

## LUHMANN EN DE ANALYSE VAN DE GODSDIENST: ENKELE DENKPISTES

Karel Dobbelaere

Het is niet de bedoeling van dit artikel Luhmanns bijdragen tot de godsdienst-sociologie samen te vatten. Er wordt eerder gebruik gemaakt van zijn conceptueel kader om bepaalde aspecten van godsdienst en Kerk door te lichten. In een eerste paragraaf wordt de discussie rond de secularisatiethese geherformuleerd en verder uitgewerkt. Vervolgens wordt onderzocht of en hoe de Rooms Katholieke Kerk (RKK) de moderniteit aanvaardt, haar functie definieert, en welke relaties zij poogt uit te bouwen met andere subsystemen. Tenslotte wordt ingegaan op de 'zelfthemativering' van de RKK, zoals verwoord door het Magisterium, het kerkelijk leergezag; de zgn. onmacht van het Magisterium zal worden geduid als 'de macht van de onmacht'. Op die manier worden achtereenvolgens besproken: de relatie van de godsdienst tot het sociaal systeem als omgeving; de functie van het subsysteem godsdienst en zijn relaties tot andere subsystemen, zoals uitgewerkt door leden van de RKK; en de relatie van het subsysteem tot zijn eigen subsysteem, hier herleid tot zichzelf, met name het Magisterium.

### 1. HET SECULARISATIEPROCES

Het begrip secularisatie heeft een lange geschiedenis en werd gebruikt in de analyse van verschillende velden van het maatschappelijk leven (zie o.m. Lübke, 1975; Nijk, 1968). In de sociologie werd het begrip reeds aangewend door de grondleggers van de sociologie, zoals Max Weber (1920: 217). Het is echter pas vanaf de jaren zestig dat meerdere sociologen een sociologische theorie van de secularisatie poogden uit te bouwen. In hun theorieën worden verschillende processen beschreven en geanalyseerd ter verklaring van de secularisatie. Recentelijk heeft Tschannen deze studies besproken. Hij duidt het secularisatiedenken in de sociologie als een paradigma en beschrijft de verschillende 'exemplars' die er deel van uitmaken (1992: 59-72) (1). Hij maakt in zijn studie echter geen onderscheid tussen processen en hun gevolgen, noch tussen de verschillende analyse-niveaus die in het secularisatiedenken te onderkennen zijn: het macro-niveau of de samenleving, het subsysteem religie en de religieuze organisaties of het meso-niveau, en de individuen of het micro-niveau. Om het secularisatiedenken

te ordenen moet men vertrekken vanuit het macro-perspectief en secularisatie duiden als de teloorgang van een overkoepelende godsdienstige zingeving. Aldus werd de godsdienst een maatschappelijk subsysteem naast de vele andere subsystemen, zoals o.m. de economie, de politiek, het onderwijs en het gezin (Dobbelaere, 1981; en 1988: 9-12). Gekoppeld aan Luhmanns conceptueel onderscheid tussen drie types van differentiatie laat dit perspectief volgens mij toe om tot een beter inzicht te komen in de problematiek van de secularisatie (DS: 262-265).

Aangezien de moderne samenleving voornamelijk wordt gekenmerkt door functionele differentiatie (2) ontstonden subsystemen met een eigen functie. Die hebben zich in toenemende mate gespecialiseerd (economie, politiek, wetenschap, familie,...), communiceren met behulp van een eigen medium (geld, macht, waarheid, liefde,...) en ontwikkelen hun eigen waarden en normen (succes, scheiding der machten, methodologie, het primaat van de liefde...). Tegenover de godsdienst eisten zij hun autonomie op en verwierpen de godsdienstig voorgeschreven codes. Leden van het religieuze subsysteem die het verlies van de godsdienstige invloed vaststelden, waren bij de eersten om over secularisatie te spreken - Luhmann spreekt in dit verband over secularisatie als 'een religiegebonden thematisering van de samenleving als omgeving van het religieus systeem' (FR: 225-271). De notie secularisatie vertolkt dus een beschrijving en interpretatie van een ervaring, maar is géén verklarend begrip. Het proces van functionele differentiatie is het vertrekpunt voor een sociologische, dus wetenschappelijke verklaring van de secularisatie als systeem-specifieke observatie.

Functionele differentiatie en autonomisering van de subsystemen waren de basis voor het ontwikkelen van een doelrationaliteit per subsysteem. De economie verloor haar religieuze basis, nl. de protestantse waardenrationaliteit (Weber, 1920: 163-206). Ook het politieke subsysteem moest rationaliseren: er was nog weinig plaats voor een traditionele of een charismatische autoriteit. Daarnaast gingen ook het onderwijs en de wetenschap zich op specifieke codes toeleggen. Voorgaande processen liggen dan ook aan de basis van de onttovering van de wereld en de Vergesellschaftung van organisaties, zoals ondernemingen, wetenschappelijke instituten of scholen (Dobbelaere, 1988: 13-14).

De structurele verandering die Berger en Luckmann hieraan koppelen en omschrijven als privatisering, is een vertaling van het ideologisch begrippenpaar 'privaat-publiek'. Dat werd o.m. in de 19de eeuw door liberalen en socialisten aangewend om de functionele differentiatie van godsdienst en politiek te legitimeren ('godsdienst is privé-zaak'). Recent werd het toegepast om de individuele werknemers te beschermen tegen kerkelijke inmengingen in christelijke organisaties uit andere subsystemen, b.v. ziekenhuizen en scholen. Het onderscheid privé-publiek is, zoals de term secularisatie, geen sociologische categorie maar een sociale definitie die deel uitmaakt van een participatietheorie (Dobbelaere, 1981: 79-84). Vandaar dat ik eertijds heb voorgesteld de analyse te richten met behulp van de begrippen 'systeem en leefwereld' (Habermas, 1981: 229-293), maar dan ontdaan van hun taalfilosofische achtergrond (zie ook Laermans, 1992: 28-29 en 31). Ondanks Luhmanns kritiek op het begrip leefwereld, o.m. wegens zijn ideologische achtergrond van consensus (SA VI, 169-188), lijkt het mij toch mogelijk dit begrip als descriptieve term te gebruiken voor de wereld van het gezin en de familie, de vrienden, de buurt, het dorp of de wijk, en de parochie. Het gaat

hier om de 'leefwereld' waar de primaire habitus gestalte krijgt. Het feit dat de parochie thans voor velen geen deel meer uitmaakt van de leefwereld, is juist betekenisvol voor de secularisatie van het alledaagse leven. De Kerk wordt nu eerder opgevat als een organisatie, 'a service station', waarop men als publiek een beroep kan doen in bijzondere omstandigheden, zoals geboorte, volwassenheid, huwelijk en dood (Dobbelacre, 1993: 6-8).

