

**TRENDS IN DE KATHOLIEKE
GODSDIENSTIGHEID EIND 20STE EEUW:
België vergeleken met West- en Centraal-
Europese Landen**

Karel Dobbelaere*

Is de spectaculaire daling van de mispraktijk in België de afgelopen vier decennia een weerspiegeling van een individuele secularisering, zowel op het vlak van de rituelen als op het vlak van de geloofsinhoud? Gaat het hier om een typisch Belgisch fenomeen, of vinden we eenzelfde verschijnsel ook terug in andere Europese landen? Hoe kunnen we deze secularisering het best verklaren? En, rekening houdend met het structurele karakter van deze transformatie: welke toekomst heeft de Katholieke Kerk in België? Eerst worden enkele trends van de Belgische katholieke godsdienstigheid besproken die ook vergeleken worden met gegevens uit West-Europese landen. Vervolgens worden recente data uit West- en Centraal-Europese landen bestudeerd die verzameld werden in het kader van het Europees RAMP (1) -onderzoek. Door de Rational Choice Theory (RCT) en de Secularisatie theorie (ST) aan die gegevens te toetsen bekomen we een theoretisch kader dat ons toelaat de trends te verklaren. Ten slotte pogen we om de te verwachten ontwikkelingen in te schatten.

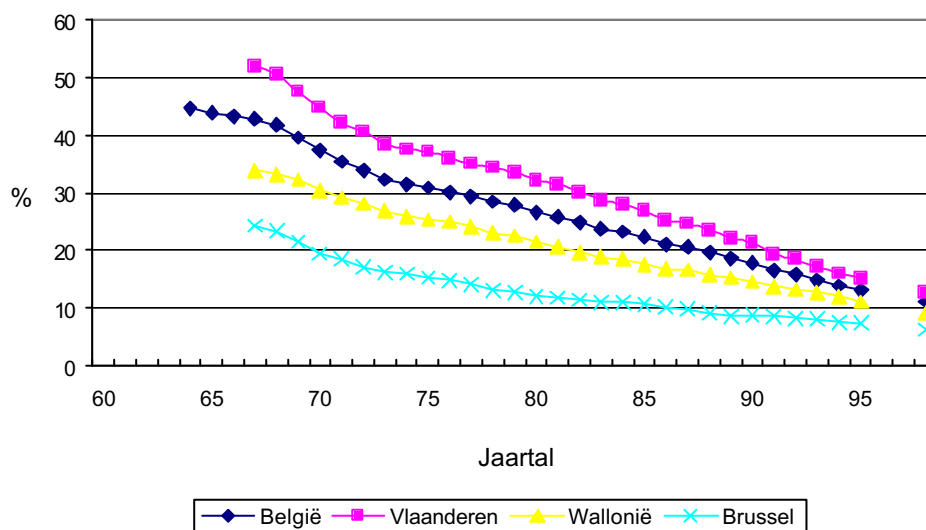
1. BELGIË VERGELEKEN MET ANDERE EUROPESE LANDEN

In zijn werk over godsdienst onderstreepte Durkheim het belang van rituelen als constituerend element in een godsdienst, samen met het geloof. Het lijkt erop dat de godsdiensten van het boek -- zoals het Jodendom, het Christendom en de Islam -- in

tegenstelling tot de godsdiensten van de riten -- zoals Shintoïsme en Boeddhisme -- rituelen ondergeschikt achten aan het geloof. Rituelen, als periodieke bijeenkomsten van de leden, hebben de belangrijke functie om het gemeenschappelijk geloof van de leden te verlevendigen door ze gemeenschappelijk te beleven. Bij dergelijke manifestaties versterken rituelen de gemeenschappelijke gevoelens, waarden en overtuigingen die zonder die gemeenschappelijke beleving, dra zouden verwateren (Durkheim, 1960a: 300). Wat gebeurde er met de rituele bijeenkomsten in de Katholiek Kerk?

1.1. De rituelen

Grafiek 1. Frequentie van de wekelijkse mispraktijk in België, Brussel, Vlaanderen en Wallonië in relatie tot het aantal inwoners van 5 tot 69 jaar (in procenten)

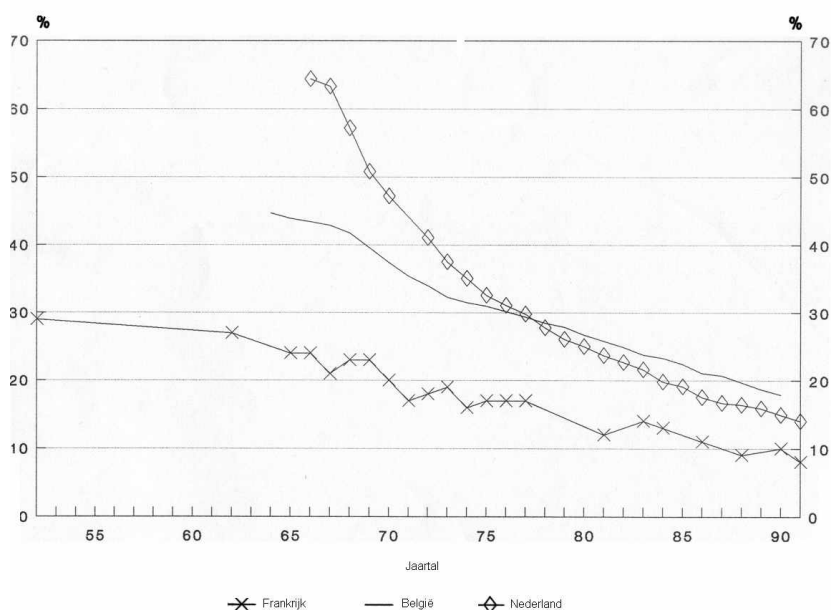


(Bron: Dienst voor Kerkelijke Statistieken, Brussel)

Sinds de registratie van de deelname aan de wekelijkse zondagsvieringen begon, daalde het aantal aanwezigen gestaag, met een versnelling van gemiddeld 1,8 procentpunten per jaar in de periode 1967-73. Sindsdien vertraagde de procentuele afname om in het laatste decennium van de vorige eeuw het niveau van 0,8 procentpunten per jaar te bereiken (zie Grafiek 1). Het zelfde patroon manifesteert zich in de Brusselse regio (respectievelijk 1,3 en 0,3), Vlaanderen (respectievelijk 2,3 en 1,1) en Wallonië (respectievelijk 1,6 en 0,7). Het percentage katholieken dat wekelijks ter kerke gaat, daalde nog steeds in 1998. De terugval is het sterkst in de regio met de hoogste wekelijkse mispraktijk, Vlaanderen. Aldus worden de verschillen tussen de drie Belgische regio's steeds kleiner: in 1967 was het verschil

tussen Vlaanderen en Wallonië nog 19,9 procentpunten en 9,6 procentpunten met de Brusselse regio. In 1998 was dat verschil tussen Vlaanderen en respectievelijk Wallonië en Brussel nog 3,4 en 3 procentpunten. Is wat in België gebeurde een uitzondering?

