

godsdienst, religie en zingevingssystemen

Karel Dobbelaere*

Sociologen die de godsdienst bestuderen worden altijd geconfronteerd met het moeilijk probleem het voorwerp van hun studie te definiëren. E. Durkheim heeft dit reeds gepoogd in een essay "De la définition des phénomènes religieux", veertien jaar vóór hij zijn meesterlijk werk, "Les formes élémentaires de la vie religieuse", uitgaf (1). Ook in dit werk is het eerste probleem dat hij aanpakt het definiëren van de godsdienst en van de religieuze fenomenen (2). Trouwens, in de meeste inleidingen tot de "Godsdienstsociologie", "la sociologie des religions", "die Religionssoziologie" en "the Sociology of Religion" wordt deze problematiek in een van de eerste hoofdstukken behandeld (3).

Daarentegen schrijft M. Weber in zijn inleiding tot "Typen religiöser Vergemeinschaftung", dat het onmogelijk is bij het begin van de studie tot een definitie van godsdienst te komen. Dergelijke bepaling kan, zo zij al mogelijk is, ten vroegste gestalte krijgen aan het einde van de studie, als besluit. Hij stelt zelfs zeer duidelijk dat het wezen van de godsdienst voor hem onbelangrijk is, daar hij de voorwaarden en gevolgen van een "bijzonder soort sociaal gedrag" wil bestuderen (4). Hiermee zou Durkheim het eens kunnen zijn. De initiële definitie kan vanzelfsprekend de essentie van het fenomeen niet weergeven, maar zij kan toch de verschijnselen aanduiden waarop de godsdienst betrekking heeft (5). Dat het nodig is "het bijzonder soort sociaal gedrag" dat men wil bestuderen bij de aanvang van de studie te omschrijven, wordt door P. Berger bevestigd in zijn commentaar op Webers positie : *de facto* volgde Weber de gangbare definitie van de "Religionswissenschaft" uit zijn tijd (6).

Godsdienstsociologen starten dus hun werk met een expliciete of een impliciete definitie van de godsdienst. Mijn voorkeur gaat uit naar een poging om de definitie vanaf het begin zo expliciet mogelijk te stellen (7). Uit wat volgt zal ook blijken dat de hier besproken problematiek consequenties heeft voor een verruiming van de godsdienstsociologie tot een sociologie van de zingevingssystemen. Tevens wordt aandacht gevraagd voor de eventueel verschillende functionaliteit van de onderscheiden zingevingssystemen en voor de onderzoekstechnische gevolgen ervan.

* Met dank aan collega J. Billiet, mijn medewerkers P. Houben, P. Verstraete en vooral F. Schoovaerts, alsook aan de studenten van het seminarie godsdienstsociologie 1980-81 : J. Alen, L. Brouckaert, L. Daemen, G. Gielen, G. Govaerts, M. Ruebens, H. Stevens, F. Vandelanotte, S. Van Praet, D. Berckvens en S. Vandewaerde, die door hun kritische opmerkingen en vragen mij verplicht hebben de argumentatie duidelijker uit te werken.



PROBLEEMSTELLING

1. Types van definities

J. Milton Yinger en Peter L. Berger maken een onderscheid tussen enerzijds functionele definities en anderzijds substantiële definities (soms ook nominale of beschrijvende definities genoemd) (8). Dit is ook het meest voorkomende onderscheid. Robertson maakt naast hogervernoemde nog twee andere tegenstellingen : nominale versus reële definities, en inclusieve versus exclusieve definities (9). In de vastgestelde tegenstellingen worden door de term nominaal echter twee verschillende facetten van het definiëren belicht. Laten wij de tegenstellingen even verduidelijken.

Een *substantiële* definitie omschrijft "wat" godsdienst "is" ; een *functionele* definitie stelt "wat" godsdienst "doet", het definieert godsdienst vanuit zijn gevolgen, zijn functies, of die nu bedoeld (manifest) of niet bedoeld (latent) zijn. *Inclusieve* definities zijn brede definities en omvatten "realiteiten" die op het eerste gezicht zeer verschillend zijn, zoals communisme, nationalisme en humanisme. *Exclusieve* definities daarentegen maken een onderscheid tussen die fenomenen en zijn restrictief. Robertson's onderscheid tussen reële en nominale definities stelt de empirische referentie centraal. *Reële* definities worden geformuleerd in referentie naar de empirische realiteit en pogen de diversiteit en de eigenheid van de empirische fenomenen te verduidelijken. *Nominale* definities zijn eerder arbitrair en hun referentie is het theoretische kader dat men uitbouwt ; het conceptuele kader staat hier centraal.

2. De substantiële versus de functionele definities

Zoals hierboven gesteld, is de meest voorkomende tegenstelling deze tussen aanhangers van een substantiële en van een functionele definitie ; de andere tegenstellingen zijn tot deze tegenstelling terug te brengen. Laten wij daarom met de hoofdtegenstellingen beginnen, later komen we op de andere terug.

Berger geeft ons een goed voorbeeld van een *substantiële definitie* : "Godsdienst is de menselijke activiteit waardoor een heilige kosmos wordt ingericht. Anders gesteld : godsdienst is een heilige wijze van kosmisering" (10). Wat specifiek is in deze definitie is de categorie van het "heilige", het "sacrale", die hij gebruikt in de zin van de *Religionswissenschaft* zoals Otto die opvat (11). "Met heilig wordt hier bedoeld een eigenschap bestaande uit mysterieuze en ontzagwekkende macht, die iets anders is dan de mens en toch met hem in verband staat, en waarvan men gelooft dat zij in bepaalde ervaringsobjecten aanwezig is." Het "heilige" of "sacrale" is tegengesteld aan het "profane" ; het wordt opgevat als "emargerend" boven de normale routines van het dagelijks leven, en overstijgt de mens (12).

Yinger geeft een klaar voorbeeld van een *functionele definitie* : "een geheel van geloofsopvattingen en praktijken dank zij dewelke een groep mensen de ultieme problemen van het menselijk leven aankan. Het drukt de weigering uit zich over te geven aan de dood, zich gewonnen te geven aan frustraties, vijandige krachten toe te laten menselijke banden te vernietigen" (13). Centraal staat dus wat de geloofsopvattingen en

praktijken *doen, niet hun aard*. Godsdienst helpt de mens zin te geven aan de "ultieme problemen", die nogal uniform omschreven worden. T. Parsons wijst op de frustraties die resulteren uit "onvoorziene" en "oncontroleerbare" gebeurtenissen (dood, natuurrampen, maar ook een onverwacht groot geluk dat men "niet verdiend" heeft) en uit "onzekerheden" (14). Th. O'Dea spreekt van "drie brutale feiten": de "context van onzekerheid", de "onmacht" (m.a.w. de "context van onmogelijkheid": dood, lijden en dwang) en, ten derde, de "schaarste", die allen resulteren in "frustratie en deprivatie". Godsdienst wordt dan gezien als het "basismechanisme van aanpassing aan toevalligheden en frustraties" (15).

Andere auteurs combineren beide types: het ene deel van de definitie is dan substantieel en drukt het soort geloofsopvattingen en praktijken uit, het andere deel is functioneel en onderstreept de gevolgen van de godsdienst voor de betrokkenen. Durkheim bijvoorbeeld geeft volgende bepaling: "Een godsdienst is een coherent geheel van geloofsopvattingen en praktijken die betrekking hebben op het sacrale — d.w.z. in een sfeer van afzondering en taboe geplaatste dingen —, en die allen die ze aanhangen verenigen in éénzelfde morele gemeenschap, Kerk genoemd" (16). Het beschrijvend gedeelte drukt uit dat alleen geloofsopvattingen en praktijken die betrekking hebben op in "afzondering en taboe geplaatste dingen" godsdienstig zijn. Hij voegt er echter onmiddellijk aan toe dat de godsdienst de sociale cohesie bevordert, dat zijn functie de sociale integratie is.