Tot zover Tschannens zgn. exemplars die zich op het niveau van de samenleving bevinden. Ze kunnen worden vertaald in processen die een sluitend theoretisch geheel vormen om de zgn. secularisatie te verklaren. De twee volgende exemplars leggen de brug tussen het macro- en het meso-niveau. De pluralisering - of de segmentaire differentiatie van het subsysteem godsdienst - was volgens Parsons slechts mogelijk omdat de christelijke ethiek in de seculiere wereld reeds geïnstitutionaliseerd was in de vorm van algemene waarden als broederschap of 'solidariteit'. Parsons spreekt daarom van *waardengeneralisering*. Samen met Bellah onderstreept hij verder dat de pluralisering de noodzaak van deze generalisering nog verhoogde. In dit verband stelt Martin dat als de godsdienst zoveel vormen aanneemt als er belangengroepen zijn, deze dan sectaire vormen niet meer als éénmakende visie kunnen functioneren. Vandaar dat een nationale mythe of 'civiele religie' nodig is om de integratie te garanderen (Martin, 1978: 36; zie voor een kritiek Fenn, 1978: 41-53).

Op het meso-vlak heeft de pluralisering als gevolg dat de geloofsleer van kerken en denominaties relatief is; geen religieuze organisatie kan met andere woorden nog aanspraak maken op absolute waarheid. Verder zou volgens Luhmann het niveau van de religieuze transcendentie gedaald zijn: religies verwereldlijken, zij worden meer en meer 'this-worldly'. Daar waar de historische godsdiensten voorbeelden zijn van grote transcendenties die naar een andere dan de alledaagse realiteit verwijzen, bereiken vele nieuwe religieuze bewegingen slechts het niveau van de intermediaire transcendentie. Zij overbruggen tijd en ruimte, en bevorderen een intersubjectieve communie, maar blijven op het niveau van het alledaagse, het immanente steken. Zij zijn volgens Luhmann dan ook geen godsdiensten omdat zij niet inspelen op het probleem van de simultaneïteit van onbepaaldheid en bepaaldheid (of transcendentie en immanentie) (FdR: 46).

Door de pluralisering ontstaat een zingevingmarkt waarop godsdiensten zowel onderling, als met wereldse zingevingssystemen moeten concurreren. Hier leggen we een band tussen het meso- en het micro-niveau, want deze situatie bevordert de individualisering op religieus vlak, wat kan uitlopen op ongeloof en religieuze bricolage. Elk individu bouwt zijn eigen religie uit, die godsdienstige en ongodsdienstige elementen kan omvatten. Er ontstaat met andere woorden een individueel religieus patchwork, een religieuze recompositie met godsdienstige en/of wereldse elementen (psychologie, para-psychologie, psychiatrie, bijgeloof...), ook soms religie à la carte genoemd.

De individualisering mag sociologisch niet worden opgevat als egoïsme - anders dalen wij terug naar het participatieniveau af - maar moet geduid worden als een gevolg van de 'Privatisering van het beslissen' (FdR: 232-242), d.i. de individualisering van de beslissingen is nodig om de functionele differentiatie tussen de complementaire rollen te waarborgen. De individualisering is echter ook een gevolg van de gedaalde

belangrijkheid van ascription in de leefwereld door de toenemende mobiliteit van personen en idceën (Dobbelaere, 1993: 6). Hiermee werden een paar verbanden aangeduid tussen macro- en micro-niveau.

De bovenstaande ordening van begrippen maakt het mogelijk in termen van algemene proposities te denken omdat ze analyseniveaus onderscheidt, processen en gevolgen met elkaar verbindt (vertrekkend van Luhmanns conceptueel onderscheid tussen types van differentiatie), en relaties duidt tussen de verschillende niveaus. Dergelijke algemene proposities leggen verbanden tussen processen onderling en hun gevolgen. Ook werd gewezen op functionele verbanden die elkaar wederzijds versterken, zoals pluralisme en generalisering. Hieruit kunnen werkhypothesen worden afgeleid betreffende verbanden tussen het macro-, het meso- en het micro-niveau. Aldus krijgen we meer dan een paradigma en 'exemplars', nl. een theoretisch kader en een begin van theorie-opbouw.

De toets van bepaalde hypothesen afgeleid uit het theoretisch kader, vereist comparatief onderzoek (o.m. Jagodzinski en Dobbelaere, 1993: 77-79) om zo de processen die de secularisatie bevorderen of vertragen beter te kunnen bestuderen (Dobbelaere, 1989: 38-39). Ook het effect van graden van pluralisme op de individualisering van de godsdienstigheid kan dan beter bestudeerd worden, zo bijvoorbeeld het verband tussen godsbeelden en het type van bricolage van godsdienstige en niet-godsdienstige elementen dat individuen gebruiken om hun 'religie à la carte' uit te bouwen.

## **2. DE ROOMSE KERK IN HET SUBSISTEEM GODSDIENST: FUNCTIE EN SOCIALE PRESTATIES**

In zijn antwoord op de kritische opmerkingen naar aanleiding van zijn artikel 'Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference' schrijft Luhmann: 'indien de functionele differentiatie evolueert en het primaat over andere vormen van maatschappelijke differentiatie krijgt, moet het religieus systeem zich aan deze orde aanpassen en een functioneel subsysteem worden, wat impliceert dat het zijn functie en zijn codes en zijn speciale sociale prestaties specificceert. Op zijn minst zal het als dusdanig behandeld worden, of het die situatie aangenaam vindt of niet en of het al dan niet verkiest tot op zekere hoogte slecht aangepast te blijven' (1985b: 34-35). Heeft de RKK haar functie en sociale prestaties aan de functionele differentiatie aangepast? (3) Welke relatie heeft zij met de andere subsystemen? Het is niet mogelijk in het bestek van dit artikel deze vragen uitgebreid te beantwoorden; een summiere duiding moct hier volstaan.