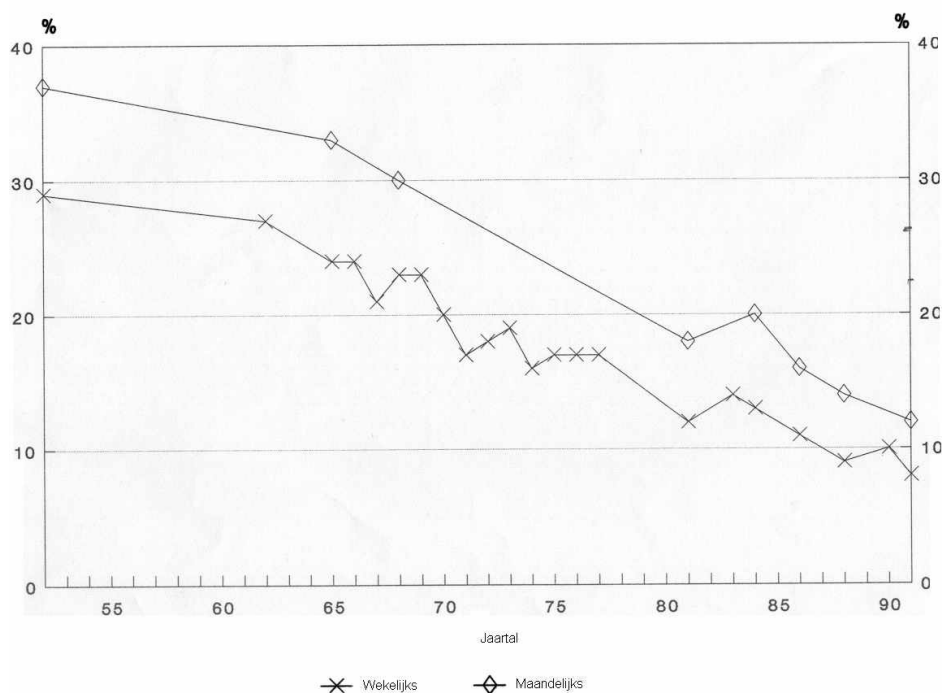
Grafiek 2. Frequentie van de wekelijkse mispraktijk in procenten in België - berekend op het aantal inwoners van 5 tot 69 jaar, in Frankrijk - berekend op het totaal aantal inwoners, en in Nederland - berekend op het katholieke bevolkingsdeel van zeven jaar en ouder zoals geregistreerd in de parochies



(Bron: Voor België: Dienst voor Kerkelijke Statistieken; voor Frankrijk: Dr. Y. Lambert, Centre National de Recherche Scientifique, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité; voor Nederland: K. Dobbelaere, 1988: 88-89 en 121 Informatio Bulletin (KASKI))

Zoals blijkt uit grafiek 2 is het patroon van de veranderingen in Frankrijk en Nederland gelijkaardig aan het patroon in België. De deelname aan de zondagsviering nam er evenzeer versneld af in het laatste deel van de jaren zestig en in het begin van de jaren zeventig van vorige eeuw. De afname in procentpunten duurde na die periode verder, zij het in geringere mate. Deze trends werden bevestigd door Duitsland en Italië, al steeg in dit laatste land de percentuele deelname weer sinds 1980 (Jagodzinski & Dobbelaere, 1995: 103). Is er eenvoudigweg een verschuiving vast te stellen van een wekelijkse naar een maandelijkse deelname, zoals soms gesuggereerd wordt? Gegevens om dit na te gaan zijn beschikbaar voor Frankrijk (zie Grafiek 3).

Grafiek 3. Frequentie van de wekelijkse mispraktijk vergeleken met een maandelijkse praktijk in Frankrijk in procenten - berekend op de totale bevolking



(Bron: Dr. Y. Lambert, Centre National de Recherche Scientifique, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité)

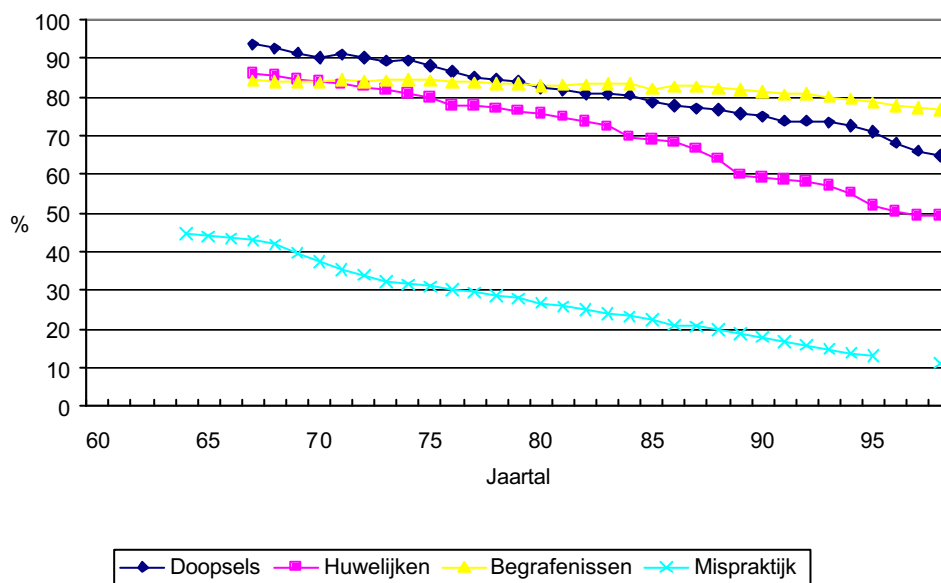
Indien we de maandelijkse in plaats van de wekelijkse mispraktijk als indicator zouden nemen om kernleden van de Kerk te tellen, dan stellen we in de jaren vijftig van vorige eeuw een toename van ongeveer 8 procentpunten vast. De maandelijkse deelname is over de jaren heen echter niet toegenomen als gevolg van de voortdurende afname van de wekelijkse praktijk. Meer zelfs, over de jaren heen is de aangroei van het aantal kernleden, die maandelijks de zondagsdienst bijwonen, van 8 tot 4 procentpunten gedaald. Deze gegevens tonen duidelijk aan dat er geen eenvoudige verschuiving was van een wekelijkse naar een maandelijkse praktijk. Was dit wel het geval geweest, dan had de aangroei op basis van de maandelijkse praktijk moeten stijgen in plaats van dalen.

We mogen dus besluiten dat er in West-Europa over het algemeen een voortdurende daling van de wekelijkse kerkpraktijk was vast te stellen in de tweede helft van de vorige eeuw, vooral in die landen waar de wekelijkse praktijk in de jaren zestig nog vrij hoog was. Als we Durkheims analyse van de functies van de rituelen ernstig

nemen, dan dreigt de verlevendiging van de gemeenschappelijke geloofsinhouden in de katholieke gemeenschap sterk af te nemen.

Sommige onderzoekers hebben gesuggereerd dat de Katholieke Kerk te veeleisend is door een wekelijkse mispraktijk op te leggen vergeleken met de verwachtingen van andere verenigingen en organisaties, zoals bijvoorbeeld in het politieke veld. Zij benadrukten het belang van de deelname aan de overgangsrituelen als criterium van kerkelijke betrokkenheid (Bonnet 1973; en Pannet 1974). Overgangsrituelen vinden plaats bij de geboorte (doop), op de leeftijd van 12 jaar (de plechtige communie), bij het huwelijk en de begrafenis. In grafiek 4 worden statistieken getoond die de evolutie weergeven.