3. Welke definitie kiezen ?

Berger bespreekt in termen van nuttigheid het alternatief van een substantiële of een functionele definitie. Hij verdedigt zijn voorkeur voor een substantiële definitie en besluit: "Ik moet er evenwel de nadruk op leggen dat de keuze van definities niet hoeft in te sluiten, dat men komt tot een verschillende interpretatie van particuliere sociaal-historische ontwikkelingen" (17). Om zijn gezichtspunt te adstrueren verwijst hij naar Luckmann die godsdienst in antropologisch-functionele termen bepaalt, (18) en met wie hij het niet alleen eens is, maar aan wie hij ook veel te danken heeft in verband met zijn interpretatie van de secularisering (19). De uiteindelijke conclusie van Berger is dan ook: "Op de duur, neem ik aan, zijn definities kwesties van smaak en vallen zij onder het spreekwoord *de gustibus*" (20).

Berger heeft dit standpunt naderhand echter herroepen omdat functionele definities het specifiek religieuze fenomeen in de moderne samenleving verstoppen en negeren. Zij hebben bijgedragen tot quasi-wetenschappelijke legitimaties voor enerzijds het vermijden van transcendentie in de moderne wereld en anderzijds een gesecculariseerde *Weltanschauung*. Vandaar dat hij de terugkeer naar de substantiële definities verdedigt (21). J. Lauwers heeft echter aangetoond dat substantiële definities ook een ideologische "bias" hebben (22). Deze ideologische trekken zijn in Bergers artikel terug te vinden in zijn zoeken naar het authentiek godsdienstig fenomeen ("the very phenomenon of religion") (23).

Wij staan dus voor een keuze. Een vrijblijvende als Bergers oorspronkelijke positie de juiste is. Maar als definities niet *de gustibus* zijn, bestaan er dan andere dan ideolo-



gische argumenten om een optie te nemen? M.a.w., zijn er wetenschappelijke argumenten voor het ene of het andere type van definitie?

OP ZOEK NAAR KEUZECRITERIA

Ik meen dat in de sociologie de keuze van een definitie van godsdienst niet *de gustibus* is. De aard van de definitie die de socioloog gebruikt wordt immers gedeeltelijk bepaald door zijn sociologische aanpak. Verder lijkt mij Bergers stelling dat de godsdienstdefinitie geen invloed heeft op de sociologische interpretatie van bepaalde socio-historische werkelijkheden, onjuist.

1. De keuze van het soort definitie wordt bepaald door de sociologische aanpak

Bij een analyse van de definities die sociologen gebruiken bij de studie van de secularisatie, leek mij de volgende hypothese naar voor te komen: sociologen die de secularisatie vanuit een structurele hoek bestuderen, definiëren godsdienst naar zijn functies, terwijl degenen die eerder een cultureel model hanteren, een substantiële definitie gebruiken (24). W. Herberg, die de secularisatie verklaart als een gevolg van de compartementalisatie van de Amerikaanse samenleving in religieuze gemeenschappen (25), en Parsons en Luckmann, die de secularisatie verklaren op basis van de differentiatie (segmentatie) van de samenleving in gespecialiseerde instituties en die de privatisatie van de godsdienst onderstrepen (26), gebruiken een functionele bepaling. Deze benadering is schatplichtig aan Durkheim. Een meer uitgesproken culturele benadering, die de secularisatie verklaart als een proces van desacralisatie en van rationalisatie – onder meer bij Berger en B. Wilson, die hiervoor schatplichtig zijn aan Weber – definieert godsdienst eerder substantieel (27), wat ook Weber impliciet deed. Wel moet eraan toegevoegd worden dat sociologen die een structurele aanpak gebruiken, in het *verder* verloop van hun studies veelal een beroep doen op substantiële kenmerken om types van religies te kunnen onderscheiden. Zo maakte Luckmann een onderscheid tussen “a universal, nonspecific, elementary social form of religion” en “a specific historical social form of religion” op basis van het al dan niet duidelijk gearticuleerd zijn van een sacrale kosmos in een *Weltanschauung*” (28). Maar sociologen met een eerder culturele aanpak botsen in hun analyse vroeg of laat ook op functionele vragen. Zo stelt Berger “Op een dieper niveau echter is een andere categorie (dan het profane) het tegengestelde van het heilige, namelijk de chaos” (29). Hier is de referentie Eliade en niet Otto (30). De heilige kosmos schenkt de mens een uiteindelijke bescherming tegen de dreigende nachtmerrie van de chaos, tegen de terreur van de anomie (31), en is dus functioneel. Hier is duidelijk een begin van een functionele definitie van de godsdienst aanwezig.

Ik wil er alleen op wijzen dat een verschillende *aanpak* in de sociologische analyse, nl. een structurele of een culturele, invloed heeft op de begindefinitie. Tijdens het onderzoek duiken vragen op die een verschuiving in de definitie – van een functionele naar een substantiële of omgekeerd – tot gevolg kunnen hebben.

2. Het type van definitie kan ook een verschillende interpretatie tot gevolg hebben

Bergers positie was gebaseerd op een vergelijking van zijn interpretatie van de Westerse socio-historische ontwikkelingen met die van Luckmann. Hun diagnose over de vorderende secularisatie is volgens hem dezelfde of minstens gelijkaardig, hoewel zij een beroep deden op verschillende types van definities. Zopas werd echter aangetoond dat Luckmann "a specific historical social form of religion" onderscheidt van het oertype, op basis van de articulatie van een sacrale kosmos. Anderzijds stelt hij ook dat sociologen meer geïnteresseerd zijn in "specific forms of religion in society", die hij in zijn boek bestudeert, dan in de elementaire vormen van godsdienst (32). Zijn besluiten zijn dan ook gebaseerd op een analyse van specifiek godsdienstige vormgevingen, gedefinieerd als "the configuration of religious representations that form a sacred universe" (33). Aldus vervallen Bergers argumenten dat definities *de gustibus* zijn omdat het gebruik van een functionele of een substantiële definitie niet noodzakelijk naar verschillende besluiten leidt. In werkelijkheid gebruikten Berger en Luckmann, respectievelijk expliciet en impliciet, eenzelfde substantiële definitie om het huidige proces van secularisatie vast te stellen (34).

Bergers argumentatie vervalt echter niet met een verkeerd gekozen voorbeeld. Om zijn stelling te toetsen moet zijn werk vergeleken worden met dit van een socioloog die gedurende zijn analyse trouw blijft aan zijn functionele definitie. Daarom is het belangrijk Bergers werk te vergelijken met dat van Yinger (35), die, in tegenstelling tot Luckmann, bij zijn functionele definitie blijft. Hij schrijft immers :

"Ik zal mij niet afvragen of vastgestelde veranderingen 'werkelijk' een religieuze ontwikkeling vertegenwoordigen, dergelijke vraag veronderstelt in het algemeen een substantiële definitie van de godsdienst en dit type van definitie is te beperkt voor onze doelstelling" (36).

Berger toont aan dat godsdienst in de VSA nog een toenemende belangstelling krijgt en ook grote invloed uitoefent op de samenleving : "de belangrijke sociale functie van godsdienst in Amerika is zijn functie van symbolische integratie" (37) ; verder onderschreeft hij zijn politieke, sociale en psychologische functies (38). Volgens de conventionele definitie, wat Yinger de woordenboek-definitie noemt (39), impliceert dit dat Amerika niet geseculariseerd is : de godsdienst blijft bepaalde instituties bepalen. Anderzijds stelt Berger vast dat dit slechts mogelijk was door de ontwikkeling van de culturele religie (40). Welnu, in zijn later werk zal hij hiernaar verwijzen om Europa en Amerika twee varianten te noemen van de algemene secularisatiethesis :

"Voor zover het Europa betreft althans kan men op basis van deze gegevens met een gerust hart zeggen, dat kerkgebonden godsdienstigheid het sterkst (en dus in elk geval sociaal-structurele secularisatie het zwakst) is aan de marge van de moderne industriële samenleving, zowel waar het gaat om marginale groepen (zoals de resten van de oude kleine burgerij) als om marginale individuen (zoals zij die buiten het arbeidsproces zijn komen te staan). In Amerika, waar de kerken nog steeds een meer centrale symbolische positie innemen, is de situatie anders, maar men kan beweren dat die kerken er alleen maar in zijn geslaagd deze positie te behouden door zichzelf in hoge mate te



laten seculariseren zodat Europa en Amerika twee variaties vormen op hetzelfde basisthema van algemene secularisatie.” (41).

