zaken anders gaan denken. In vroeger dagen was de *sjechieta*, de joodse rituele slacht, geen enkel probleem, omdat de overheid op dat punt of helemaal geen regels stelde of enkele minimale, bijvoorbeeld om de deugdelijkheid van voedingswaren die op de markt werden gebracht, te controleren. Maar wat, vraagt Matthijs de Bloois, als een overheid van mening is dat ze het welzijn van dieren – wat is de minst pijnlijke dood? – meent te moeten gaan beschermen? Of wat wanneer ze de traditionele opvatting over het huwelijk verandert? Dan krijg je dus botsingen. Enerzijds dus doordat de overheid geneigd is om aan de vraag naar individuele of collectieve rechten tegemoet te komen en anderzijds doordat ze veel meer gedragingen gaat reguleren. Daarbij sluit nog een andere internationale ontwikkeling aan. Verticale grondrechten, die de burger tegen al te veel overheidsingrijpen moeten beschermen, worden ook steeds meer in horizontale zin geïnterpreteerd of zelfs expliciet ontwikkeld: om de burger tegen zijn medeburgers te beschermen. Grondrechten werden persoonlijke mensenrechten zou je kunnen zeggen. Naar hedendaags besef is het vaak niet voldoende dat de staat mensen tegen zichzelf beschermt, men wil ook dat de overheid burgers tegen medemensen in bescherming neemt. Mag een schoolbestuur vrijelijk iemand ontslaan die er kennelijk een andere moraal op nahoudt als de school wenst uit te dragen? Of is dat inmenging in het privéleven van die leerkracht? In zijn verhandeling over dergelijke vragen komt Jos Vleugel op voor de autonomie van scholen; de politiek hoort terughoudend te zijn met ingrijpen, vindt hij.

Zolang rechten alleen vrij passief en verticaal worden opgevat, kunnen ze in feite niet botsen. De overheid laat bepaalde dingen aan individuen en maatschappelijke actoren over en dat is het dan. Maar zodra rechten persoonlijker gaan gelden en mensen er ook tegenover medemensen een beroep op kunnen doen, kan recht tegenover recht komen te staan: het recht van de school om zijn eigen beleid te bepalen tegenover het recht van de leerkracht om zijn eigen leven te leiden. Dan wordt de toepassing van rechten ook steeds meer een kwestie van afwegen. En kunnen bepaalde rechten in feite ook weer uit het zicht raken. Zo maakt Titia Loenen in haar artikel duidelijk dat het beroep van de SGP (bij het uit beginsel weren van vrouwen van kieslijsten) op de vrijheid naar eigen religieus inzicht te handelen, uiteindelijk nauwelijks nog een rol speelde. Er was nu eenmaal een internationaal verdrag, het zogenaamde Vrouwenverdrag, dat Nederland ertoe verplichtte om discriminatie van vrouwen in het politieke leven uit te bannen. De vraag was of dat ook inhield dat men de vrijheid van de SGP moest inperken. Konden vrouwen immers buiten die partij om ook al niet volop aan het politieke leven deelnemen, desnoods door (uiteraard met mannen) hun toevlucht te nemen tot een andere partij met gelijk-luidende opvattingen, op dit ene punt na? De Afdeling Bestuursrechtspraak van de Raad van State concludeerde dat men met ingrijpen in het handelen van een politieke partij uiterst terughoudend moest zijn. Het Hof 's-Gravenhage en de Hoge Raad concludeerden

het tegendeel: de SGP mocht iets wel vinden, maar niet praktiseren. En het EHRM stemde daarmee in door de klacht van de SGP 'kennelijk ongegrond' te achten. Tegenover onder meer deze achtergrond acht Leendert van Beek het ontstaan van een 'grondrechtenhiërarchie' niet onmogelijk en godsdienst, van oorsprong de oudste grondrechtenwaarde, wint het dan niet altijd meer.