Grafiek 4. Frequentie van doopsels (berekend op levend geboren), katholieke huwelijksinzegeningen (berekend op het aantal burgerlijke huwelijken), katholieke begrafenissen (berekend op het totaal aantal overledenen) en van de deelname aan de wekelijkse mispraktijk (berekend op het aantal inwoners van 5 tot 59 jaar) in procenten



(Bron: Dienst voor Kerkelijke Statistieken, Brussel)

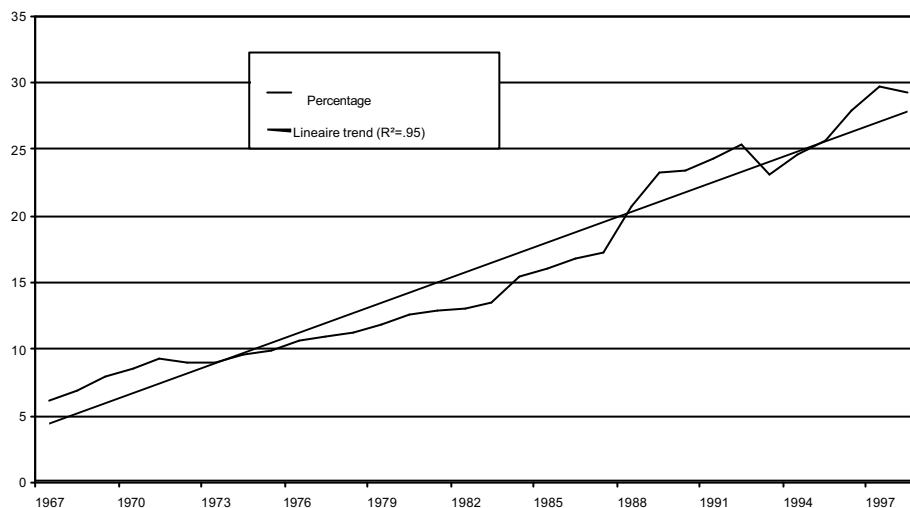
Grafiek 4 toont ook een daling in de deelname aan overgangsrituelen, die echter minder uitgesproken is dan de daling van de wekelijkse mispraktijk. Op 31 jaar tijd is het percentage van mensen begraven met een kerkelijk ritueel met 7,7 procentpunten afgenomen, gemiddeld met 0,2 procentpunten per jaar. Gedurende de laatste elf jaren van de registratie is de afname vergroot tot ongeveer 0,6 procentpunten per jaar. Er is echter een klein probleem met deze statistieken. Zij zijn berekend op basis van het

totaal aantal overledenen in een gegeven jaar en in dit totale aantal zijn ook leden van andere geloofsgemeenschappen opgenomen (ongeveer 5 percent volgens de gegevens van RAMP in 1998). Omdat we geen cijfers hebben over het aantal leden van andere geloofsgemeenschappen die stierven in de registratieperiode, kunnen we de statistieken niet corrigeren. De problemen zijn gelijkaardig voor statistieken over huwelijken en doopsels. Deze bedenkingen alleen kunnen de dalingen echter niet verklaren, verre van.

Doopsels in de Katholieke Kerk zijn met 29,9 procentpunten gedaald op 31 jaar tijd of een gemiddelde van 0,9 procentpunt per jaar. In de laatste elf jaar van de registratie is er een gemiddelde jaarlijkse daling van 1,2 procentpunten vast te stellen. Deze versnelling startte in het midden van de jaren zeventig. Vergeleken met de geringere daling van de katholieke begrafenis suggereert dit twee elementen. De hoop dat de dood van het lichaam niet het definitieve einde is, zoals uitgedrukt in kerkelijke begrafenis, is diep verankerd in de Westerse wereld. Dit bleek ook duidelijk uit het hoge aantal kerkelijke begrafenis in de communistische regimes van Oost Europa vergeleken met het aantal doopsels en kerkelijke huwelijken aldaar. Verder wijzen deze cijfers erop dat de deelname aan kerkelijke overgangsrutuelen sterker gedaald is bij de jongere generaties -- zij die kinderen hebben -- dan bij de oudere -- zij die sterven. Statistieken over het aantal vieringen van huwelijken in de Katholieke Kerk bevestigen dit.

De viering van een huwelijk met een katholiek ritueel verminderde het sterkst: 36,9 procentpunten in 31 jaar of een gemiddelde van 1,2 procentpunten per jaar. De versnelling van de afname startte vroeger dan bij doopsels. Sinds het begin van de jaren tachtig bedroeg de vermindering al 1,5 procentpunten per jaar. Deze trend betekende dat sinds 1997 minder dan de helft van de huwelijken in België in de Katholieke Kerk ingezegend werden. De afname houdt natuurlijk gedeeltelijk verband met het stijgend aantal personen die uit de echt gescheiden zijn en die hertrouwen. Door de kerkelijke wetgeving, kan een huwelijk na echtscheiding niet in de kerk ingezegend worden. Als we dat meerekenen en het aantal kerkelijke huwelijken in verband brengen met huwelijken waarvoor geen kerkelijk beletsel is, dan bekomen we een trend zoals beschreven in grafiek 5.

Grafiek 5. Index van het aantal huwelijken die niet kerkelijk ingezegend werden hoewel geen voorafgaand huwelijk dit kerkrechtelijk belette



(Bron: Dienst voor Kerkelijke Statistieken, Brussel; berekeningen van Prof. Koen Matthijs en Bart Noels, Departement Sociologie, Katholieke Universiteit Leuven)

De trend is zeer duidelijk, het aantal huwelijken dat niet in de Katholieke Kerk werd ingezegend, hoewel er geen kerkrechtelijk beletsel was, is de voorbije dertig jaar gestegen, maar vooral sinds het begin van de jaren tachtig. Als we in aanmerking nemen dat deze grafiek geen rekening houdt met het aantal huwelijken die in andere religieuze gemeenschappen ingezegend werden, wat hoogstens vijf percent kan bedragen, dan kunnen we besluiten dat 25 percent van de huwelijken tussen personen die in de Katholieke Kerk zouden kunnen huwen, daar toch niet ingezegend is.

Zijn alleen de jongste generaties verantwoordelijk voor de verandering van de rituele praktijken? Een studie die trends over een periode van 15 jaar vergelijkt op basis van Vlaamse gegevens gedaan door Billiet en Vanhoutvinck (1991: 53) toont een daling aan in kerkpraktijken binnen alle cohorten, maar sterker in de jongere dan in de oudere cohorten. Bij een vergelijking tussen leeftijdscategorieën stelden zij een veel lager percentage kerkgangers vast in de jongere dan de oudere leeftijdscategorieën. Deze trends suggereren dat wij te maken hebben met een *periode effect* dat een verschillend effect had in de onderscheiden cohorten. Dit resultaat wordt bevestigd door een studie van cohorten op basis van gegevens betreffende België, Groot-Brittannië, Italië, Nederland en West Duitsland, alle katholieke en gemengd-religieuze landen (Jagodzinski & Dobbelaere, 1995: 105-113). Het differentieel periode-effect in kerkbetrokkenheid van Belgische generaties in 1999 is ook merkbaar in tabel 1.