Een eerste reactie op de functionele differentiatie, eind vorige eeuw en in de eerste helft van deze eeuw, was de uitbouw van de katholieke zuil: katholieke scholen; katholieke organisaties voor arbeiders en bedienden, voor landbouwers en patroons; katholieke ziekenhuizen; katholieke massamedia; een katholieke partij; enz. Deze organisaties hadden een pastorale functie en werden door persoonlijkheidsvorming in het kader van de Katholieke Actie ondersteund. De verzuiling was typisch voor de periode van de grote sociale bewegingen die refereerden aan duidelijke kloven in de samenleving:

arbeid-kapitaal, geloof-ongeloof. De subsystemen hebben deze vormen van religieuze 'apartheid' in de tweede helft van deze eeuw grotendeels gerecupereerd. De BAC, een spaarbank die een opvoedende functie had en die steunde op het benevolaat van kassiers, werd een heuse bank: BACOB. De CVP, een verruiming van de katholieke partij, veranderde in de strijd om de macht, het medium van het politieke subsysteem, van een 'doctrinaire' partij in een 'centrum' partij. De katholieke scholen en ziekenhuizen werden eerder christelijke instellingen: ze herinterpreteerden de specifieke normen van de Kerk in het licht van de 'evangelische waarden'. Zij organiseerden zich meer en meer volgens de regels van wetenschap en pedagogiek enerzijds en de medische rationaliteit anderzijds.

Toch poogt de RKK haar 'overkoepelende zingeving' te behouden door middel van bisschoppelijke brieven en encyclieken. Naar de politieke wereld toe gebeurde dat o.m. in brieven van Bisschoppenconferenties over rechtvaardigheid en vrede, tegen het racisme, en in de encycliek 'Pacem in terris' (De Tavernier, 1993). Naar de sociaal-economische wereld toe blijkt dat uit encyclieken als 'Mater et Magistra' en 'Populorum progressio' - die tevens een politieke visie op de internationale orde ontwikkelt - en uit de brief over een rechtvaardige economie van de Amerikaanse Bisschoppenconferentie, 'Economic Justice for all'. Hier gaat het steeds om algemene principes: noch de encyclieken, noch de bisschoppelijke brieven leggen concrete regels op. Zo stelt Johannes Paulus II in zijn encycliek 'Sollicitudo Rei Sociales' dat de Kerk 'geen technische, beleidsmatige oplossingen voor sociale problemen voorstelt: ze biedt enkel een algemeen ethisch perspectief aan' (Burns, 1994: 69). Maar met betrekking tot de seksualiteit en het leven gaan de bisschoppen en de paus verder. Niet alleen worden specifieke gedragingen veroordeeld (homoseksualiteit en 'onnatuurlijke' contraceptie, abortus en euthanasie) maar daarnaast wordt het toegelaten gedrag tot in de technieken gespecificeerd (b.v. de natuurlijke methode van contraceptie). De encycliek 'Humanae Vitae' is hiervan een goed voorbeeld, net als de terugkerende veroordelingen en regelgevende uitspraken van de paus op zijn wereldreizen. Rome trad ook sanctionerend op tegenover theologen en bisschoppen die afwijkende meningen verkondigden. Zo werd professor Curran ontslagen aan de theologische faculteit van de pontificale Catholic University of America en werd Bisschop Gaillot afgezet. De Amerikaanse bisschoppen veroordeelden ook katholieke politici die stelden dat 'een praktiserende katholieke ambtsdrager abortus persoonlijk kon veroordelen, maar zich kon inzetten voor de illegalisering ervan'. In verband met abortus en homoseksualiteit daagden bepaalde Amerikaanse bisschoppen zelfs de wetgever voor het gerecht (Burns, 1994: 102-107). In Europa lijkt zulks niet meer mogelijk.

Uit het voorgaande blijkt dat de RKK sinds de jaren vijftig niet meer in staat is nieuwe velden te verzuilen en de verzuilde sectoren meer en meer aan haar invloed ontsnappen (zie o.m. Dobbelaere, 1982). Het discours van de Kerk veralgemeent ook: haar invloed in de economie en de politiek beperkt zich tot een waarden-discours. De kerkelijke leiding werd gedwongen de functionele differentiatie tussen politiek en godsdienst te erkennen. Zo kan zij sinds enkele decennia geen normen meer voorschrijven betreffende het kiesgedrag van haar leden, wat nog wel mogelijk was in de jaren vijftig. De RKK blijft echter grote aandacht hebben voor instituties die met het leven, de socialisatie en de dood te maken hebben: gezin en familie (seksualiteit, voortplanting en opvoeding), onderwijs en vorming (socialisatie), en geneeskunde (kunstmatige bevruchting, euthanasie en abortus). Op die terreinen beperkt de Kerk

zich niet tot grote algemene principes; zij veroordeelt bepaalde gedragingen en ingrepen, en schrijft concrete regels voor. Maar zoals betoogd heeft zij haar greep op de socialisatie grotendeels verloren. Zij kan alleen nog parochiale lokalen ontzeggen aan niet 'gezagstrouwe' katholieke vormingsbewegingen of dreigen het predikaat 'katholiek' van onderwijsinstellingen en hospitalen af te nemen als die zich niet houden aan de kerkelijke regels. Dit laatste gebeurde uitzonderlijksterwijs in Nederland, maar de dreiging schijnt toch weinig effect te sorteren: de K kan immers evengoed voor kristelijk staan.

Inzake gezin, voortplanting en dood hoopt de RKK nog steeds dat haar principes en regels een invloed zullen hebben op het persoonlijk gedrag. Toch is ook hier feitelijk van (waarden)veralgemening sprake. Onderzoek wijst immers uit dat zelfs bij kernkatholicken de graad van verschoning groot is t.a.v. de kerkelijke regels in verband met seksualiteit en problemen van bio-ethiek. Zij blijken niet zózeer te refereren aan de kerkelijke objectieve regels, maar nemen veeleer een houding aan die is gebaseerd op persoonlijke reflectie aangaande beweegredenen van de betrokkenden, hun sociale positie en de omstandigheden (Dobbelaere en Voyé, 1992: 148-155 voor België; en Halman en de Moor, 1993: 58 voor de Westerse wereld).