Rechters kunnen dus verschillende kanten op redeneren en geleerde juristen kunnen dat ook, zo laat deze bundel met een overmaat aan verwijzingen naar arresten zien. Impliciet kan men bij diverse auteurs merken wat zij vinden. Het recht is geen neutrale zone, zo wordt duidelijk, ook juristen leggen de wet en het recht uit volgens hun rechtsbeginselen. Een redenering de ene kant op kan daarbij net zo redelijk klinken als een argumentatie die op precies het tegengestelde uitkomt. In die zin is dit vooral een verwarrend boek, maar het is nuttig die verwarring te ondergaan, want ze maakt duidelijk hoe belangrijk onderliggende filosofische en levensbeschouwelijke uitgangspunten zijn. Recht wordt niet alleen gemaakt, maar ook uitgelegd en toegepast door mensen met bepaalde overtuigingen.

De hoofdconclusie lijkt me overigens wel duidelijk. Onze hedendaagse samenleving legt enerzijds steeds meer de nadruk op individuele rechten, maar de overheersende gelijkheidsgedachte, die zich vooral uit in het maatschappelijke en soms wettelijke verbod om te 'discrimineren', wat dat ook precies moge zijn, maakt het mensen steeds moeilijker om zich groepsgevijs afwijkend op te stellen. Discrimineren is ten onrechte onderscheid maken, maar wanneer is dat onderscheid niet terecht? Daarover oordeelt vooral de *communis opinio* en die vindt een onderscheid dat de grote meerderheid niet zou maken, al gauw buiten de orde. Diverse ooit gewone uitingen van wat sociale wetenschappers en historici de verzuiling plegen te noemen, staan nu juridisch zwaar onder druk.

Godsdienstvrijheid komt neer op de erkenning van pluraliteit, maar juist die raakt in toenemende mate in het gedrang, zou ik althans denken. Inge van der Vlies betoogt het tegenovergestelde, maar het is typerend dat ze het dan over de vrijheid van de collectieve beleving van kunst heeft, een duidelijk nieuw aandachtspunt. De tendens is volgens mij onmiskenbaar dat het aantal maatschappelijke mogelijkheden afneemt, al blijkt de grens wel scherp rond het individu getrokken: diens kernvrijheid zal onaangetast blijven. Diens vermogen om in het maatschappelijk leven samen met anderen naar believen afwijkend te handelen zal echter minder worden. Het is vooral de uitkomst van een sterk maatschappelijk homogeniseringsproces, waarbij de samenleving steeds meer in klassiek achttiende-eeuwse zin als een *contrat social*, een maatschappelijke verbintenis wordt opgevat, waarbij we met zijn allen geacht worden bepaalde fundamentele regels te onderschrijven. De gedachte dat je je 'aan de Grondwet moet houden', die tegen de oorspronkelijke bedoeling van diezelfde Grondwet indruist – dat is immers een regelboekje voor de overheid en beschermt burgers tegen diezelfde staat – is dezer dagen wijdverbreid.

Het zal sociologen wellicht niet verbazen. De opvatting van overheden tijdens het *ancien regime* of, in dit verband nauwkeuriger, het confessionele tijdvak, dat maatschappelijke homogeniteit noodzakelijk is, was niet slechts een gril van regenten, maar sloot ook aan bij een wijdverbreide houding in de samenleving. Zover zal de slinger nu niet teruggaan. Maar voor sociologen is het wel een mooie vraag hoe toenemende individualisering, de nadruk op de rechten van die ene persoon, tegelijk leidt tot een beweging die gebiedt die individuele vrijheid wel binnen enkele tamelijk scherp bepaalde kaders te beleven. Wat op het eerste gezicht een paradox lijkt, is misschien helemaal geen tegenstelling, maar een logische samenhang.

Maar daar staat gelukkig wel de zelfstandige kracht van het recht tegenover. Het is juist het Handvest van de EU dat bescherming biedt, zo laat Jan-Willem Sap zien. Sinds de inwerkingtreding van het Verdrag van Lissabon (2009) bestaat er zelfs een ‘plicht tot dialoog’ met geloofsgemeenschappen. En Teunis van Kooten laat zien dat bij wijze van tegenwicht tegen de maatschappelijke drang tot homogenisering politieke actoren als staten meer verplicht worden onpartijdig en neutraal te zijn – hetgeen uiteraard tegen oude politieke instincten ingaat – en pluralisme en verdraagzaamheid actief moeten waarborgen. Ook juridische redeneringen kunnen alle kanten opgaan, maar de marges blijven beperkt.