Tabel 1. Kerkbetrokkenheid in België in de onderscheiden generaties in percentages

Kerkbetrokkenheid ^d	Generaties, geboren:			
	Voor 1940 (ouder dan 59) <i>Vooroorlogse generatie</i>	1940-55 (44-59 jaren oud) <i>Protest generatie</i>	1956-1970 (29-43 jaren oud) <i>Verloren generatie.</i>	Na 1970 (jonger dan 29) <i>Jongste generatie</i>
Kernleden	17	8	6	2
Middenmoters	29	13	10	7
Marginale leden	29	43	37	36
Iste gen. onkerkelijken	14	21	27	29
Meerder gen. onkerk.	11	15	20	26
(Totaal aantal)	100 (525)	100 (429)	100 (529)	100 (291)

(Bron: Dobbelaere en Voyé 2000, 131)

- ⁱ Kernleden gaan ten minste maandelijks naar de kerk en zijn actief in kerkwerk of in Christelijk vrijwilligers werk. Marginale kerkleden definiëren zich als katholiek maar praktiseren niet op weekends. De middenmoters situeren zich tussen beide voorgaande categorieën. De onkerkelijken definiëren zich als dusdanig en werden onderverdeeld in onkerkelijken van de eerste generatie en onkerkelijken sinds minstens twee generaties.

In deze tabel worden vier generaties onderscheiden op basis van Beckers generatiestudies (1991 en 1992b). De generatie geboren vóór 1940 wordt de *vooroorlogse generatie* genoemd en wordt onderscheiden van de generatie geboren in de periode 1940-55. Deze laatste wordt de *protestgeneratie* genoemd omdat zij gesocialiseerd en volwassen werd in de protestperiode 1968-75, waarvan zij gedeeltelijk de ziel en de dragers van dat protest was. Na hen komt de zogenoemde *verloren generatie*, geboren in de periode 1956-70. Zij werden gevormd in een periode van economische recessie en de koude "no nonsense" politiek (Becker, 1992a; 13-14). De *jongste generatie* is geboren na 1970, en is nog te jong om te kunnen typeren aldus Becker (*op. cit.*: 107-109).

In de vooroorlogse generatie is bijna een vijfde kernlid en slechts 25% zijn onkerkelijk. In de jongste generatie definieert 55% zich als onkerkelijk. Ongeveer de helft van hen is sinds ten minste twee generaties onkerkelijk. In de drie jongste generaties is het aantal kernleden zeer laag en het aantal onkerkelijken steeg van 36 tot 55%. We moeten echter opmerken dat zich onkerkelijk verklaren niet betekent dat men niet religieus is: slechts de helft van de eerste generatie onkerkelijken zegt over zichzelf dat ze weinig of niet religieus zijn. In de categorie onkerkelijken sinds meerdere generaties, daarentegen, noemt 60% zich weinig of niet religieus. En van diegenen die zich weinig of niet religieus noemen, stelt 40% dat zij een religieus ritueel wensen ter gelegenheid van één of andere overgangperiode (Dobbelaere & Voyé, 2000: 129 en 130). Dat helpt het succes verklaren van de cursus katholieke godsdienst die optioneel is in de niet-confessionele scholen, waar er een keuze is tussen niet-confessionele zedenleer of godsdienstlessen, en die een verplicht vak is in de katholieke scholen (zie tabel 2).

Tabel 2. De percentages kinderen in het Vlaamse Primair en Secundair Onderwijs die een cursus godsdienst volgen, *Katholiek of Ander* (Protestants, Anglicaans, Islamitisch, Joods of Orthodox), *Niet-confessionele Zedenleer*, of die *Vrijgesteld* zijn (vrijgesteld of een speciaal curriculum volgen) naar gelang het jaar in het Primair of Secundair Onderwijs

School- jaar	Primair Onderwijs					Secundair Onderwijs				
	Godsdienst		N-C Zedenl.	Vrijgest.	Totaal (N)	Godsdienst		N-C Zedenl.	Vrijgest.	Totaal (N)
	Katholiek	Ander				Katholiek	Ander			
80-81	93,6	1,0	5,4	0	100 (506614)	86,6	0,7	12,7	0	100 (479512)
85-86	91,4	2,6	5,8	0,2	100 (428614)	84,9	1,0	14,1	0	100 (479537)
90-91	90,2	3,1	6,4	0,3	100 (430578)	85,4	1,5	13,0	0,1	100 (435094)
95-96	88,8	3,3	7,1	0,8	100 (413022)	84,0	2,1	13,3	0,6	100 (450973)
00-01	87,0	3,8	8,3	0,9	100 (35535)	83,1	2,5	13,7	0,7	100 (429106)

(Bron: Statistisch Jaarboek van het Vlaams Onderwijs, Departement Onderwijs, Brussel)

Indien ouders wensen dat hun kinderen hun eerste of plechtige communie kunnen doen, dan mogen die kinderen de cursus niet-confessionele zedenleer niet gevolgd hebben. Inderdaad, als een kind niet-confessionele zedenleer volgt dan is dat een duidelijke aanwijzing dat de ouders de godsdienstlessen verwerpen, een houding die de laatste 20 jaar met 2,9 procentpunten is toegenomen. Het verschil tussen het aantal kinderen dat in het primair onderwijs godsdienstlessen volgt en niet meer in het secundair onderwijs, toont het belang dat ouders -- ook een deel van de marginale katholieken en onkerkelijken -- hechten aan de katholieke overgangsrituelen. Inderdaad, in 1980-81, volgde 93,6% katholieke godsdienstlessen en vijf jaar later, toen de meesten van hen in het secundair onderwijs waren aanbeland, was dat nog slechts 84,9%. We zien ook dat in dezelfde groep studenten, het percentage dat niet-confessionele zedenleer volgde van 5,1 naar 14,1% steeg zodra zij secundair onderwijs volgden en hun plechtige communie gedaan hadden. Deze verschillen zijn recurrent zoals we kunnen zien in de latere schooljaren in tabel 2. Het verschil vermindert echter met de jaren omdat een stijgend aantal kinderen al in het lager onderwijs niet-confessionele zedenleer volgt. Dezelfde trends zijn in het Franstalig onderwijs vast te stellen, met dit verschil dat daar ongeveer tien procentpunten meer kinderen niet-confessionele zedenleer volgt vanaf het lager onderwijs, en dat daar percentsgewijs tweemaal zoveel kinderen andere godsdienstlessen volgen dan katholieke godsdienst, vooral islamitische godsdienst, een gevolg van een hogere immigratie. We kunnen besluiten dat de katholieke overgangsrituelen in België,

vooral voor de kinderen -- doopsel, eerste en plechtige communie -- en voor de overledenen -- een kerkelijke begrafenis -- nog steeds sterk in trek zijn.

In een studie over de motivatie om hun kind te laten dopen, stelde Van Meerbeeck (1996, 204-214, en 2001, 125-266) vast dat de motivatie van marginale katholieken en onkerkelijken zeer complex is, zowel de culturele traditie van het land en de familiale traditie speelden een belangrijke rol. Die ouders waren allen gesocialiseerd in de katholieke traditie, die zij geapprecieerd hadden en die zij wensten door te geven aan hun kinderen. Naar hun mening, zouden hun kinderen later, wanneer ze oud genoeg zouden zijn, moeten beslissen of zij die lijn willen voortzetten of niet. Zij dachten niet dat het beter kon zijn om hun kinderen niet als katholieken op te voeden en hen later te laten beslissen of zij katholiek wilden worden of niet. Omdat zij zelf de kans gehad hadden om te kiezen nadat zij een katholieke opvoeding gekregen hadden, wilden zij hun kinderen dezelfde kans geven. Door hun kinderen de basisrituelen te geven, zouden die volgens hen gesocialiseerd worden in de basiswaarden van hun cultuur gedurende de periode van de catechese, die de eerste en plechtige communie vooraf gaat, en dat beschouwden die ouders als een "goede start".