Berger volgt hier Luckmann die de aanpassing van de Amerikaanse denominaties “interne secularisatie” genoemd heeft (42). Het gebruik door Berger van de term (interne) secularisatie in de zin van desacralisatie is het gevolg van zijn substantiële definitie van godsdienst. In de Amerikaanse denominaties stelt hij de ontwikkeling van een culturele godsdienst vast, nl. de godsdienstige bevestiging van de waarden eigen aan de globale samenleving. De seculiere waarden (o.m. “an intense this-world-liness”, “success competitively achieved”, “activism”, “social adjustment”, en “hedonism”) vervangen de sacrale waarden die de Protestantse ethiek kenmerkten (43).

Yinger zou de VSA nooit gesecculariseerd kunnen noemen omdat hij een functionele definitie van godsdienst gebruikt. Hij stelt immers :

“Als men de godsdienst statisch bepaalt — op basis van een geheel van geloofsopvattingen en -praktijken die op een bepaald moment ontstonden en die daarna nooit meer op *essentiële* punten herzien werden — dan is godsdienstige verandering gelijk aan secularisatie. Het betekent een breuk met de grote traditie. Maar als men godsdienst opvat als een permanente zoektocht, afhankelijk van gewijzigde vormen en van herziene mythes, dan betekent een gebrek aan orthodoxie nog geen verzwakking van de godsdienst. Het is een teken van sterkte.

In het kort, de toename van godsdienstige activiteit en belangstelling in de vermeende context van ‘secularisatie’, is slechts tegenstrijdig voor de sekteriër, maar niet voor de onderzoeker. Het is een aanwijzing voor het verwachte antwoord van de *kerk* op de dramatische veranderingen van de levensomstandigheden van de middenstanders en de hogere rangen van een welvarende samenleving.” (44).

De aanpassing van de denominaties aan de cultuur van de samenleving getuigt van hun sterkte en waarborgt hun sociale functie, nl. de integratie van de samenleving.

Zo wordt het ons duidelijk dat het type van definitie een grote invloed kan hebben op de uitkomst van de studie. Wat Berger secularisatie noemt, wordt door Yinger als dusdanig ontkend.

3. Besluit

Uit het voorgaande blijkt dat in tegenstelling tot wat Berger suggereerde, de keus tussen een functionele en een substantiële definitie geen kwestie van smaak is en niet valt onder het gezegde “de gustibus non est disputandum”. Ten eerste, is het gebruik van een functionele of een substantiële definitie niet het resultaat van een keuze, maar afhankelijk van de sociologische benaderingswijze. Ten tweede, werd aangetoond dat het gebruik van het ene of het andere type van definitie een belangrijke invloed kan hebben op de interpretatie van de resultaten van de studie, en dit in tegenstelling tot wat Berger suggereerde.

optie? Het lijkt mij dat wij moeten vertrekken vanuit onze eigen sociologische aanpak, gezien zijn invloed op de manier waarop godsdienst gedefinieerd wordt.

EEN STRUCTURELE BENADERING EN DE PROBLEMEN DIE EEN FUNCTIONELE DEFINITIE STELT

Volgens mij was Durkheim juist toen hij stelde dat “de eerste oorsprong van iedere sociale proces van enige omvang moet worden gezocht in de samenstelling van het intern sociaal milieu.” (45). En dit sociaal milieu bestaat uit “dingen”, de materiële en de immateriële cultuur, en het “specifiek menselijk milieu”. Maar “de dingen dragen geen enkele voortstuwende kracht in zich. Men moet daar zeker rekening mee houden wanneer men naar een verklaring streeft. Zij oefenen inderdaad een bepaalde druk uit op de sociale ontwikkeling, waarvan de snelheid en de richting zelf verschillen naar hun voorkomen, maar zij hebben niet datgene wat nodig is om ze op gang te brengen ... Als actieve factor blijft dus het specifiek menselijk milieu over.” (46).

In dat menselijk milieu onderstreept Durkheim de volgende kenmerken die enige invloed zouden kunnen uitoefenen op de loop der sociale verschijnselen: het volume van de samenleving, de materiële, maar vooral de dynamische densiteit of dichtheid. Deze laatste “kan, bij een gelijk volume, worden bepaald in functie van het aantal individuen die daadwerkelijk in relatie staan met elkaar, — die een gemeenschappelijk leven leiden ... Wat de materiële dichtheid betreft ... deze volgt *gewoonlijk* met gelijke tred de dynamische dichtheid en kan in het *algemeen* dienen om haar te meten.” (47). Het is dus de sociale interactie die de krachtbron is van elk sociaal proces, wat P. Sorokin de “generic sociocultural phenomenon” noemde (48). Wij moeten dus besluiten dat in veranderende samenlevingen een interactionele of structurele aanpak zich eerder opdringt dan een culturele. Dringt zich alsdan ook een functionele bepaling op?

1. Een functionele definitie is meestal inclusief

Functionele definities zijn meestal inclusief. Voor Yinger omvat godsdienst naast theïstische geloofssystemen ook communisme, nationalisme en “science as a way of life” (49). Volgens A. Greeley, die zich baseert op C. Geertz’ functionele definitie van de godsdienst (50), omvat godsdienst ook evolutionisme, Marxisme en “scientism” (51). Met dergelijke definities staan wij voor een moeilijk probleem. Hoe is het mogelijk over *functionele alternatieven* te spreken als alles wat “de functie” vervult per definitie godsdienstig is? En als elke menselijke “oplossing” van de ultieme problemen godsdienstig is, dan is de mens per definitie godsdienstig. Greeleys verwerping van de secularisatie-these is een scheppende voorspelling: zijn “unsecular man” is godsdienstig per definitie en de “koppigheid” van de godsdienst is een constructie van de geest. Op die manier is het gemakkelijk te besluiten “dat de menselijke conditie een ingebouwd streven bevat naar het uitbouwen van een ultiem zingevingssysteem dat hij wil sacraliseren” (52). Men kan er natuurlijk van uitgaan dat de mens een zingevingssysteem nodig heeft, maar is elk zingevingssysteem godsdienstig? Is het wetenschappelijk de vraag naar de functie van de godsdienst voor de hedendaagse mens en zijn samen-



leving te beantwoorden met een definitie? Dergelijke inclusieve functionele definities helpen ons niet veel in onze wetenschappelijke vraagstelling (53).

Komt daar nog bij, zoals Robertson terecht opmerkt, "dat een van de meest interessante en betekenisvolle kenmerken van de moderne samenleving voor het sociologisch perspectief verloren zou gaan mochten in de sociologie alle ismen" – en bij de reeds vernoemden kunnen nog facisme, secularisme, humanisme en "psycho-analysis as a way of life" gevoegd worden – "beschouwd worden als fundamenteel godsdienstig: hun aanhangers verkiezen immers in vele, zoniet in alle gevallen het contact met het bovennatuurlijke of geestelijke te verzaken, en de expliciete, officiële waarden van zulke groeperingen negeren deze realiteit ook uitdrukkelijk" (54). Hieruit volgt dat een *exclusieve* definitie noodzakelijk is.