Deze resultaten lijken te worden tegengesproken door de enthousiaste massa die de paus begroet in Rome en op zijn wereldreizen. L. Voyé (1988) suggereert echter dat de mensen in het pauselijke discours veeleer het principiële kader dan de regelgeving waarderen. In die regels horen en lezen zij de idealen en de waarden die er aan ten grondslag liggen: respect voor het leven, het sacrale karakter van het huwelijk, zorg voor de naaste, eerbied voor de natuur, waardering voor de arbeid, een oproep tot rechtvaardigheid, de heiligheid van de plicht, enz. Wat de Kerk kortom aan regels formuleert, wordt door de mensen als waarden geïnterpreteerd. Hier gebeurt dus een veralgemening van de kerkelijke uitspraken in de geest van de mensen, zelfs als die uitspraken niet zo bedoeld zijn.

Samenvattend: de functie van de Kerk wordt ofwel in het spreken van de Kerk zelf, ofwel in de opvattingen van haar publiek, meer en meer herleid tot het vertolken van waarden, idealen en principes die zin kunnen geven aan de contradicties van het dagelijks leven. Dit vertoont gelijkenissen met Luhmanns omschrijving van de functie van het godsdienstig subsysteem. Godsdienst heeft te maken met de paradox van de wereld, 'the paradox being the necessity of contingency' (1985a: 7). Volgens Luhmann kan het fundamentele probleem van de paradoxale wereld worden 'opgelost' (i.c. in een mineur probleem worden getransformeerd) door religies (1985a: 9). Natuurlijk is godsdienst slechts één van de door de samenleving ontwikkelde vormen die contradicties, paradoxen of tegenstrijdigheden opheffen. Er bestaan daarnaast bijvoorbeeld ook ideologie, esthetica (Luhmann, 1985a: 8-9 en 14). Godsdienst is echter die specifieke vorm van 'de paradoxalisering van de wereld' die 'inspeelt op het probleem van de simultaneïteit van onbepaalbaarheid en bepaaldheid (of: transcendentie en immanentie) (FdR: 46). Daarom spreekt Luhmann in verband met godsdienst van de *ultieme paradox*: 'vormen die kunnen worden beschreven als verwijzend naar de ultieme paradox worden dusdoende als religieuze vormen beschreven. Er is geen andere manier om godsdienst te identificeren' (Luhmann, 1985a: 9). Zo beschouwt Luhmann in de christelijke godsdienst God als de gecentraliseerde paradox die terzelfdertijd de

paradoxen van de wereld opheft. Vandaar het asymmetrische begrip van de schepping en, contingent daaraan, de idee van de contingente wereld. Dat zijn de wortels van een hiërarchische structuur die volgens hem overal kan worden gecopieerd. Als voorbeeld werkt hij het calvinisme uit: de erfzonde symboliseert het begin van de ongelijkheid en deze paradox wordt in arbeid, die echter ongelijkheid blijft genereren, omgezet. De incarnatie van God maakt het onwaarschijnlijke aannemelijk, nl. de verlossing die de ongelijkheid overwint. Maar dan wordt verlossing weer onwaarschijnlijk, want afhankelijk van genade, wat uiteindelijk resulteert in een ondoorgrondelijk en onherkenbaar besluit, de predestinatie. Elk geloofsstelsel probeert de paradoxen met zijn eigen middelen aan te pakken, met het gevolg dat 'all was reduced to Article and Proposition' (dixit Shaftesburg, geciteerd door Luhmann, 1985a: 11).

Hoe is nu het verband te leggen in Luhmanns denken tussen enerzijds godsdienst en moraal als alomvattende semantiek en anderzijds het proces van functionele differentiatie als een 'uitzuivering' van de functie van godsdienst? Moet godsdienst zich als subsysteem beperken tot haar eigen functie? Neen, want Luhmann voorziet ook dat alle subsystemen aan elkaar *prestaties* kunnen leveren. Naast de godsdienstige functie onderkent Luhmann voor de godsdienst ook 'Leistungen'. Dit zijn performanties of prestaties die andere subsystemen en personen (door Luhmann geconceptualiseerd als omgeving van het systeem) ten goede komen. Hij noemt te respectievelijk 'Diakonie' en 'Seelsorge', en vat ze samen met de term 'Dienste' (FDR: 56-58). Diakonie is de toepassing van godsdienst op problemen die in andere subsystemen ontstaan maar daar niet kunnen worden opgelost (zie ook DS, 239-241). De godsdienstige moraal waarover ik het hoger had, is bijgevolg een koppeling van prestaties aan godsdienstige communicatie waarin bijvoorbeeld sociale problemen geduid worden als zonde en overschrijding van godsdienstige normen (Beyers, 1990: 380). De religieuze ethiek wordt thans echter niet alleen veralgemeend (zie hoger), ze raakt ook 'ontkerkend'. Men aanvaardt deze ethiek pas voor zover zij is ontdaan van het begrip 'zonde' en verwijst naar problemen die louter als 'kwaad' worden geduid. Zo verschijnt het kerkelijk ethisch spreken als algemene moraal, stoeiend op algemene waarden; de Kerk is een morele en niet een godsdienstige autoriteit, wat Voyé 'a "declericalized" voice' noemde. Aldus kan de katholieke Kerk een zekere ethische invloed behouden en morele autoriteit winnen, maar zij betaalt daarvoor een prijs: zij wordt beschouwd als een en niet als dé morele autoriteit (Voyé en Dobbelaere, 1994: 99-103).

In de prestaties zelf zijn verschillende vormen te onderkennen. Laat ik er enkele noemen. Het werk van Moeder Theresa voor armen en stervenden is bekend. Haar caritas is ongevaarlijk, haar liefdadigheid zalft en dekt toe. Er is geen kritiek op het systeem, noch een engagement tot verandering. Anders is het werk van abbé Pierre. Emmaüs zorgt ook voor de onmiddellijke noden maar levert tevens politieke kritiek. Père Pire en Vredeseilanden kiezen voor een opvoedkundige optie: indien ik aan een hongerlijdende een vis geef dan eet hij één keer, als ik hem leer vissen heeft hij later ook voedsel, en niet alleen voor zichzelf. Caritas krijgt aldus een politieke (Emmaüs) of een opvoedkundige dimensie (Vredeseilanden).