Deze studie wijst erop dat voor sommige ouders, hoewel zij een religieus ritueel vragen, de betekenis van het ritueel veranderd is: het drukt voor hen eerder een culturele en familiale dan een religieuze traditie uit. Een recent onderzoek geleid door Hiernaux en Voyé, van katholieken in Franstalig België die een kerkelijke begrafenis wensen bij hun dood, maakt dit punt zeer duidelijk. Ongeveer honderd diepte-interviews werden afgenomen en aangevuld door participerende observatie (Voyé, 1998: 288-296). Volgens deze studie is "de priester niet langer de leider van het ritueel die een passieve congregatie voorziet", hij "is nu veeleer herleid tot de rol van uitvoerder". "Ofwel voert hij de beschikkingen van de begrafenisondernemer uit, ofwel, als de familie een relatief hoge sociaal-culturele status heeft, past hij zich aan aan het scenario ontworpen door de naaste familieleden van de overledene" (*op. cit.*: 291).

In het verleden, toen het Latijn in de riten en de hymnen gebruikt werd, had de priester nog een centrale rol. Hij gebruikte gestandaardiseerde formules, die hij kende en verstond, aldus een afstand scheppend tussen het hiernumaals en het hiernamaals. Het ritueel focuste op het komende leven en het mysterie dat het omringt. Nu, bevorderd door de introductie van de volkstaal, focust het ritueel op de overledene: zijn/haar leven, zijn/haar liefdes en vriendschappen, zijn/haar verwezenlijkingen. De teksten die gelezen worden, de liederen die gezongen worden en de muziek die gespeeld wordt, zijn gekozen door de familie en refereren aan de overledene. Als religieuze teksten en hymnen gebruikt worden, dan zijn ze gekozen om de kwaliteiten van de overledene uit te drukken en niet omdat zij naar God verwijzen. Heel dikwijls "wordt God niet vernoemd -- tenzij in de enkele sacramentele woorden van de priester" (*op. cit.*: 292-293). De auteurs van de veranderingen die zich voordoen zijn niet de professionelen van de kerkelijke institutie, maar het zijn de begrafenisondernemer of de naaste familie van de overledene, die de riten desacraliseren en de binnenkerkelijke secularisatie bevorderen. Religieuze rituelen schijnen gemakkelijk te overleven als zij gedeeltelijk gesecculariseerd zijn, wat niet

mogelijk is met de wekelijkse zondagsmis, hier is de religieuze professional nog steeds de centrale leider en is de participatie laag. Dat moet, als we Durkheims analyse van de rituelen ernstig nemen, een invloed hebben op de geloofsinhouden, sinds zij niet wekelijks verlevendigd, noch in gemeenschap, gevierd worden.

1.2. De geloofsinhouden

Samen met de rituelen zijn de geloofsinhouden constituerende dementen van een godsdienst. Om trends te analyseren over het aannemen van dogmatische geloofspunten hebben we alleen gegevens van het Europees Waarde Onderzoek, die beschikbaar zijn sinds 1981.

Tabel 3. Het percentage Belgen die verschillende geloofspunten aanvaardden en naar gelang hun Gods opvatting in de jaren 1981, 1990 en 1999

Geloven in:	1981 (N= 1145)	1990 (N= 2792)	1999 (N= 1912)
God	77	63	65**
Leven na de dood	37	37	37
Hemel	33	30	26**
Hel	18	15	13*
Zonde	44	41	38*
Gods opvatting			
God als persoon	39	29	26**
Geest of levenskracht	24	20	36**
Agnostici	15	29	20*
Geloven niet in God	8	14	16**
Geen antwoord	14	8	2**

* $p < .05$; ** $p < .01$

(Bron: Dobbelaere and Voyé 2000: 141)

Uit tabel 3 blijkt dat het aantal personen die in God geloven significant verminderd is in de laatste twee decennia van de 20ste eeuw. Het geloof in een leven na de dood is vrij stabiel, maar het percentage personen dat hieraan een christelijke interpretatie geeft -- het geloof in hemel en hel -- is significant gedaald. Sommigen kunnen een geloof in "een leven na de dood" zelfs geïnterpreteerd hebben als "reïncarnatie", een concept dat vreemd is aan de christelijke geloofsleer, en dit geloof in reïncarnatie is vrij stabiel in België, 13 tot 15%. Ook het geloof in de zonde daalde significant en wie in de zonde gelooft, kan het begrip ook in een niet-christelijke zin geïnterpreteerd hebben.

Niet alleen daalde het geloof in God, maar de christelijke opvatting van God, "God als persoon", daalde ook significant, ook al was die opvatting over God in 1981 reeds

vrij laag. Toen geloofden nog 2 op 5 personen in "God als een persoon", nu is dat nog één op vier. De ontwijkende antwoorden die in 1981 nog vrij hoog waren (14%) zijn sindsdien sterk gedaald. Dit resulteerde in een significante toename van het aantal personen die God opvatten als "een geest of levenskracht", wat geen christelijke notie is, en in het aantal personen die het bestaan van God negeren. Ook het aantal agnostici steeg enkele procentpunten. Zijn die resultaten typisch Belgisch of zijn ze representatief voor West-Europa?

Gebruikmakend van dezelfde gegevens suggereert Lambert (2002: 134 en 150) dat in negen West-Europese landen (2) samen genomen, de trend dezelfde is: stabiliteit of daling, behalve het geloof in de hel en de opvatting van "God als een persoon". Bij nadere analyse van de gegevens van het Europees Waarde Onderzoek blijkt dat die zogenaamde toename voornamelijk het gevolg is van de Italiaanse gegevens. In Italië was het gelooft in een "God als persoon" in 1981 abnormaal laag (26%) rijkend tot 66% in 1990. Een toename van 40 procentpunten in negen jaar tijd is een artefact veroorzaakt door de verwoording van de vraag in 1981. Dat het percentage abnormaal laag was in 1981 wordt bevestigd door de stabiliteit van het percentage in 1999 vergeleken met 1991: 70%, of een verschil van vier procentpunten. Hetzelfde geldt voor het geloof in de hel. Wij mogen dus besluiten dat de situatie in België niet uitzonderlijk is maar vrij algemeen verspreid is in West-Europa.

2. NAAR EEN THEORETISCH PERSPECTIEF OM DE VASTGESTELDE TRENDS TE VERKLAREN

Twee prominente hedendaagse theoretische perspectieven in de godsdienstsociologie - de Rational Choice Theory (RDT) en de Secularisatie Theorie (ST) - worden nu getoetst in verband met hun voorspellingen over het effect van religieus pluralisme. Het is in het kader van dit artikel onmogelijk deze theoretische perspectieven hier uit te diepen (3): alleen de proposities die de vastgestelde trends kunnen helpen verklaren worden hier besproken. De test is gebaseerd op gegevens van de Europese Rampstudie (4). Een substeekproef van de RAMP data-set werd samengesteld met de katholieken en de eerste generatie onkerkelijke voormalige katholieken. In totaal bedraagt de substeekproef 6100 individuen, verspreid over de volgende landen: België (1224), Groot-Brittannië (185), Hongarije (576), Italië (1828), Nederland (401), Polen (1091) en Portugal (795). Wegens gebrek aan voldoende katholieken en voormalige katholieken werden de Noorse landen - Denemarken, Finland, Noorwegen en Zweden, die deel uitmaakten van de oorspronkelijke studie - niet opgenomen. Het ging slechts om 33 individuen. De 6100 katholieken en voormalige katholieken die de steekproef uitmaken zijn verdeeld over de zogenaamde katholieke landen - België, Italië, Polen en Portugal (4938) - en drie religieus gemengde landen - Groot-Brittannië, Hongarije en Nederland (1162). In totaal zijn er 4433 West-Europeanen en 1667 inwoners van Centraal-Europa (Hongarije en Polen).