2. Een functionele maar exclusieve definitie

Bij N. Luhmann vinden wij een functionele *maar* exclusieve definitie van de godsdienst. Hij stelt dat godsdienst positief moet gedefinieerd worden door de problemen die hij oplost, en negatief voor zover hij het niet doet zoals de andere functionele alternatieven (55). De definitie volgt uit de driedelige verhouding tussen het probleem, de godsdienst, en de functionele alternatieven. "Die Erkenntnisform, die funktionale Analyse anstrebt, ist entsprechend komplex: Religion löst das Problem x, aber sie löst es nicht so, wie b, c, d, usw. es lösen" (56). Eerst moet dus het probleem gedefinieerd worden. Welnu, als subsysteem is godsdienst te beschouwen als een gegeven: het is "zelf-substituerend" en "zelf-regelend" (57). Godsdienst wordt beschouwd als een autonoom subsysteem dat reageert op zijn omgeving, zichzelf aanpast door functie-uitzuivering en door niet-godsdienstige functies die hij in het verleden vervulde door te spelen naar andere subsystemen. Het is Luhmanns centrale systeem-hypothese "dass das Religionssystem sich als eine selbstsubstitutive Ordnung ausdifferenziert hat" (58). Welnu, van zodra de godsdienst als subsysteem ingespeeld is op het probleem van de "simultaanheid van onbepaaldheid en bepaaldheid (transcendentie en immanentie)", zou er volgens Luhmann voor de oplossing van dit probleem geen functioneel equivalent meer bestaan voor godsdienst. In dit verband verwerpt hij o.m. idolatrie, ideologie, drugs, nationale rituelen en Marxisme, omdat zij ofwel van het "Jenseits" ofwel van het "Diesseits" afzien, omdat zij ofwel transcendentie ofwel immanentie negeren. Inderdaad wordt bij deze systemen "die Einheit der Differenz nicht thematisiert" (59).

De moeilijkheid met deze definitie bestaat erin dat het centraal godsdienstig probleem door sociologen zeer verschillend omschreven wordt. Naast Luhmanns "simultaanheid van onbepaaldheid en bepaaldheid" spreekt men van verlossing, integratie, legitimatie en kosmisering, de troostende en de profetische functie, zingeving, maturatie en identiteit (60). Op welke gronden kunnen wij dan spreken van één hoofdfunctie? En hoe zullen wij beoordelen of de godsdienst thans zijn hoofdfunctie(s) beter vervult dan voorheen, wat volgens de systeemanalysten een gevolg moet zijn van de functie-uitzuivering? Deze moeilijkheden kunnen geëlimineerd worden door godsdienst substantieel te definiëren op een exclusieve wijze.

3. Functionele definities zijn meestal ook nominale definities

Zoals Robertson terecht opmerkt hangen theoretici, zoals Parsons en R. Bellah, een functionele en nominale definitie aan wanneer zij in abstracte termen over actiesystemen schrijven (61). Maar wanneer zij geconfronteerd worden met concrete gevallen, gebruiken zij op een inconsistente wijze conventionele definities die gebaseerd zijn op het alledaags woordgebruik (62). Aldus eten zij van beide walletjes : de theoretisch nominale definitie past in hun conceptueel kader en de conventionele definities waarnaar zij verwijzen – zoals bijvoorbeeld de “American Religion” – hebben dan een zogenaamd “realistisch” karakter. De noodzaak van een implicatie of expliciete referentie naar de alledaagse betekenis van godsdienst komt naar voor bij vele auteurs die met een functionele en nominale definitie van godsdienst starten. Yinger blijft over godsdienst spreken wanneer het gaat over een gegeven systeem van geloofsopvattingen en praktijken “that is generally thought to be religion”, zelfs als het de functies niet vervult, om “a circularity of reasoning” te voorkomen (63). En om over secularisatie te kunnen spreken introduceert Herberg het begrip “conventional” – o.m. katholicisme, islam, jodendom en boedhisme – versus “operative religion” – o.m. “German *Rassen- or Volksgemeinschaft* and the American Way of life” (64). Deze vaststellingen doen mij dan ook besluiten dat wij best kunnen opteren voor wat Robertson een reële definitie noemt, nl. een definitie die expliciet verwijst naar de alledaagse betekenis van godsdienst in een bepaald sociaal systeem.

4. Besluit

Uit wat voorafgaat blijkt duidelijk dat wij expliciet moeten opteren voor een *substantiële* definitie die refereert aan de religieuze realiteit zoals die in de alledaagse betekenis van godsdienst in een bepaald sociaal systeem benoemd wordt, met de bedoeling de variatie en uniekheid van deze realiteit tot uitdrukking te brengen. Een *reële* definitie dus, die meteen *exclusief* is.

EEN STRUCTURELE BENADERING MET EEN SUBSTANTIELE DEFINITIE

Een structurele benadering vraagt, zoals hoger vastgesteld, een functionele probleemstelling ; tevens blijkt uit het voorgaande dat godsdienst in te passen is in een functionele vraagstelling naar zingeving – wat volgens mij kan verbonden worden met problemen van sociale integratie, legitimatie en kosmisering, en op het individueel vlak met verlossing, identiteit en “maturation”. Dergelijk zingevingssysteem kan een profetische of een troostende inslag hebben (65). In zulk een denktrend zou het er dus op aankomen godsdienst te onderscheiden van *andere* zingevingssystemen, wat een duidelijke vereiste is van het functionalistisch paradigma (66). Maar Merton wijst erop dat niet alleen de “item” waaraan functies geïmputeerd worden moet gespecificeerd worden, maar ook de functionele alternatieven en de structurele context (67). In deze studie zal ik mij beperken tot de Westerse samenleving als structurele context.



1. Godsdienst in de Westerse samenleving

Het centrale begrip in veel substantiële definities is de term heilig of sacraal, o.m. bij Berger en Durkheim (68). Maar in de Westerse context wordt het woord sacraal gebruikt om bij het volk een houding van ontzag en eerbied op te wekken, ook buiten het eigenlijk godsdienstige. Vlak bij Verdun in Frankrijk, het scharnierpunt in het front van de eerste wereldoorlog – waar in de strijd rond de forten meer dan een half miljoen Fransen en Duitsers sneuvelde –, vindt men dergelijke voorbeelden: “la voie sacrée” en “le lieu sacré de Douaumont”, nl. het Ossuaire, waarin de stoffelijke resten van ruim 300.000 gesneuvelde zijn bijgezet. En noemde La Callas ook de scène niet “sacraal”?

Zoals E. Norbeck schrijft, worden “psychologische disposities die amper en zelfs misschien helemaal niet te onderscheiden zijn van zekere emotionele reacties die wij gemeenzaam godsdienstig noemen, opgewekt door verschillende dingen die traditioneel nooit als godsdienstig beschreven worden. Het hijsen van de vlag, meeslepende muziek zoals de nationale hymne ... schijnen subjectief emotionele disposities op te wekken die men kan beschrijven in termen die identiek zijn met deze die psychologische en fysiologische toestanden beschrijven die dikwijls met godsdienst te maken hebben. Wat kunnen wij dan gebruiken om een zeker en nuttig onderscheid te maken tussen het godsdienstige en het niet-godsdienstige? De minst restrictieve termen die onze woordenschat bezit om een onderscheid te kunnen maken tussen de sfeer van het godsdienstige en de rest van de cultuur, zijn het natuurlijke en het bovennatuurlijke.” (69). Laatstgenoemde term verwijst bij Norbeck naar “de transcendentie van de gewone wereld”, naar hetgeen “onverklaard en onverklaarbaar is in gewone termen”. Met de term transcendentie knopen wij ook terug aan met Luhmanns tegenstelling tussen transcendentie en immanentie, het “Jenseitige” en het “Diesseitige”.

Ook de Marxistische godsdienstsociologen, ondermeer Klügl en Klohr, leggen de nadruk op het verschil tussen “seculiere ethische systemen”, zoals het atheïsme, het marxisme, het humanisme, het fascisme, e.a., en de godsdienst (70). In een artikel met J. Lauwers, heb ik aangetoond dat Marxistische sociologen godsdienst beperken tot geloofsopvattingen en praktijken die betrokken zijn op het buiten- of bovennatuurlijke (71).

Durkheim wilde zich niet baseren op het verschil tussen natuur en bovennatuur om godsdienst te definiëren. Hij schreef: “De idee van bovennatuur, zoals wij die verstaan, dateert pas van gisteren: zij veronderstelt, inderdaad, het tegengestelde waarvan zij de negatie is en die niets primitiefs heeft. Om te kunnen stellen dat zekere feiten bovennatuurlijk zijn, moet men reeds het gevoel hebben dat er een *natuurlijke orde van dingen* bestaat ... Maar deze notie ... is van recente oorsprong.” (72). Durkheim nam de sociaal-structurele context echter niet in overweging en definieerde godsdienst als een universeel fenomeen. Maar, is godsdienst universeel?