Naast deze die bekende projecten, is er ook de inzet voor de derde en de vierde wereld op lokaal vlak. La Poudrière - een leefgemeenschap waarvan Père Léon de bezieler is - in Brussel en Peruwelz, wil bewijzen dat een alternatieve mini-maatschappij mogelijk is. Juridisch is het een VZW met een verhuisbedrijf, een ophaaldienst, een bedrijf voor

recyclage en een boerderij in Rummen. De leefgemeenschap is autarkisch. Men spreekt hier van hulpverlening door een werkgemeenschap, bestaande uit marginalen, 'verongelukte' carrièremakers, zwervers, idealisten en kinderen en kleinkinderen van de eerste generatie (Jacobs, 1995). De economische sfeer is niet de enige waarin men lokale godsdienstige prestaties vindt. Er is 'remedial teaching', door parochianen opgezet om kinderen met leermoeilijkheden te helpen. Er zijn de zelfhulpgroepen, met godsdienstige en andere inspiraties, die begaan zijn met problemen in de medische sector; en er is 'Marriage Encounter' dat echtparen wil helpen. Prestaties geïnspireerd vanuit het godsdienstig subsysteem vindt men in alle subsystemen terug. Niet meer verzuild zoals weleer, eerder kleinschalig en lokaal, soms regionaal.

### 3. DE 'MACHT VAN DE ONMACHT' IN DE ROOMSE KERK

Blijft tot slot de bespreking van de relatie van het subsysteem tot zichzelf, hier herleid tot de zelfreflectie van de Kerk over de eucharistie en haar ambten. Het proces waarin een systeem over zichzelf reflecteert wordt door Luhmann *zelfthematisering* genoemd. Aldus wordt het voor delen van een systeem mogelijk zichzelf als deel van een geheel te begrijpen (Luhmann, 1975: 73). Terecht stelt L. Laeyendecker in dit verband dat zulks maar mogelijk is als zo'n geheel werkelijk bestaat. Voor de RKK was dit pas vanaf de tweede helft van de elfde eeuw het geval, toen het religieuze ambtscharisma vrijgemaakt was uit de politiek, de Kerk haar organisatie (hiërarchie) kon uitbouwen, haar leden aan zich kon binden (de sacramenten), en zij zich tenslotte als juridische (kerkelijk recht) en theologische eenheid kon thematiseren (Laeyendecker, 1993: 61-80, 69-70 in het bijzonder). Wanneer de RKK thans zichzelf legitimeert op grond van de Schrift, het handelen en spreken van Jezus, de Traditie en het Magisterium (het kerkelijk leergezag), dan moet men er rekening mee houden dat het Magisterium die zogenaamde Traditie zélf opbouwde -- door bepaalde tradities als heterodox te bestempelen -- en ook de Schrift zélf canoniseerde (Crossan, 1994: 9). Of zoals A. Ritter stelt: "'orthodoxy" is nothing else than the most succesful heresy' (1993: 329). Verder moet men er ook rekening mee houden dat canonieke teksten, o.m. de brieven van Paulus, mede een gevolg zijn van de strijd om het machtsmonopolie: het charisma van Christus werd geroutiniseerd en verzakelijkt tot een ambtscharisma. Laeyendecker analyseerde dit proces in de RKK en toonde aan dat twee andere varianten van de Jezustraditie, de radicale Jezusbeweging en het mystieke type, het onderspit moesten delven (1993: 21-59).

Nemen wij als voorbeeld de brief van de paus *Ordinatio Sacerdotalis* en het commentaar bij die tekst van kardinaal G. Danneels. Volgens dat commentaar 'maakt' de priester de eucharistie, vandaar dat hij in de katholieke traditie een 'icoon' van Christus moet zijn. Verder verwijst de kardinaal naar de Schrift *die* over een 'welbepaalde gebeurtenis uit de geschiedenis van het joodse volk' getuigt waarnaar de viering van de eucharistie verwijst: het Laatste Avondmaal (1994: 6). Tenslotte onderstreept hij het belang van het Magisterium in de theologische argumentatie (1994: 6-7). Laten we echter eens kijken naar wat de Schrift zelf zegt en de tradities van de eerste eeuwen leren over het breken van het brood.



Na Jezus' dood vierden de christenen hun Dag des Heren met 'de Maaltijd des Heren door de breking van het brood en het heffen van de beker onder dankzegging'. Dit gebeurde eerst 's avonds tijdens een gemeenschappelijke maaltijd. Later, in het midden van de tweede eeuw, zijn alleen de maaltjydrten overgebleven: 'het breken van het brood, dat oorspronkelijk de maaltijd opende, en het heffen van de beker, dat de maaltijd afslot, beide gecombineerd met een zegeningsgebed'. Deze maaltjydrte werd ingepast in de morgendienst, die een dienst van de Schrift was (Wegman, 1991: 73 en 84; zie ook Daniélou, 1963: 43). Kortom, uit het Laatste Avondmaal 'zijn alleen de meest saillante riten en woorden van Jezus door de evangelisten opgetekend en doorgegeven. Sindsdien bestaat de Maaltijd des Heren uit 'eucharistia', waarmee wordt bedoeld het breken van het brood en het heffen van de beker met de zegening in de geest van Jezus' (1991: 85; zie ook Walker, 1959: 22, 36 en 89).

In 311 werd de christelijke Kerk een gelijkgerechtigde religie, wat door Constantijn de Grote in het Edict van Milaan (313) werd bevestigd. Met de opkomst van de basilica in het midden van de vierde eeuw, zit de bisschop, omringd door zijn presbyters, de dienst van de Schrift en de dienst van de Tafel voor (Wegman, 1991: 107). Pas in de vierde-vijfde eeuw vindt een andere term ingang, 'missa'. Deze mis 'wordt als een geestelijke, maar echte offerande beleefd' (Wegman, 1991: 152-153). Verwijzend naar recent onderzoek over het Eucharistie-gebed stelt Wegman dat door de toevoeging van het instellingsverhaal ('Doet dit tot mijn gedachtenis') de oorspronkelijke tafelzegen veranderde in 'een consecratorisch gebed, waardoor de representatie wordt bewerkt-stelligd. De ontwikkeling is er in dit opzicht een van gedenkende tafelzegen naar presentstelling van het mysterie van de dood des Heren' (1991: 155). Men kan bijgevolg stellen dat de idee van het misoffer geleidelijk gegroeid is. Het zou echter nog tot de elfde eeuw duren vooraleer de theologische controverse over de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in tekenen van brood en wijn werd beslecht met het begrip transsubstantiatie. Deze leer werd pas officieel vastgelegd in het 4e Lateraans Concilie (1215) (Wegman, 1991: 180-181).