2.1. Het effect van religieus pluralisme

RCT en ST voorspellen een verschillend effect van de context variabele "religieus pluralisme", die de aanwezigheid en de sterkte van meerdere geloofsovertuigingen binnen een samenleving uitdrukt. Wat RCT betreft zijn er drie belangrijke proposities die relevant zijn voor onze doelstelling. In de eerste plaats postuleert RCT een latente individuele religiositeit aan de vraagzijde (Stark, 1997: 8) die, en dit is de tweede propositie, manifest wordt als er een actieve competitie is tussen religieuze "firma's" aan de aanbodzijde (*op. cit.*: 17). Dit is echter enkel mogelijk, derde propositie, in een religieus pluralistische situatie waar religieuze firma's in competitie zijn voor klanten en voor zover de aanbodzijde niet beperkt wordt door een staat die bepaalde godsdiensten verbiedt of subsidieert (Iannaccone, 1997: 40-41; en Finke, 1997: 50-51), m.a.w. voor zover de staat geseculariseerd is op het niveau van de samenleving.

ST, daarentegen, voorspelt een daling van de religiositeit in een religieus pluralistische situatie. De sociologische verklaring van de secularisatie op maatschappelijk vlak start met het proces van *functionele differentiatie*: godsdienst wordt een maatschappelijk subsysteem naast andere subsystemen, zoals economie, politiek, wetenschap, gezin en onderwijs. Deze subsystemen bevestigen hun autonomie en verwerpen religieus voorgeschreven normen, dit noemen we autonomisering van de subsystemen. Een van de voornaamste effecten van de autonomisering is de relativering van de godsdienst.

Autonomisering ondermijnt de geloofwaardigheid van de traditionele godsdiensten, die het religieuze subsysteem moeten openstellen voor competitie met religieuze, a-religieuze en niet-religieuze zingevingssystemen (Dobbelaere, 1999b: 235-236): een pluralistische religieuze markt ontwikkelt zich. Volgens de traditionele ST verhoogt het pluralisme de relativiteit van de verschillende religieuze boodschappen of in Bergers (1967: 150-151) woorden: "het relativeert hun religieuze inhoud", hun religieuze boodschap wordt "gedesobjectiveerd", "de pluralistische situatie...dompelt *ipso facto* de godsdienst in een geloofwaardigheids crisis". Recent heeft Berger (2001: 194) zijn positie herzien en stelde "Pluralisme ondermijnt (en hierin was ik juist) de vanzelfsprekende zekerheden, in godsdienst en alle andere sferen van het leven. Maar het is mogelijk zijn geloof te bewaren en ernaar te leven zelfs als het geloof niet langer zijn status van zelfsprekendheid heeft". Bruce (2001: 98-100) weerlegde deze revisie en bevestigde de traditionele positie van ST: pluralisme ondermijnt de plausibiliteit van de godsdienst, die op zijn beurt een daling van de kerk betrokkenheid bevordert, een positie die wij ook verdedigd hebben (Dobbelaere, 2002: 193-194).

2.1.1. Het effect van religieus pluralisme

De studie werd niet beperkt tot de wekelijkse mispraktijk en enkele geloofspunten, maar er werd een construct opgebouwd op basis van de *rituele dimensie* -- publieke praktijken, de wekelijkse mis en de overgangsrituelen en een private praktijk

(frequentie van bidden), van de *geloofsdimensie* -- geloof in God en de visie op Jezus Christus-- en van de *dimensie van gevolg* - hoe saillant is de godsdienst in het dagelijks leven en tot op welke hoogte heeft godsdienst morele consequenties voor de persoon. Deze construct wordt kerkbetrokkenheid genoemd. Om die variabele te verklaren met betrekking tot religieus pluralisme werden drie variabelen gebruikt: een *Index van Religieuze Heterogeniteit* van het land (gemeten aan het aantal en de belangrijkheid van religieuze denominaties in het land), *geografische mobiliteit* (frequentie en diversiteit van de lokalisaties) en de *urbanisatiegraad* van de woonplaats.

2.1.2. *Het resultaat van de test met een multi-level regressie model (5)*

In de eerste stap van de analyse werden individuele kenmerken als verklarende variabelen ingevoerd (mobiliteit en urbanisatie graad); variabelen die volgens de meeste studies een effect hebben op kerkelijke betrokkenheid (geslacht, onderwijsniveau, en generatie); en wetenschap als een zingevingsstelsel (cf. infra). In een tweede stap werden contextuele variabelen ingevoerd: de index van religieuze heterogeniteit en GNP per capita (cf. infra). In een finale derde stap wordt gecontroleerd op de familiale socialisatie (mispraktijk op twaalfjarige leeftijd). RCT voorspelt een hogere kerkbetrokkenheid in een religieus pluralistische situatie. De resultaten van de test geven daarentegen een negatieve associatie tussen kerkbetrokkenheid en de index van religieuze heterogeniteit ($p=.012$), mobiliteit en urbanisatie graad ($p<.001$), wat overeenkomt met de voorspellingen van ST.

Men kan natuurlijk argumenteren dat aan de voorwaarden van de derde RCT propositie niet voldaan werd in verschillende Europese landen: in Italië is er, bijvoorbeeld, een concordaat tussen kerk en staat en geen wettelijke scheiding. Twee religieus gemengde landen en twee zogenaamd katholieke landen, waar er een wettelijke scheiding is tussen Kerk en staat, hebben echter een kerkpraktijk die tegengesteld is aan de voorspellingen van RCT. In de twee religieus gemengde landen, Nederland en Hongarije, is de maandelijkse kerkpraktijk respectievelijk 26 en 18%, wat lager is dan in de zogenaamd katholieke landen België en Polen, respectievelijk 28 en 78% (Halman, 2001: 78). Wat meer is, de meest religieus pluralistische regio's in België (Brussel en Wallonië) hebben de laagste praktijkcijfers (zie grafiek 1). De resultaten van onze analyse, de vergelijking tussen landen en een intern landelijke vergelijking wijzen uit dat ST, eerder dan RCT, de Europese kerkbetrokkenheid verklaart. Dit betekent hoegenaamd niet dat RCT gefalsifieerd werd, alleen is die theorie minder geschikt dan ST om de globale Europese situatie te verklaren.

Volgens onze analyse stellen we in de derde stap vast dat de kerkelijke praktijk op twaalfjarige leeftijd, als proxy voor religieuze socialisatie, een sterk positief effect heeft op de actuele kerkbetrokkenheid. We stellen ook vast dat de negatieve invloed van het religieus pluralisme afgezwakt wordt als de kerkpraktijk op twaalfjarige leeftijd ingevoerd wordt (de waarde daalt van -2.51 naar -1.07, uitgenomen in Groot-Brittannië). Op basis van Mertons referentiegroeptheorie kan de volgende hypothese geformuleerd worden. Het ouderlijk gezin zal de religieuze referentie zijn

voor de kinderen indien dit gezin homogeen en sterk kerkbetrokken is en als de andere primaire groepen waarvan het kind lid is of lid wordt ook in overgrote meerderheid sterk kerkbetrokken zijn. De religieuze context zal daarentegen de referentie categorie zijn als de primaire groepen waartoe de betrokkene behoort -- het gezin, de familie, de vrienden en collegae -- kerkelijk heterogeen zijn (Merton, 1957: 332-335). Dat de hypothese niet opgaat voor Groot-Brittannië kan verklaard worden door het feit dat de meeste katholieken aldaar Ierse immigranten zijn die gemotiveerd zijn om zo vlug mogelijk te integreren in de Britse samenleving en er aanvaard te worden.