Jan Dirk Snel
(Amsterdam)

Schouten, Henk (2004/2015), *De vijf religies van de wereld. Hun oorsprong, bronnen, leer, leefregels, stromingen en verhalen*, (12^e druk), Utrecht: Ten Have, pp. 160, ISBN 9789025904777, € 19,99.

Stijn Latré & Guido Vanheeswijck (red.) (2013), *Radicale secularisatie. Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*, Kapellen/Kampen: Pelckmans/Klement, pp. 216, ISBN 9789086871124, €22,50.

Eén op de drie Nederlanders heeft een boeddhabeeld in huis, maar 90% heeft er geen of nauwelijks idee van waar het voor staat. Of het beter gesteld is met de kennis van andere religies waarvan beelden, symbolen, fragmenten van teksten en rituelen tot het alledaagse repertoire behoren, lijkt mij een interessante vraag. En nog één stapje verder: wat weten de doorsnee gelovigen eigenlijk over hun eigen geloof, de geschiedenis, leerstellingen, stromingen en variaties? Weinig, dat is wat mij betreft de indruk die ook de recente versie van ‘God in Nederland’ achterlaat. ‘Spiritualiteit’ te over, maar iedereen is zijn eigen theoloog en de privatisering van het geloofsverhaal levert uiteindelijk toch een sterk geïndividualiseerd plaatje op, autonoom en postmodern ingekleurd. *Anything goes* in de

hedendaagse reli-stijl, en elke combinatie van geloof en bijgeloof, spiritualiteit en wereld-beschouwing kan een aanvaardbare persoonlijke identiteitscocktail opleveren.

In dat perspectief voorziet het boek van Henk Schouten (*De vijf religies van de wereld. Hun oorsprong, bronnen, de leer, leefregels, stromingen en verhalen*) ongetwijfeld in een behoefte, zeker voor wie nog wel in de verre bronnen van zijn eigen geloof geïnteresseerd is. De religies van de wereld komen allemaal steeds dichterbij en worden vrijmoedig gemixt. De gelovigen van velerlei soort en snit wonen inmiddels ‘om de hoek’, en de *heartlands* van alle grote religies vallen binnen de alledaagse vakantie-actieradius. Het boek biedt de belangstellende lezer in gemiddeld 20 bladzijden per besproken religie (hindoeïsme, boeddhisme, jodendom, christendom en islam) een handzame inleiding en levert zo wat de titel belooft. En daar is kennelijk ook vraag naar: in 2015 verscheen de 12^e druk. Zeker de moeite van het lezen waard voor wie zich snel wil oriënteren in de oorsprong en bronnen van de grote religies zonder het risico te lopen om op eigen kompas te verdwalen in Wikipedia.

Als toegeft is er een zesde hoofdstuk, ‘Vergelijkenderwijs’, bij wijze van godsdienst-wetenschappelijke beschouwing over verschillen en overeenkomsten tussen de grote religies. ‘Komen alle religies op hetzelfde neer?’, ‘wat zijn de verschillen?’, ‘wat is waarheid?’, stukjes mens- en wereldbeschouwing, en kanttekeningen over ‘leven en dood’ in de verschillende godsdiensten. Elk van die invalshoeken is goed voor een flinke boekenplank maar wordt hier besproken in minder dan 1000 woorden per thema. Dat is een huzarenstukje, en eigenlijk wel wat te veel gevraagd – zeker van de lezer – ondanks de verwijzingen naar eerdere stukjes tekst in de voorgaande hoofdstukken.