Hoe selectief de Traditie wel is, blijkt bijvoorbeeld uit de steeds restrictievere interpretatie van de notie 'apostel'. In den beginne, na Jezus' dood, waren er drie functies: apostel, presbyter of ouderling, en diaken (Daniélou, 1963: 44-45). Er was in de opbouw van de gemeenten leiderschap nodig dat meningsverschillen kon beslechten. Tevens moest de dienst aan de gemeenschap georganiseerd worden. De term apostel, gevolmachtigd gezant, kan breed geïnterpreteerd worden: de twaalf apostelen en de 72 uitgezonden leerlingen, die een expliciete opdracht tot prediken kregen (Laeyendecker, 1993: 32). Wegman wijst erop dat de term 'apostel' na Jezus' dood ook gebruikt werd voor de medewerkers van de Twaalf: mannen én vrouwen die hun werk in de gemeenten voortzetten, nl. de presbyters of oudsten (1991: 39).

In de synoptische evangeliën slaat de term apostel op de twaalf die getuigen waren van de Verrijzenis en tevens metgezellen van Jezus waren. Bij Paulus, om zijn eigen gezagspositie te legitimeren, was het criterium: zij 'die de Verrezen Heer hebben gezien' (Laeyendecker, 1993: 32-33). Hieronder zouden dus ook vrouwen moeten vallen (zie o.m. Mc 16,1 en Mt 28,1 en 9). Terecht schrijft Laeyendecker in dit verband over Jezus: 'Het is interessant dat de vrouwen in zijn gezelschap in de (latere) evangeliën niet tot deze "Verwaltungstab" (Weber noemt die ook de 'charismatische Aristokratie' - K.D.) worden gerekend, hoewel zij, afgaand op de verhaalde

gebeurtenissen, wel tot de metgezellen behoorden' (1993: 26). In het evangelie volgens Lucas (24), geschreven rond 70, heeft Jezus bij zijn hemelvaart de apostolische opdracht gegeven aan 'de elven en die bij hen waren', dus 'niet alleen aan de zgn. apostelen maar ook aan de anderen - mannen en vrouwen' (Crossan, 1994: 241). Later, in zijn Handelingen (1), schreef Lucas echter nog alleen over de apostelen: 'Zij en alleen zij ontvangen apostolisch gezag en zien de hemelvaart' (zie ook Schmidt, 1995: 75). Wat Crossan terecht doet besluiten dat er na enige tijd enerzijds een exclusief mannelijke groep leiders is, de twaalf apostelen die vanaf het begin bij Jezus waren, en anderzijds alle anderen, inclusief de vrouwen. Paulus ging echter veel verder. Hij maakte de vrouwen aan de mannen ondergeschikt, daarbij verwijzend naar het scheppingsverhaal. Na Paulus' dood werd op zijn gezag verwezen naar het mytisch verhaal van de schepping en het aards paradijs: de man als eerstgeborene, de vrouw als verleidster en prototype van alle vrouwen (1 Tim 2, 13-14). De redenering steunde dus op een aangepaste legitimatie.

In de ambtskerk ontwikkelde zich stilaan de positie van episkoop, die onder invloed van Ignatius tot bisschopsambt evolueerde (zie Schmidt, 1995: 103 en ook Hübner, 1987). De bisschop werd gekozen door het volk en gewijd door de aanwezige bisschoppen (Legrand, 1983: 195-201). Aldus kreeg de Kerk een episcopaal model: een bisschop leidt de gemeente, en de bisschoppen waken samen over de leer en het kerkelijke functioneren in regionale synoden (Wegman, 1991: 93). Volgens Daniélou ontwikkelde zich zo een parallelle hiërarchie: een collegiale enerzijds, de bisschop en de presbyters, en een monarchale anderzijds, de bisschop en zijn dienaars, de diakens (1963: 67-68). Deze hiërarchie werd vanaf de derde eeuw uniform vastgelegd (1963: 195). In deze periode werd ook de legitimatie van de episcopale structuur uitgewerkt. Zo werd er eerst beweerd dat de Apostelen bisschoppen aanstelden onder de eerste bekeerlingen. Later, in het begin van de derde eeuw, argumenteerde Tertullianus dat de Apostelen bisschoppen hadden benoemd in de voornaamste steden. Rond 250 tenslotte veronderstelde Cyprianus zonder evangelische basis, dat de Apostelen zelf bisschoppen waren geweest (Fox, 1988: 498).

Hoe zijn bisschopsambten dan ontstaan? Wellicht uit conflicten, aldus Fox. Er was nood aan iemand die boven en buiten de ouderlingen of presbyters stond om disputen te beslechten en de eenheid te bewaren. Deze figuur kon ook de sacramenten toedienen en de fondsen beheren. Verder vertegenwoordigde hij zijn lokale gemeente in de bredere Kerk (Fox, 1988: 503-504). Het bisschopsambt groeide dus uit nood, net als de hiërarchie onder de bisschoppen, die o.m. steunde op de politieke belangrijkheid van de bestuurd steden. Later zal de notie 'apostolische successie' in de RKK de garantie worden voor de ononderbroken en rechtmatige ambtsopvolging vanaf de apostelen. Die heeft echter geen schriftuurlijke grond en is opgebouwde Traditie.

Wanneer ontstond dan het ambt van priester? Volgens Faivre voor de bisschop rond het jaar 200 en voor de presbyters vanaf de jaren 250 (1992: 81). Het is onder de kerkvervolging dat bisschoppen, de hogepriesters, verplicht werden hun macht te delegeren aan de presbyters, die zo de cultus konden voltrekken en vanaf dan ook priester werden genoemd (Faivre, 1995: 46 en 81). Wanneer in de vierde eeuw de Kerk zich verder organiseerde, waren er geen bisschoppen meer per gemeente; zij overzagen voortaan meerdere gemeenten. Toch vereiste het vieren van het misoffer in de

gemeenten een priesterlijke figuur met de gedelegeerde bevoegdheid om het misoffer op te dragen. Wij hebben gezien hoe vrouwen die behoorden tot Jezus' metgezellen in de evangeliën niet tot de 'charismatische Aristocratie' gerekend werden en door Paulus ondergeschikt werden gemaakt aan de man. De kerkvaders wezen de mogelijkheid voor vrouwen om priester te worden dan ook uitdrukkelijk af, wat erop wijst dat de vraag toen ook leefde.