2.2. De Secularisatie Theorie verder getoetst

Daar de test van het effect van religieus pluralisme eerder wijst in de richting van ST dan RCT als verklaringsbron, wordt de ST verder getoetst aan de data. De functionele rationaliteit binnen de organisaties van de subsystemen is een ander effect van de autonomisering. De economie verloor haar religieus ethos (Weber, 1920: 163-206): doelen en middelen worden geëvalueerd op basis van een kosten - baten analyse. Dit impliceert observatie, evaluatie, berekening en planning -- wat steunt op het geloof dat de wereld berekenbaar, voorspelbaar en controleerbaar is (Wilson, 1976b en 1985). Deze houding is trouwens niet beperkt tot de economie. Het politieke systeem werd ook gerationaliseerd, waardoor er minder en minder ruimte werd gelaten voor traditionele en charismatische autoriteit in de moderne staten die een rationele administratie uitbouwden. Het onderwijs curriculum moest zich daaraan aanpassen, want de economische en politieke organisaties hadden meer en meer nood aan individuen die getraind waren in wetenschap en techniek. De religieus-literaire vorming moest hiervoor plaats inboeten. Ook de leefwereld werd gerationaliseerd: huishoudelijke taken werden gemechaniseerd en computergestuurd en de meest intieme menselijke gedragingen, zoals seksualiteit, werden beschouwd als maakbaar en controleerbaar.

In de rationele organisaties bezetten individuen posities en ze vervullen er hun rol. De organisatie superviseert hun werk en is uiteindelijk maar geïnteresseerd in de efficiëntie waarmee ze hun taak vervullen: mensen worden "vervangbaar in verhouding tot de stijgende anonimiteit van de gespecialiseerde rollen die bepaald worden door de functionele rationaliteit van de instituties" (Luckmann, 1967: 96). Wat Wilson "een rationele empirische houding tegenover de wereld" noemt, overheerst en die houding staat diametraal tegenover een magisch-religieuze oriëntatie. De controle is steeds technischer en bureaucratischer, niet moreel en religieus: "Zij werd onpersoonlijk en amoreel, een kwestie van routine technieken en ongekende functionarissen" (Wilson, 1976b: 11). De relaties die zich ontwikkelden werden aldus meer en meer *gesellschaftlich* (Tönnies) of secundair (Cooley). Zij zijn inderdaad positiegebonden, contractueel, formeel, utilitair, en beperkt tot segmenten van de persoon, en dus overdraagbaar. Het individu wordt niet langer aanzien als een doel op zich, zoals in de gemeenschap, waar de dominante relaties nog primair zijn: affectief, totaal en geregeld door gewoonten. Dit bureaucratisch type van relaties ontwikkelde zich verder: het stadsleven, de handel, de welvaartsinstellingen, de

scholen, de ontspanningswereld, en de buurten werden *gesellschaftlich*. Als de gemeenschap niet langer het basisprincipe is van de sociale wereld en die wereld meer en meer *gesellschaftlich* wordt (wat Weber *Vergesellschaftung* noemde en Wilson *societalization*), dan verliest godsdienst aan kracht. Wilson (1976a: 264) formuleerde het als volgt: godsdienst biedt verlossing aan en die is persoonlijk, totaal, ondeelbaar, niet te onderwerpen aan rationele procedures of een kosten - baten analyse, en zij gebeurt in een gemeenschap. Hij verklaarde de dalende invloed van de godsdienst als een gevolg van de teloorgang van de gemeenschap: "Mijn thes is is dat de secularisatie gelijkstaat aan de teloorgang van de gemeenschap: secularisatie is samenvallend met de 'societalisation'" (*op. cit.*: 265-266).

2.2.1. De selectie en de opbouw van de variabelen en de werkhypothesen

Als contextvariabelen gebruikten we *land*, de *index van religieuze heterogeniteit* en verder *GNP per capita* in 1998 als proxy voor functionele rationaliteit. Volgens ST zal de kerkelijke betrokkenheid lager zijn in landen met een hoger GNP per hoofd. Verdere hypothesen gebaseerd op ST voorspellen volgende effecten. De jongere generaties zullen minder kerkbetrokken zijn dan de oudere generaties omdat zij bijna uitsluitend in een geseclariseerde samenleving geleefd hebben. Vooral de vooroorlogse generatie die een samenleving heeft gekend waarin godsdienst nog een belangrijke rol vervulde zal het meest kerkbetrokken zijn. Hoe meer men blootgesteld werd aan wetenschap en technische kennis, gemeten aan het *onderwijsniveau*, hoe minder kerkbetrokken men zal zijn. *Vrouwen* zullen meer kerkbetrokken zijn dan mannen omdat ze minder in contact komen met de functionele rationaliteit.

Secularisatie is niet alleen een latent gevolg van de functionele differentiatie, het is ook een gevolg van bewuste acties om sectoren van de samenleving -- cultuur, onderwijs en gezin bijvoorbeeld -- te isoleren van religieuze invloeden, te weten het proces van laïcisering. Het ontstaan en de ontwikkeling van de ideeën van de Verlichting, met hun krachtige reactie tegen godsdienst en sacrale mythen en hun oppositie tegen de kerkelijke autoriteit, was instrumenteel in dit proces. De leidende gedachte was dat de mensheid de rationele kennis van de wereld moest ontwikkelen en zich moest ontdoen van enige afhankelijkheid van bovennatuurlijke krachten (Dupront, 1996: 19 en 32). De ontwikkeling van wetenschap, technologie en onderwijs werden beschouwd als krachtige instrumenten ter bevrijding van de mensheid. In ons onderzoek werd die houding gemeten aan de hand van de reactie op de volgende affirmatie: "Wetenschap als zodanig kan het leven zin geven". Aldus werd op basis van een 7-punten Likert schaal *wetenschap als een zingevingsstelsel* gemeten.

Ten slotte werd, zoals hierboven vermeld, de socialiserende invloed van het gezin van herkomst gemeten aan de hand van de kerkelijke praktijk op 12-jarige leeftijd. De werkhypothese in dit verband luidde dat het gezin een plausibiliteitsstructuur kan opbouwen die de kinderen beschermt tegen omgevingsfactoren en antireligieuze invloeden.

2.2.2. *Het resultaat van de test met een multi-level regressie model*

In tegenstelling tot de verwachtingen, werd vastgesteld dat de negatieve relatie tussen GNP per hoofd niet significant is in de katholieke wereld. Nochtans werd in de globale RAMP studie, waarin alle religieuze groeperingen en alle onkerkelijken betrokken waren, een significant negatief verband vastgesteld tussen kerkbetrokkenheid en GNP per capita (Billiet, Dobbelaere *et al.*: 2003). Alle andere uit ST afgeleide wekhypothesen werden bevestigd.