Wat weinig tot zijn recht komt in zo’n bespreking van de grote tradities met hun oorsprongen, bronnen en onderliggende levensbeschouwingen, is dat de meeste gelovigen van dat alles zelf veelal niet zo’n scherp beeld hebben. Religie is voor de meeste mensen gewoon de lokale variant van een alledaagse religieuze of culturele praktijk, en meestal is dat ook nog gegroeid uit een mengsel van verschillende tradities. Anders gezegd, syncretisme kan – juist in deze tijd – eigenlijk niet als een soort randverschijnsel worden afgedaan, omdat het veeleer karakteristiek is voor de religieuze praktijk wereldwijd. Om daar enig begrip van te krijgen kan een korte inleiding in de grote religies behulpzaam zijn, vooral om de verschillen en variaties te schetsen, maar een realistisch beeld van alledaagse religiositeit levert het niet.

De privatisering van religie – in casu het christendom – door mondige moderne mensen is ook een centraal thema in de bundel *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*. Als instituties hun religieuze gezag verliezen – de kern van het secularisatieproces – raken ze ook hun morele gezag kwijt, omdat religie tot een letterlijk niet meer te overzien privé-gebeuren wordt. Dat betekent niet dat de invloed van het ooit als ‘religieus’ getypeerde normatieve gedachtegoed ook in het niets verdwijnt. In de ene na de andere bijdrage aan de bundel wordt de stelling belicht dat secularisatie vooral

een proces van privatisering weerspiegelt, en dat de kiem van dat proces in jodendom en christendom van den beginne aanwezig was. Secularisatie, zo betoogt Gianni Vattimo – één van de tien besproken filosofen – is dus niet een dynamiek die ‘van buitenaf’ het christendom bedreigt; het is eigen aan het wezen van het christendom zelf. Zo kan ook de ‘onttovering’ van de wereld worden geïnterpreteerd als een proces dat van oudsher inherent was aan het christendom, omdat de wereld principieel als schepping en maaksel wordt geduid. Ook het hoofdstuk over Charles Taylor legt het versnipperde levensbeschouwelijke landschap van vandaag uit tegen de achtergrond van een onvermijdelijk verlies van breed aanvaarde zingevingspatronen; een vacuüm dat mensen vervolgens op eigen gezag gaan invullen met theologische en filosofische assemblages van eigen makelij.

Tien filosofen die op hun beurt het denken van tien andere filosofen bespreken – waaronder ook Jürgen Habermas, René Girard en Luc Ferry – dat levert geen ontspanningslektuur voor een breed publiek. Maar wel een grondige reflectie op de relatie tussen christendom en moderniteit, en een bronnenboek waar docenten en scribenten hun voordeel mee kunnen doen. Een bundel over een zeer actuele werkelijkheid, die ons bij tijd en wijle ook opbreekt. Immers, met de woorden van een der redacteurs, in tegenstelling tot bijvoorbeeld de achttiende eeuw waarin mensen de keuze hadden tussen een – doorgaans aan een bepaalde denominatie verbonden – religieus geloof enerzijds en een – doorgaans antiklerikaal – humanisme anderzijds, is de situatie van vandaag heel wat complexer. En hoe organiseer je de hoognodige interreligieuze of interculturele dialoog in een samenleving waar iedereen zijn eigen goeroe speelt en zijn normen en waarden baseert op een geheel eigen cocktail van religieuze, levensbeschouwelijke en ‘spirituele’ ingrediënten? Of in dezen de bundel van 10 hedendaagse filosofen het gezochte handvat oplevert, mag een open vraag blijven, zeker is dat hij het probleem voor de aandachtige lezer wel verheldert.

Henk Tieleman
(Utrecht)

Ontvangen boeken vanaf 01/05 2016 t/m 31/12 2016

Abspoel, Peter (2016),

Zingeving in het westen: traditie, strijdersethos en christendom, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 528, ISBN 9789460042713, € 27,50.

Bernts, Ton & Joantine Berghuijs (2016),

God in Nederland 1966-2015, (Met medewerking van Christien van der Heiden en Joris Kregting), Utrecht: Uitgeverij Ten Have, pp. 224, ISBN 9789025905248, € 17,50.

Diagne, Souleymane Bachir (2016),

Filosoferen in de islam, Nijmegen: Uitgeverij Van Tilt, pp. 160, ISBN 9789460042898, 17,50.