Ik ben eerder geneigd akkoord te gaan met W. Cohn dat godsdienst niet universeel is (73). Pogingen om hem als universeel op te vatten baseren zich op veranderingen in de betekenis van de term ‘godsdienst’ voor niet-Westerse culturen (74). In feite bestude-

ren godsdienstsociologen in het algemeen wat in hun eigen cultuur godsdienst genoemd wordt en analyseren er de sociale functies van om dan te onderzoeken welke geloofssystemen en praktijken dezelfde of gelijkaardige functies vervullen in andere culturen, in andere samenlevingen. Om deze geloofssystemen en praktijken dan ook in de definitie van godsdienst te kunnen opnemen stellen zij een ruime definitie van godsdienst voor die volgens Cohn niet meer gebaseerd is op de "necessary and exclusive content" van hun eigen cultureel godsdienstbegrip, dat volgens hem en anderen de "idee van het bovennatuurlijke" is (75). Deze sociologen doen dit echter niet alleen t.o.v. niet-Westerse samenlevingen, intercultureel dus, zij doen het ook t.o.v. niet- of anti-godsdienstige uitdrukkingen in het Westen, op een intraculturele wijze dus, bijvoorbeeld t.o.v. het atheïsme en het marxisme (76).

Wij kunnen dus besluiten dat godsdienst *een coherent geheel is van geloofsopvattingen en praktijken die verankerd zijn in het bovennatuurlijke* (77). Deze laatste term kan ook vervangen worden door het "transcendente", voor zover dit verstaan wordt als refererend aan het bovennatuurlijke, waar God de centrale figuur is. Meteen hebben wij een substantiële bepaling die exclusief is en refereert aan de conventionele opvattingen eigen aan de Westerse cultuur, dus een reële bepaling.

2. De functionele alternatieven

Naast de godsdienst zijn er nog andere zingevingssystemen. Op dit vlak is het onderzoek nog volop aan de gang. Wel werden er hierboven zingevingssystemen gesuggereerd : nationalisme, humanisme, "science as a way of life", marxisme, e.a. Vooraleer hier verder op in te gaan moet worden bepaald wat zingevingssystemen zijn, vanwaar de belangstelling voor zingevingssystemen komt en ten slotte hoe het onderzoek zich verder oriënteert.

De definities zijn niet eensluidend, maar vertrekkend van R. Wuthnows werk zou ik zingevingssystemen willen bepalen als *een coherent geheel van opvattingen en praktijken die verankerd liggen in een overkoepelend symbolisch referentiekader op basis waarvan mensen betekenis geven aan hun leven* (78). Een godsdienst is dus een specifiek zingevingssysteem dat verankerd ligt in God en waarvan men kan zeggen dat het gekenmerkt wordt door een geloofssysteem dat gedragen wordt door morele en rituele praktijken. De coherentie van de opvattingen en ondersteunende praktijken varieert dus van zingevingssysteem en is o.m. afhankelijk van zijn historische groei en van de bijdrage van vrijgestelden, zoals bijvoorbeeld de priesters in de godsdiensten.

Dergelijke zingevingssystemen zouden orde brengen in de chaos van het leven, chaos die zeer scherp naar voor komt wanneer de mens geconfronteerd wordt met o.m. toeval, lijden, schaarste, rampen, dood en dwang. Symbolische antwoorden als "Gods wil", de "menselijke natuur", "geluk", "die Gedanken sind frei" e.d. ordenen die ervaringen, maken ze "inzichtelijk" en leefbaar. Yinger heeft zich toegelegd op het onderzoek of personen "religieus" zijn (79), of zij, in mijn termen uitgedrukt, "zingevingssystemen hanteren" om een antwoord te geven op de permanente basisproblemen van het menselijk gedrag – zinloosheid, lijden en onrechtvaardigheid – en of zij de overtuiging toegedaan zijn dat die problemen kunnen opgelost worden vanuit het geloof (80).



Daar universitair meestal als ongodsdienstig worden voorgesteld heeft hij voornamelijk studentenpopulaties ondervraagd. Zo bestudeerde hij eerst een representatieve steekproef van tien Middle West liberal arts colleges (81), en later universitaire studenten uit Japan, Korea, Thailand, Nieuw-Zeeland, Australië, de Verenigde Staten en Nederland, en humaniora studenten uit Engeland (82). Zeventig tot 78 % bleek "religieus" te zijn en dat percentage varieert alleen significant naar leeftijd – meer oudere dan jongere studenten hechten belang aan zingevingssystemen – en niet naar geslacht, sociale rang, onkerkelijkheid en kerkelijkheid, en de godsdienst waartoe zij behoren. Zijn resultaten werden door verschillende onderzoekers bevestigd (83).

De notie zingevingssystemen wordt niet alleen verbonden aan de confrontatie met breukpunten, maar wordt in de literatuur ook gekoppeld aan het proces van secularisatie, in de zin van laïcisatie (84). Godsdienst zou als overkoepelend systeem, onder de invloed van de differentiatie van de institutionele sferen, zijn overkoepelende invloed verloren hebben want elk institutioneel kader heeft zijn eigen rationaliteit ontwikkeld. Tegenover de verscheidenheid van rationaliteiten eigen aan o.m. het gezin, de economie, de politiek, het onderwijs en de ontspanning, zou de mens zelf "verplicht" zijn een overkoepelend zingevingssysteem aan te nemen, wat hem moet toelaten de verschillende institutionele sferen met elkaar te verbinden en een rode draad te trekken door zijn leven, zodat hij zichzelf kan ervaren als een totaliteit.

Vandaar dat men voor de term zingevingssysteem ook het begrip religie gebruikt : wat verbindt en tot eenheid maakt (85). De moeilijkheid met deze terminologie is dat zij in het Frans of het Engels niet toelaat het hierboven gemaakte onderscheid tussen godsdienst en "religie" aan te houden. Vandaar dat ik opteer voor de termen godsdienst en zingevingssystemen.

Het onderzoek over zingevingssystemen dat nog in zijn beginfase is, werd in de godsdienstsociologie ingeleid door de theoretische beschouwingen van Berger en Luckmann over "the social construction of reality" (86). Empirische studies werden o.m. gedaan door Glock en Piazza, McCready en Greeley, en Wuthnow (87). Laatstgenoemde biedt in zijn studie de meest systematische aanpak van het probleem. Naast het theïsme onderscheidt hij, op basis van een analyse van theoretische en literaire geschriften, nog drie andere zingevingssystemen. Volgens Wuthnow bestaat er een zeker formeel parallelisme wanneer gesuggereerd wordt dat de realiteit opgebouwd en primair gecontroleerd wordt in de ene instantie door God, in de andere door het individu en in nog een andere door de samenleving. En toch gaat men zo voorbij aan een vierde, even belangrijke wijze waarop mensen realiteit construeren ... Een alternatieve wijze vergelijken met de meer cognitief georiënteerde wijzen van bewustzijn, een wijze die de intens extatische ervaringen beklemtoont als voornaamste weg om aan de realiteit zin te geven : het mystische zingevingssysteem (88).