Aan de vrouw blijft elke wijding ontzegd: de RKK is een mannelijk, hiërarchisch, monarchaal instituut (4). De beslissingen terzake worden aan Jezus toegeschreven (de Schrift), maar feitelijk waren het de mannelijke bezetters van het ambtscharisma die stap voor stap de ambten naar zich toe hebben getrokken. Meer algemeen is *mannelijke* zelfthematisering van de Kerk het werk van het Magisterium en de theologie, die als ideologie de bestaande kerkelijke structuren legitimeert (Gatzemeier, 1975: 162). Het is een theologie die volgens Danneels alleen kan zoeken naar een beter begrippensysteem om de geloofswerkelijkheid uit te drukken (1994: 6). Ratzinger noemt 'een lezing' van de Schrift onafhankelijk van de Traditie 'historicist' en 'hypothetisch' omdat de interpretatie van de Schrift door het Magisterium moet bevestigd worden, wat slechts mogelijk is door een gelovig beluisteren van de Traditie (1994: 611 en 613). Hiermee bevestigt hij de macht van de zgn. 'pauselijke onmacht'. Die zou erin bestaan 'dat hij de macht niet heeft om de traditie te veranderen' (Danneels, 1994: 6). Als het gezag deze onmacht creëerde, wordt de zgn. onmacht pure macht.

#### 4. BESLUIT

Met behulp van Luhmanns theoretische inzichten werd eerst het proces van secularisatie theoretisch geherformuleerd. Denkend in termen van functie en prestatie poogde ik vervolgens de kerkelijke moraal te situeren als een koppeling van prestaties aan godsdienstige communicatie. Aangetoond werd dat er een veralgemening gebeurde in het evaluerend spreken van de RKK over andere subsystemen, behalve over leven en dood. Haar normerend spreken wordt in de geesten van de mensen echter zelf veralgemeend en ontkerkend. In een laatste paragraaf werd op de leer ingegaan, meer bepaald op de zelfthematisering van de Kerk over de eucharistie en haar ambten. Gezien deze stoelt op een interpretatie van de Schrift in het licht van de Traditie door het Magisterium, verschijnt dit als een gesloten drieëenheid die wars is van elke historisch-sociologische analyse. Het ambtscharisma dat de Kerk ontwikkelde, verschijnt voor de socioloog eerder als macht: zelfs de 'geponcerde' onmacht van de Kerk is zelfgecreëerde macht. Voor kerkgetrouwe katholieken kan die macht wel gezag zijn, dus gelegitimeerde macht. De wetenschappelijke theologie stelt echter duidelijk dat de kerkelijke structuur en de theologie van haar ambten historisch bepaald zijn en niet door Jezus gewild. Hierdoor heeft de Kerk principieel een zeer grote vrijheid ten aanzien van haar ambtsordening (Schmidt, 1995: 115).

## VOETNOTEN

- (1) De door Tschannen genoemde 'exemplars' worden naar niveaus hergeordend, soms ook herbenoemd en uitgebreid, rekening houdend met recentere publikaties: institutionele differentiatie of segmentatie (Luckmann, 1967); autonomisering (Wilson, 1966; Berger, 1967); rationalisatie (Berger, 1967; Wilson, 1976b en 1982); 'societalisation' of 'Vergesellschaftung' (Wilson, 1976a); onttovering van de wereld (Weber, 1920; Berger, 1967); privatisatie (Berger, 1967; Luckmann, 1967); generalisering (Bellah, 1967; Parsons, 1967); pluralisering (Martin, 1978); relativisering (Berger, 1967); verwereldlijking (Luckmann, 1987); individualisering (Bellah e.a., 1985); bricolage (Luckmann, 1979); ongeloof (Berger, 1967); ontkerkelijking en ontkerksing (Martin, 1978). De meeste auteurs gebruiken meerdere processen om de secularisatie te verklaren; de referenties na elk proces zijn louter voorbeeldsmatig maar geven toch aan dat dit proces bij de aangehaalde auteur(s) belangrijk is.
- (2) Achtereenvolgens zullen de zgn. exemplars worden opgenomen in het theoretisch kader. Zij staan gecursiveerd in de tekst om hun plaats en de verbanden duidelijk te maken.
- (3) Voor andere aspecten van deze problematiek, zie Peter F. Beyer (1990).
- (4) Op 18 november 1995 bevestigde de Congregatie van de Geloofsleer dit standpunt en stelde ze dat het definitief is en een onfeilbaar deel van de Katholieke leer uitmaakt.

## BIBLIOGRAFIE

- BELLAH, R.N. (1967), 'Civil Religion in America', *Daedalus*, 96 (1): 1-21.
- BELLAH, R.N. e.a. (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- BERGER, P.L. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City. (NY): Doubleday.
- BEYER, P.F. (1990), 'Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society', pp. 373-395, in: M. FEATHERSTONE (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- BURNS, G. (1994), 'The Frontiers of Catholicism: The Politics of Ideology', *A Liberal World*. Berkeley: University of California Press.
- CORNILLE, C. (1994), *Vrouwen in de wereldgodsdiensten: Teksten, tradities en recente ontwikkelingen*. Rotterdam: Lemniscaat.
- CROSSAN, J.D. (1994), *Jezus: een revolutionaire biografie*. Amsterdam: Prometheus.
- DANIELOU, J. (1963), 'Des origines à la Fin du Troisième Siècle', pp. 27-257, in: J. DANIELOU & H.-I. MARROU (eds.), *Des Origines à Saint Grégoire le Grand*. Paris: Ed. du Seuil.
- DANNEELS, G. (1994), 'Naar aanleiding van de brief 'Sacerdotalis Ordinatio'', *Pastoralia* 7: 4-7.