Dekker, Gerard (2016),

De voorlopers van de revolutie: Over het maandblad VOORLOPIG, (ADChartasreeks nr. 29), Barneveld: De Vuurbaak pp. 130, ISBN 9789055605194, € 17,95.

Harline, Craig (2016),

Jacobs vlucht, Nijmegen: Vantilt, pp. 352, ISBN 9789460042997, € 24,95.

Huizinga, Johan (2016),

Mijn weg tot de historie & Gebeden (Bezorgd door Anton van der Lem), Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 136, ISBN 9789460042782, € 19,50.

Jansma, Lammert Gosse (2016),

Wachters van de nacht. Historicisten en het einde der tijden: eind 19e eeuw, 1934 of 2018?, Delft: Academische Uitgeverij Eburon, pp. 264, ISBN 9789463010801, € 24,50.

Kleef, Jordy van & Johanneke Methorst (red.) (2016),

Traditie in transitie: de plaats van tradities in een veranderende wereld, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn Uitgeverij, pp. 189, ISBN 9789058818959, € 19,50.

Oegema, Jan (2016),

Lichaamsziel: Een retraite in rouw, Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, pp. 80, ISBN 9789460042867, € 14,95.

Pons, Anneke (red.) (2014),

Biblebelt online: Bevindelijk gereformeerden en nieuwe media, (Biblebelt Studies dl. 1), Apeldoorn: Labarum Academic, pp. 352, ISBN 9789462780316, € 14,95.

Pons, Anneke (red.) (2015),

Vensters op refodomes: Bevindelijk gereformeerden en moderne kerkbouw, (Biblebelt Studies dl. 2) Apeldoorn: Labarum Academic, pp. 352, ISBN 9789462784062, € 15,95.

Sengers, Erik (2016),

Roomsche socioloog – sociale bisschop Joannes Aengenent als ideoloog en bestuurder van de katholieke sociale beweging 1873-1935, Hilversum: Uitgeverij Verloren, pp. 291, ISBN 9789087045746, € 29.

Vissers, Cors,

Seculiere bokito's en christelijke calimero's. De strijd om het grote gelijk, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, pp. 88, ISBN 9789058819246, € 11,50.

Wijnen, Harmen van (2016),

Faith in small groups of adolescents: Being together as a basic given, Delft: Academische Uitgeverij Eburon, pp. 192, ISBN 978949789463010740, € 36.

Richtlijnen voor auteurs

Wilt u een bijdrage plaatsen in dit tijdschrift, stuur uw tekst als elektronisch document naar fzhljansma@hetnet.nl. U kunt het ook op een USB-staafje of cd-rom sturen naar: Redactie *Religie & Samenleving*, Achterweg 66, 9269 TP Veenwouden.

Een bijdrage mag niet langer zijn dan 7000 woorden. Een artikel moet vergezeld gaan van een Engelstalige samenvatting van circa 150 woorden waarin de probleemstelling duidelijk wordt verwoord. Met het artikel ontvangen wij graag een korte, alfabetisch-gerangschikte lijst van literatuurverwijzingen, en enkele relevante personalia.

Maak duidelijk onderscheid tussen de verschillende tussenkopjes: maak tussenkopjes van de eerste orde vet, die van de tweede orde cursief. Beperk het aantal eindnoten. Voeg geen eindnoten in met de eindnoot-functie van MSWord, maar zet de eindnootnummers in de tekst in superscript. Gebruik zoveel mogelijk de nieuwe officiële spelling volgens de Woordenlijst Nederlandse taal.

Zorg dat uw artikel is gemaakt in een gangbaar elektronisch bestandsformaat (bij voorkeur MSWord). Lever de tekst aan zonder opmaak, als 'platte' tekst. Plaats eventuele figuren en afbeeldingen niet in het artikel zelf, maar lever deze afzonderlijk aan in de originele bestandsformaten (jpeg, excel, powerpoint). Geef in uw artikel aan waar de figuren en de bijschriften moeten komen te staan. Maak tabellen wel op in MSWord en plaats deze in het artikel.