In de San Francisco Bay Area "bloeien" er volgens Wuthnow's onderzoek echter *zeven* zingevingssystemen. Vijftig procent van de populatie wordt beschreven als aanhangers van één van de vier theoretisch onderscheiden zingevingssystemen : *theïsten* – die God als oorzaak en eindpunt zien van de realiteit waarin zij leven –, *individualisten* – die een gelaïciseerde protestantse ethiek aanhangen of een "werelds ascetisme" ; m.a.w. zij nemen het individu als oorzaak en doel van de menselijke realiteit –, personen die

de "social science as a way of life" aanhangen — de samenleving, de socio-culturele factoren, ras en sociale klasse, de psychologische noden en de "other directedness", worden als oorzaak en doel van hun leven gezien —, en *mystici* — die zin geven aan de realiteit op basis van extatische ervaringen : "one's own mindset governs reality". De andere 50 % van de populatie kan gerangschikt worden als aanhangers van een combinatie van de theoretisch onderscheiden zingevingssystemen : *traditionalisten* — die zowel het individualistisch als het theïstisch zingevingssysteem aanhangen —, *modernen* — die aan de realiteit zin geven vanuit de sociale wetenschappen en het mysticisme —, en de *transitoiren* — die tegelijkertijd één van de zgn. traditionele én één van de zgn. moderne zingevingssystemen aanhangen. In zijn studie onderzoekt hij dan verder hoe deze zingevingssystemen gekoppeld zijn aan sociale experimenten, o.m. in het gezin, het economische en politieke leven.

De door Wuthnow uitgebouwde zingevingssystemen vertonen een groot parallellisme met die van Glock en Piazza (89), maar de vergelijking roept toch ook vraagtekens op. Personen die "Social science as a way of life" als zingevingssysteem aanhangen, worden door deze laatsten verder onderverdeeld — naargelang van de dwingende sociale kracht die ze vermelden : de latente sociale structuur, de cultuur en de manifeste sociale structuur — in "environmentalists, culturalists" en "conspirationalists". Deze laatsten zien de dwingende kracht van de sociale structuur als manipulatie van de heersende klassen. Beide studies onderscheiden verder de individualisten ; Wuthnow spreekt over theïsten en Glock en Piazza over "supernaturalists". In beide studies wordt niet alleen verwezen naar God als een verklarend principe, maar ook naar begrippen als toeval, geluk en noodlot (90). Wuthnow laat deze laatste begrippen in de uitbouw van zijn zingevingssysteem vallen, Glock en Piazza daarentegen nemen ze naast God op in een bredere categorie "supernaturalists". Verdere studie zal moeten uitmaken hoe men de noties geluk, noodlot, toeval e.d. kan inbouwen in een "overkoepelend symbolisch referentiekader", nl. als een afzonderlijk zingevingssysteem, of zoals Glock en Piazza doen, in een breed "bovennatuurlijk symbolisch referentiekader".

Mysticisme ten slotte, is nieuw bij Wuthnow en ligt op een totaal andere dimensie dan de overige zingevingssystemen, zoals uit zijn hoger aangehaald citaat blijkt. Men kan zich dan ook afvragen of Wuthnow niet verschillende vragen, en dus dimensies, door elkaar heeft gehaald. Is mysticisme niet eerder een "modaliteit" van theïsme ? In het katholicisme — men hoeft in Vlaanderen slechts te verwijzen naar Hadewych en Ruusbroec — en het protestantisme — met figuren als J. Böhme en F. Schlegelmacher — kwam duidelijk een "mystisch theïsme" tot ontwikkeling, en in het Jodendom en de Islam getuigen het Chassidisme en het Soefisme van een mystische godsdienstigheid. W. James stelt trouwens uitdrukkelijk dat het mysticisme een aspect is van alle godsdiensten (91). Maar in Wuthnow's exposé wordt er ook een band gelegd tussen mysticisme en individualisme in de persoon van Emerson, die door hem een individualist en een transcendentalist genoemd wordt (92). Transcendentalisme, los van theïsme, heeft Wuthnow dus onder mysticisme behandeld ; bij Glock is het gerangschikt samen met theïsme onder supernaturalisme. Dit wijst er volgens mij op dat begrippen die verwijzen naar theïsme, mysticisme, supernaturalisme en transcendentalisme, en die refereren aan zgn. zingevingssystemen nog nader zullen moeten bestudeerd worden om tot een grotere conceptuele eenheid te komen. F. Schoovaerts poogt op deze en andere



vragen in te gaan in zijn studie over zingevingssystemen. Ik verwijs dan ook voor een verdere uitwerking naar zijn publicaties die in de nabije toekomst zullen verschijnen.

3. Besluit

Uit Wuthnows studie zou ik nu nog een aantal besluiten en vragen willen afleiden die verband houden met onze vraagstelling. Blijkbaar gebruiken een reeks van mensen meer dan één zingevingssysteem. Glock en Piazza hebben dit ook onderstreept en zij vragen zich af of dit varieert naargelang van de gebeurtenissen die de mensen willen "verklaren" (93), meer algemeen gesteld, naargelang van de institutionele sfeer? Wij hebben echter gezien dat zingevingssystemen niet alleen gekoppeld worden aan het proces van laïcisering, maar ook aan het "ordenen" van chaos verwekkende evenementen zoals schaarste, rampen, dwang, lijden en dood. De vraag is nu of er een verschil in functionaliteit bestaat tussen godsdienst en de andere zingevingssystemen.

Godsdienst is door de functionalisten altijd gekoppeld geworden aan wat O'Dea de "breaking points" noemde, de chaos en frustratie verwekkende gebeurtenissen (94). Fenomenen waarvan Yinger zegt dat ze zullen persisteren, dat het problemen zijn waar het mensdom, wat ook zijn niveau van wetenschappelijke kennis en techniek mag zijn, blijvend mee zal geconfronteerd worden (95). Is er dan geen verschil tussen dit soort problemen en het dagelijks ordenen van zijn gedragingen in de verschillende institutionele sferen? Gebruikmakend van Wuthnows zingevingssystemen, lijkt mij individualisme goed hanteerbaar om zin te geven in de economische wereld, het onderwijs, de familie en de buurt. Daarin kan men succes nastreven, pogen vooruit te komen. Karikaturaal uitgedrukt: de vader kan zich laten leiden door het succesprincipe in zijn werk, moeder kan zin geven aan haar leven door de erkenning die zij in de wijk krijgt door haar huis en de inrichting ervan, de ouders kunnen de kinderen stimuleren om de "beste" leerlingen van hun klas te zijn, en de kinderen kunnen het spel in de buurt oriënteren op competitie. Maar, is individualisme als zingevingssysteem even bruikbaar bij rampen, lijden of dood? Ik sluit niet uit dat het individualisme ook hier meespeelt. Een terugblik op "zijn prestaties", "wat men gerealiseerd heeft", kan de frustraties van het sterven verlichten en de familie zal in het dodenritueel het "succes" ook symboliseren, o.m. in het overlijdensbericht en de "luxie" van de begrafenisdienst. Maar grijpt men bij rampen, lijden of dood niet vaak terug naar een "laatste" oorzaak of naar wat Schillebeeckx "de grond van de zintotaliteit" noemt? (96). Is godsdienst voor deze "breaking points" niet functioneler?

Mocht dit het geval zijn, dan zou dit vérgaande onderzoekstechnische gevolgen hebben. Een onderzoek zal dan steeds een grote variatie van gebeurtenissen moeten betrekken opdat *alle* zingevingssystemen een "gelijke" kans zouden krijgen tot registratie. Het uitsluiten van de "breaking points" bijvoorbeeld, zou immers het verdwijnen van de godsdienst kunnen vooropstellen, wat mogelijk een louter onderzoekstechnische constructie is. Van de onderzoekers wordt in de huidige onderzoeksfase dus grote omzichtigheid gevraagd. Dit geldt trouwens ook voor voorbarige besluiten in de andere richting (97).

BESLUIT

Zoals werd aangetoond is de aard van de definitie van godsdienst die de socioloog gebruikt niet "de gustibus". Zij volgt uit de door hem gekozen sociologische aanpak en kan een fundamentele invloed hebben op de interpretatie van de resultaten van zijn studie. Een periode van sociale verandering vraagt om een structurele aanpak, maar daarvoor voldoen de gebruikelijke functionele definities van de godsdienst niet, daar zij inclusief en nominaal zijn. Daarom werd geopteerd voor een substantiële definitie die exclusief is en reëel : godsdienst is een bijzonder zingevingssysteem met het bovennatuurlijke als overkoepelend symbolisch referentiekader waarin de opvattingen en praktijken verankerd liggen. Er worden ook andere zingevingssystemen gebruikt ; wat vragen doet rijzen over de eventueel verschillende functies van de diverse zingevingssystemen naargelang van hun overkoepelend symbolisch referentiekader.