- DE TAVERNIER, J. (1993), 'Van rechtvaardige oorlog naar prudent pacifisme. Het kerkelijk vredesdenken van 1963 tot heden', pp. 153-183, in: R. BURGGRAEVE et al. (ed.), *Van rechtvaardige oorlog naar Rechtvaardige Vrede: Katholieken tussen militarisme en pacifisme in historisch-theologisch perspectief*. Leuven: Universitaire Pers, Kadoc-studies 15.
- DOBBELAERE, K. (1981), 'Secularization: A Multi-Dimensional Concept', *Current Sociology*, 29 (2): 1-213.
- DOBBELAERE, K. (1982), 'De katholieke zuil nu: desintegratie en integratie', *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 13 (1): 119-160.
- DOBBELAERE, K. (1988), *Het 'Volk-Gods' de mist in? Over de Kerk in België*. Leuven: Acco.
- DOBBELAERE, K. (1989), 'The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions', pp. 27-44, in: J.K. HADDEN & A. SHUPE (ed.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered: Religion and Political Order, Boekdeel III*. New York: Peragon House.
- DOBBELAERE, K. (1993), 'Individuele godsdienstigheid in een gesecculariseerde samenleving', *Tijdschrift voor Sociologie*, 14 (1): 5-29.
- DOBBELAERE, K. & L. VOY... (1992), 'Godsdienst en kerkelijkheid', pp. 115-161, in: J. KERKHOFS et al. (ed.), *De versnelde ommekeer: De waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig*. Tiel: Lannoo.
- FAIVRE, A. (1992), *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*. Paris: Ed. du Cerf.
- FENN, R.K. (1978), *Toward a Theory of Secularization. Storrs: Society for the Scientific Study of Religion. Monograph Series Nr. 1*.
- FOX, R.L. (1988), *Pagans and Christians*. London: Pinguin Books.
- GATZEMEIER, M. (1975), *Theologie als Wissenschaft? Band II: Wissenschaft und Institutionenkritik*. Stuttgart: Frommann Verlag.
- HABERMAS, J. (1982), *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HALMAN, L. & R. DE MOOR (1993), 'Religion, Churches and Moral Values', pp. 37-65, in: P. ESTER et al. (ed.), *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America*. Tilburg: Tilburg University Press.
- HÜBNER, R.M.. (1987), 'Die Anfänge von Diakonat, Presbyterat und Episkopat in der frühen Kirche', pp. 45-89, in: A. RAUCH & P. IMHOF (ed.), *Das Priestertum in der Einen Kirche: Diakonat, Presbyterat und Episkopat*. Aschaffenburg: Kaffke Verlag.
- JACOBS, J. (1995), 'Zevenendertig jaar utopic: La Poudrière bewijst dat een alternatieve maatschappij mogelijk is', *De Standaard Magazine*, 3 (6): 6-10.
- JAGDZINSKI, W. & K. DOBBELAERE (1993), 'Der Wandel kirchlichen Religiosität in Westeuropa', pp. 68-91, in: J. BERGMAN, A. HAHN & T. LUCKMANN (ed.), *Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33*.
- LAEYENDECKER, L. (1993), *Om de beheersing van het charisma: Heil en macht in de R.K. Kerk*. Amsterdam: North-Holland, Verhandeling der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Hfd. Letterkunde, Nicuwe Reeks, deel 157.
- LEGRAND, H. (1983), 'La réalisation de l'Eglise en un lieu', pp. 143-345, in: B. LAURET & F. REFOUL (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome III: Dogmatique 2*. Paris: Ed. du Cerf.

- 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', *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1-2): 121-137.
- LUCKMANN, T. (1987), *Social Reconstruction of Transcendence, in Secularization and Religion: The Persisting Tension* (Acts of the XIXth Conference for the Sociology of Religion). Lausanne: CISR.
- LUEBBE, H. (1975), *Säkularisierung: Geschichte eines ideen-politischen Begriffs*. Freiburg: Karl Alber.
- MARROU, H.-I. (1963), 'De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand (303-604)', pp. 259-514, in: J. DANIELOU & H.-I. MARROU (ed.), *Des Origines à Saint Grégoire le Grand*. Paris: Ed. du Seuil.
- MARTIN, D.A.. (1978), *A General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- NIJK, A.J. (1968), *Secularisatie: Over het gebruik van een woord*. Rotterdam: Lemniscaat.
- PARSONS, T. (1967), Christianity and Modern Industrial Society, pp. 33-70, in: E.A. TIRYAKIAN (ed.), *Sociological Theory, Values, and Sociocultural Change. Essays in honor of Pitirim A. Sorokin*. New York: Harper and Row.
- RATZINGER, J. (1994), 'La lettre "Ordinatio sacerdotalis" confirme ce que l'Eglise a toujours vécu dans la foi', *Documentation Catholique*, 2097: 611-615. Vertaling uit het Italiaans van de Bollettino (Perszaal van de H. Stoel), nr. 217 van 7 juni 1994.
- RITTER, A.M. (1993), "'Orthodoxy", "Heresy" and the Unity of the Church in pre-Constantinian Times', *Studia Patristica*, 24: 316-330.
- SCHMIDT, P. (1995), Ambten in het Nieuwe Testament en de vroege Kerk, pp. 55-106, in: J. KERKHOFS (ed.), *Europa zonder priesters*. Averbode: Uitgeverij Averbode / Baarn: Gooi en Sticht.
- TSCHANNEN, O. (1992), *Les théories de la sécularisation*. Genève: Librairie Droz.
- VOYE, L. (1988), *Vision of the Church, Vision of the World: The Bishops' Conferences and the Principle of Subsidiarity*. Paper presented at the Annual Meeting of the Association for the Sociology of Religion, Atlanta (USA).
- VOYE, L. (1994), *Femmes et Eglise catholique: Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés*. Paper voorgedragen op het congres Religions: Un frein à l'Égalité? Lausanne, décembre 1994.
- VOYE, L. & K. DOBBELAERE (1994), 'Roman Catholicism: Universalism at Stake', pp. 83-113, in: R. CIPRIANI (ed.), *Religions sans frontières?: Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication*. Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri.
- WALKER, W. (1959), *A History of the Christian Church*. New York: Charles Scribner's Sons, Revised edition.
- WEBER, M. (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Boekdeel I*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- WEGMAN, H.A.J. (1991), *Riten en mythen: Liturgie in de geschiedenis van het christendom*. Kampen: Kok.
- WILSON, B.R. (1966), *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C.A. Watts.

- 
- WILSON, B.R. (1976a), 'Aspects of Secularization in the West', *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (3-4): 259-276.
- WILSON, B.R. (1976b), *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- WILSON, B.R. (1982), *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- WILSON, B. & K. DOBBELAERE (1994), *A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford: Clarendon Press.