Is hiermee de studie van de definitie van godsdienst af en definitief buiten de sociologische analyse geplaatst ? Voor zover sociale feiten een constructie zijn en als substraat de samenleving of partiële groeperingen hebben (98), dient de socioloog er zich van bewust te zijn dat de "conventionele" terminologie ook een sociaal feit is en dus aan verandering onderhevig. Enerzijds bestaan er groeperingen die zich als godsdienst buiten het traditioneel kader willen stellen. Het atheïsme van de "God-is-dood" theologie zou kunnen suggereren dat zij een godsdienst zonder God voorstaan. In feite stellen zij een bepaald godsbeeld in vraag en kennissociologisch is de studie van zo'n theologie belangrijk. Anderzijds kunnen ook godsdienstige groeperingen opgenoemd worden die in het Westen geen institutionele erkenning krijgen. De Black Muslims in de V.S.A. worden door de Staat niet erkend om bijvoorbeeld aalmoezeniersdienst te doen. Hier is het belangrijk te onderzoeken waarop deze institutionele afwijzing gebaseerd is. Ook Scientologie die zich als godsdienst aanbiedt, wordt in verschillende Westerse landen niet als godsdienst erkend. Het lijkt mij belangrijk dergelijke gevallen te bestuderen, omdat zij ons toelaten het spreken over en de officiële erkenning van de godsdienst te bestuderen (99). Het feit dat hier geopteerd werd voor de visie van de meerderheid op de godsdienst, impliceert niet dat wij geen oog hebben voor minderheidsdefinities. De studie van hun sociale positie en situationele context kan veel leren over tendenzen in onze samenleving. Maar dit neemt niet weg dat voor de meeste studies de conventioneel culturele definitie als een start kan gebruikt worden.

SAMENVATTING

In dit artikel wordt aangetoond dat de aard van de definitie van godsdienst die de socioloog gebruikt niet "de gustibus" is. Naargelang van de door hem gekozen sociologische aanpak, een culturele of een structurele, werkt hij met een substantiële of een functionele definitie ; en de definitie kan ook een fundamentele invloed hebben op de interpretatie van de resultaten van zijn studie. Een periode van sociale verandering vraagt om een structurele aanpak, maar daartoe voldoen de gebruikelijke functionele definities van godsdienst niet. Dergelijke definities zijn immers inclusief en nominaal. Daarom wordt geopteerd voor een substantiële definitie die exclusief en reëel is : godsdienst is een bijzonder zingevingssysteem met het bovennatuurlijke als overkoepelend symbolisch referentiekader. In crisissituaties en in het dagelijkse leven gebruiken de mensen ook andere zingevingssystemen. Dit doet vragen rijzen omtrent de eventueel verschillende functies van de diverse zingevingssystemen, naargelang van hun overkoepelend symbolisch referentiekader. De auteur trekt hieruit ook enkele onderzoekstechnische besluiten.



ABSTRACT

In this article the author argues that the type of definition of religion used by a sociologist is not arbitrary. Depending his sociological approach, which may be cultural or structural, he uses a substantial or a functional definition; the type chosen having fundamental impact on the interpretation of his findings. Periods of social change necessitate a structural approach, but the usual functional definitions of religion are not satisfactory. Indeed, they are inclusive and nominal. The author opts for a substantial definition that is exclusive and real: religion is a specific meaning system with the supernatural as the overarching symbolic frame of reference. But in their daily lives and also in crisis situations, people sometimes use other meaning systems. As a result, questions arise about the functions of the diverse meaning systems with respect to their overarching symbolic frames of reference. The author also draws some conclusions for research designs.

NOTEN

1. E. DURKHEIM, De la définition des phénomènes religieux. In *L'année sociologique*, 1898, 1-28.
2. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1960⁴, 31-66.
3. B.v. R. ROBERTSON, *The Sociological Interpretation of Religion*. New York, 1970, 34-51.
4. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Keulen, 1964, 317.
5. E. DURKHEIM, De la définition ..., 1.
6. P.L. BERGER, *Het hemels baldakijn. Bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie*. Vertaling van W. Veugelers en H. de Hingh. Utrecht, 1969, 194. Zie ook R. ROBERTSON, *op. cit.*, 35.
7. K. DOBBELAERE en J. LAUWERS, Definitions of Religion: A Sociological Critique. In *Social Compass*, 20 (1973) 4, 535-551; en K. DOBBELAERE. Une critique sociologique des définitions de la religion en sociologie des religions. In *Cahiers des Religions Africaines*, 8 (1974) 15, 5-25.
8. P. BERGER, *op. cit.*, 194 en J. Milton YINGER. *The Scientific Study of Religion*. New York, 1970, 4. De laatste elimineert "waarderende" definities, die stellen wat religie "werkelijk" zou moeten zijn, omdat zij niet beantwoorden aan de canons van de wetenschap.
9. R. ROBERTSON, *op. cit.*, 36-39.
10. P. BERGER, *op. cit.*, 37.
11. R. OTTO, *Het Heilige. Een verhandeling over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele*. Vertaald door J.W. DIPPEL. Antwerpen, 1963: het heilige wordt er gekenmerkt door het "numineuze" (p. 13), het "mysterium tremendum" (p. 17), het "hiveringwekkende" (p. 19), het "overmachtige (majestas)" (p. 23), het "energische" (p. 27), het "gans andere" (p. 29), het "fascinans" (p. 37), het "ontzettende" (p. 45) en het "waardevolle", het "augustum" (p. 54).
12. P. BERGER, *op. cit.*, 37.
13. J. Milton YINGER, *op. cit.*, 7.
14. T. PARSONS, Motivation of Religious Belief and Behavior. In J.M. YINGER, *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*. New York, 1957, 381-382.
15. Th. O'DEA, *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, 1966, 5.
16. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires ...*, 65.
17. P.L. BERGER, *op. cit.*, 196.
18. Th. LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York, 1967, 49: "... to call the transcendence of the biological nature by the human organism a religious phenomenon."
19. P.L. BERGER, *op. cit.*, 196 en 154 e.v.

20. *Ibid.*, 196.
21. P.L. BERGER, Some Second Thoughts on Substantive and Functional Definitions of Religion. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13 (1974) 2, 125-133.
22. J. LAUWERS, Ideologische achtergronden van de sociologische secularisatietheorieën. In *Politica*, 22 (1972) 4, 343-345.
23. P.L. BERGER, Some Second Thoughts ... , 125 en 132-133.
24. K. DOBBELAERE, Religie en sociale verandering : de secularisatiethesis ? In K. DOBBELAERE en L. LAEYENDECKER red. *Godsdienst, kerk en samenleving : Godsdienstsociologische opstellen*. Rotterdam, 1974, 226-235.
25. W. HERBERG, Religion in a Secularized Society : The New Shape of Religion in America ; en Some Aspects of America's Three-Religion Pluralism. In R.D. KNUDTEN red. *The Sociology of Religion : An Anthology*. New York, 1967, 470-481 en 513-522.
26. T. PARSONS, Christianity and Modern Industrial Society. In E.A. TIRYAKIAN red. *Sociological Theory, Values and Socio-cultural Change*. Glencoe, 1963, 33-70 ; Th. LUCKMANN, *op. cit.*
27. P.L. BERGER, *Het hemels baldakijn ...* . B. WILSON. *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford, 1976.
28. Th. LUCKMANN, *op. cit.*, 56-59 en 61-62.
29. P.L. BERGER, *Het hemels baldakijn ...* , 38.
30. Zie o.m. M. ELIADE, *Cosmos and History*. New York, 1959.
31. P.L. BERGER, *op. cit.*, 38-39.
32. Th. LUCKMANN, *op. cit.*, 56 e.v.
33. *Ibid.*, 61.
34. *Ibid.*, 69-106.
35. P.L. BERGER, *Het hemels baldakijn ...* en *The Noise of Solemn Assemblies*. Garden City, 1961 ; J.M. YINGER, *Sociology Looks at Religion*. New York, 1966, 39-88.
36. J.M. YINGER, *op. cit.*, 68.
37. P.L. BERGER, *The Noise ...* , 31-51.
38. *Ibid.*, 51-104.
39. J.M. YINGER, *op. cit.*, 69-70.
40. P.L. BERGER, *op. cit.*, 39-50.
41. P.L. BERGER, *Het hemels baldakijn ...* , 124.
42. Th. LUCKMANN, *op. cit.*, 36-38.
43. P.L. BERGER, *The Noise ...* , 42-50.
44. J.M. YINGER, *op. cit.*, 73.
45. E. DURKHEIM, *De sociologische methode*. Vertaald door Ria van Outrive-Koninckx. Rotterdam, 1969, 139.
46. *Ibid.*, 139-140.
47. *Ibid.*, 140-141.
48. P.A. SOROKIN, *Society, Culture and Personality : Their Structure and Dynamics*. New York, 1947, 39-41.
49. J.M. YINGER, *The Scientific Study ...* , 11-12.
50. "Religion is : (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods



- and motivations seem uniquely realistic." C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, In M. BANTON red., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London, 1968, 4.
51. A.M. GREELEY, *Unsecular man : The Persistence of Religion*. New York, 1974, 61 en 120.
52. *Ibid.*, 241.
53. Zie ook P.L. BERGER, *Het hemels baldakijn ...*, 196 : "Ik vind het nuttiger van begin af aan een poging te doen (een) inhoudelijke definitie van de godsdienst op te stellen en de kwestie van de antropologische wortels en de sociale functionaliteit ervan te behandelen als afzonderlijke zaken."
54. R. ROBERTSON, *op. cit.*, 39. Voor een explicitering van de Marxistische kritiek op de functionele definitie van godsdienst zie b.v. J. KLUEGL. Zur Kritik der Strukturell-functionalistischen Religionssoziologie. In *Religionssoziologie*, 2 (1962), 51-55.
55. N. LUHMANN, *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main, 1977, 9-10.
56. *Ibid.*, 9.
57. *Ibid.*, 48-49.
58. *Ibid.*, 48.
59. *Ibid.*, 46-49.
60. K. DOBBELAERE, *Secularization : A Multi-Dimensional Concept*. In *Current Sociology*, 29 (1981) 2, 74.
61. R.N. BELLAH, *Religious Evolution*. In *American Sociological Review*, 29 (1964) 3, 359 : Godsdienst wordt er bepaald "as a set of symbolic forms and acts which relate man to the ultimate conditions of existence".
62. R. ROBERTSON, *op. cit.*, 41.
63. J.M. YINGER, *The Scientific Study ...*, 8.
64. W. HERBERG, *op. cit.*, 471-472.
65. *Cfr. supra*, p. 11.
66. Robert K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, 1957², 50.
67. *Ibid.*, 52.
68. *Cfr. supra*, pp. 2-3 en 3-4.
69. E. NORBECK, *Religion in Primitive Society*. New York, 1961, 11.
70. J. KLUEGL, *ibid.*
71. K. DOBBELAERE en J. LAUWERS, *Involvement in Church Religion. A Sociological Critique*. In *Actes de la Xe Conférence Internationale de Sociologie Religieuse : Types, Dimensions, et Mesure de la Religiosité*. Rome, 1969, 120-121.
72. E. DURKHEIM, *op. cit.*, 36.
73. W. COHN, *Is Religion Universal ? Problems of Definition*. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2 (1962) 1, 25-33.
74. *Ibid.*, 29.
75. *Ibid.*, 33.
76. E. PIN, *Contexte culturel et définition de la religion*. In *Actes de la Xe Conférence Internationale ...*, 416-417.
77. Voor een gelijkaardige optie gebaseerd op andere argumenten verwijs ik naar R. STARK. *Must all Religions be Supernatural ?* In B. WILSON red. *The Social Impact of New Religious Movements*. New York, 1981, 159-177.
78. R. WUTHNOW, *The Conscious Reformation*. Berkeley, 1976, 2-3 en 58-61 ; en R. WUTHNOW, *Two Traditions in the Study of Religion*. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (1981) 1, 24.

79. J.M. YINGER, A Structural Examination of Religion. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8 (1969) 1, 98.
80. J.M. YINGER, A Comparative Study of the Substructures of Religion. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16 (1977) 1, 68.
81. J.M. YINGER, A Structural Examination ...
82. J.M. YINGER, A Comparative Study ...
83. R. MACHALEK en M. MARTIN, Invisible Religions : Some Preliminary Evidence. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (1976) 4, 311-321 ; H.H. NELSEN, R.F. EVERETT e.a., A Test of Yinger's Measure of Non-doctrinal Religion : Implications for Invisible Religion as a Belief System. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (1976) 3, 263-267 ; en W.C. ROOF, Ch. K. HADAWAY e.a., Yinger's Measure of Non-doctrinal Religion : A North-eastern Test. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (1974) 4, 403-408.
84. K. DOBBELAERE, Secularization ... , 5-6, 15-22 en 31-96.
85. Zie in dit verband ook E. SCHILLEBEECKX, Godsdienst van en voor mensen. Naar een criterologie van godsdienst en religie. In *Tijdschrift voor Theologie*, 17 (1977) 4, 357 : "In het godsdienstige gaat het uiteindelijk om de grond van de zintotaliteit, in het religieuze om zintotaliteit zonder meer." En die grond, of in mijn terminologie "het overkoepelend referentiekader", wordt later omschreven als het "Transcendentale" (p. 362).
86. P.L. BERGER en Th. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, 1967.
87. Ch. Y. GLOCK en Th. PIAZZA, Exploring reality structures. In *Society*, 15 (1978) 4, 60-65 ; W.C. McCREADY en A.H. GREELEY, *The Ultimate Values of the American population*. Beverly Hills, 1976 ; R. WUTHNOW, *Op. cit.* ; voor een samenvatting zie K. DOBBELAERE, Secularization ... , 145-147 en 148-150.
88. R. WUTHNOW, *op. cit.*, 123.
89. Ch. GLOCK en Th. PIAZZA, *Ibid.*
90. R. WUTHNOW, *op. cit.*, o.a. 71 en 73.
91. W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*. New York, 1958, 307 e.v.
92. R. WUTHNOW, *op. cit.*, 101 en 129-130.
93. Ch. Y. GLOCK en Th. PIAZZA, *op. cit.*, 62.
94. Th. O'DEA, *op. cit.*, 5-6.
95. J.M. YINGER, *The Scientific Study ...*, 8-9.
96. E. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, 357.
97. Zo steunt het besluit van W. McCREADY en A.M. GREELEY dat "Intense religious experiences are far more common in our society than has been generally realized" (*op. cit.*, 181) uitsluitend op gebeurtenissen te rangschikken onder "breaking points" (*ibid.*, 20-27).
98. E. DURKHEIM, *De sociologische methode ...*, 53.
99. R. FENN, *Toward a Theory of Secularization*. Storrs, 1978, 54-63.

(advertentie)

Bij de KB betaalt u altijd minder dan het wettelijk maximumtarief.

Bij de KB leent u immers zonder tussenpersonen, tegen "fabrieksprijs". Ook voor tweedehandse wagens en motoren. Maar voor KB-cliënten doen we méér . . .

KB-cliënten lenen tegen nog lager tarief

Daarvoor volstaat het gedurende 6 maanden KB-cliënt te zijn door te sparen op een KB-depositoboekje of een KB-zichtrekening te hebben waarop uw loon wordt gestort. Het cliëntentarief levert u vlug een flinke besparing op. Da's zo meegenomen.

Soepel

Een KB-Autolening sluiten gaat vlot en met een minimum aan formaliteiten. Even binnenlopen in een KB-kantoor . . . en het is zó gebeurd.



**KB-AUTO
LENING**



KREDIETBANK
De bank waar u méér aan hebt.