Katholieke mannen zijn significant minder kerkbetrokken dan vrouwen, wat nog meer het geval is in Groot-Brittannië (het lijkt erop dat Ierse geïmmigreerde mannen zich sterker hebben aangepast aan de Britse samenleving dan vrouwen), Hongarije, Italië, Polen en Portugal. Op basis van een meer gedetailleerde analyse van de Belgische gegevens kwamen Voyé en Dobbelaere tot het besluit dat, wat publieke kerkpraktijken betreft, buitenhuiswerkende vrouwen meer gelijk zijn aan mannen dan vrouwen aan de haard. Echter, meer vrouwen bidden en α definiëren zichzelf ook vaker dan mannen als religieus. Verschillende elementen kunnen hierin een rol spelen. Naar de kerk gaan tijdens het weekend bezorgt vrouwen aan de haard externe contacten. Zij komen ook minder in contact met de geseclariseerde wereld die botst met de waarde-rationaliteit van de Katholieke Kerk en zij leven meer in een "gemeenschappelijke Umwelt" dan mannen of buitenshuiswerkende vrouwen. Daaraan moet worden toegevoegd dat vrouwen, meer dan mannen, bezorgd zijn om de integratie en de "latency" problemen (Parsons) van het gezin. In kerken en kapellen kan men in de registers waar om gebeden gevraagd wordt, vaststellen dat die overwegend door vrouwen neergeschreven zijn: gebeden om genezingen in de familie, om goede relaties met echtgenoot en kinderen, om geluk in de examens voor de kinderen, om een echtgenoot, en dergelijke. Hun zorg voor gezin en familie kan hen, meer dan mannen, dichter bij de godsdienst brengen, omdat de familiale waarden meer overeenstemmen met de godsdienstige waarden dan met de waarden van de andere subsystemen. Het feit dat buitenshuiswerkende vrouwen hun godsdienstigheid niet externaliseren door gedurende het weekend naar de kerk te gaan kan het gevolg zijn van de zwaardere werkdruk tijdens het weekend wegens een gebrek aan tijd om vele huiselijke karwijen gedurende de week op te knappen (Dobbelaere & Voyé, 2000: 149-150).

Zoals voorspeld werd, is de invloed van hoger onderwijs significant negatief op de kerkbetrokkenheid van katholieken en dat is nog sterker het geval in Groot-Brittannië dan in de andere landen. Wanneer we op religieuze socialisatie controleren, dan is het effect van secundair onderwijs negatief in alle landen maar het meest in Groot-Brittannië. Zoals voorspeld op basis van ST is wetenschap als een zingevingssysteem negatief op de kerkbetrokkenheid van katholieken en dat het sterkst in Groot-Brittannië. Katholieken geboren na de Tweede Wereldoorlog zijn ten slotte minder sterk op hun kerk betrokken dan de vooroorlogse generatie.

Al deze resultaten, behalve die in verband met het GNP, bevestigen de wekhypothesen afgeleid uit ST in verband met Europese katholieken en voormalige katholieken. We kunnen besluiten dat de secularisatie op het vlak van de

samenleving een negatief effect heeft gehad op de kerkbetrokkenheid van katholieken, m.a.w. menig katholiek is gesecculariseerd. Helpt dit om de scherpe daling van de kerkpraktijk op het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig in vorige eeuw te verklaren?

3. WAT GEBEURDE OP HET EINDE VAN DIE JAREN ZESTIG?

Het standaard model van generationele verandering suggereert dat veranderingen grotendeels beperkt zijn tot de vormingsjaren "Eens geloof, normen en waarden verinnerlijkt zijn en de gedragingen een routine karakter gekregen hebben, is het minder waarschijnlijk dat er nog veranderingen optreden" (Jagodzinski & Dobbelaere 1995, 105). Dit model dat een graduele verandering voorspelt kan ook gecombineerd worden met Ingleharts idee (1990) van "formative affluence". "Dan moeten we geen graduele achteruitgang van de kerkbetrokkenheid verwachten maar een breuk tussen de naoorlogse en de oudere cohorten" (Jagodzinski & Dobbelaere, 1995: 106). Welnu, hierboven hebben we reeds gezien dat alle generaties getroffen werden, zij het de jongste generaties het meest en dit patroon vonden Jagodzinski en Dobbelaere (*op. cit.*: 107-111) ook terug in hun analyse van de kernleden in andere katholieke landen (Frankrijk en Italië) en in religieus gemengde landen (Groot-Brittannië, Nederland en West-Duitsland). In tegenstelling tot het klassieke model en Ingleharts model, stelden zij het "contagion model", het besmettingsmodel voor dat suggereert dat *alle* generaties getroffen worden maar de jongste generaties het meest. Dit model werd in grote mate bevestigd met behulp van een analyse van de cohorten van de onkerkelijken (*op. cit.*: 111-113). Het is dus van belang het periode-effect terug te vinden dat de "besmetting" verklaart op het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig van de vorige eeuw.

Het Tweede Vaticaans Concilie veroorzaakte volgens de Belgische historicus Van Isacker (1989) de "massieve exodus" van de gelovigen in de Westerse wereld, alsmede de gelijktijdige "desertie van de priesters". Een typisch gevolg van het concilie was de nadruk op "humanisme", "democratie" en "oecumene", concepten die volgens Van Isacker (*op. cit.*: 58-60) het gevolg waren van de invloed van de vrijmetselarij op de Kerk en de relativerende opvattingen over God, waarheid en godsdienst, wat een klimaat van verwarring veroorzaakte. Greeley en zijn medewerkers hebben deze hypothese verworpen op empirische gronden en zij stelden in de plaats dat de oorzaak lag in de encycliek over geboortebeperving van 1968, *Humanae Vitae* (Greeley, 1985: 55-57; Greeley, McGready & McCourt, 1976: 116-152; en Hout & Greeley, 1987: 332-335).

Een vergelijkende analyse tussen verschillende landen toont echter duidelijk aan dat noch het concilie noch de encycliek de oorzaken waren. In België en Nederland startte het verval reeds voor de publicatie van de encycliek (Dobbelaere, 1988: 88-95), en in Frankrijk startte de sterke daling reeds in het begin van de zestiger jaren (Donegami, 1984: 56), dus voor het begin van het Concilie. Meer nog, het verval was

niet beperkt tot de Katholieke Kerk. In Nederland (Van Hemert, 1980: 10-11) en in West-Duitsland (Köcher, 1987: 221) was er ook een verval in de Protestantse Kerken. Het is duidelijk dat wat er in de Protestantse kerken gebeurde niet kan verklaard worden door *institutioneel* katholieke factoren zoals het concilie of de encycliek. Die institutionele factoren kunnen bovendien ook niet verklaren waarom in België, zoals in Canada, het verval niet uniform was in die landen (Bibby, 198:, 19-21 en *supra* grafiek 1). Een analyse van de beschikbare gegevens wijst eerder op *contextuele* oorzaken zoals industrialisatie en modernisatie. De versnelling van deze processen in Québec en Vlaanderen in de jaren zestig, verklaart het laattijdige en meer dramatische verval dat daar werd vastgesteld. De theoretische verklaring die hier naar voor gebracht wordt, is gebaseerd op het centrale geloof in "God als een persoon" voor het behoud van de traditionele geloofspunten en de kerkelijke betrokkenheid, en op het effect van de functionele differentiatie, rationalisatie en *Vergesellschaftung* die het proces van maatschappelijke secularisatie op gang brachten (zie *supra*).

Als een gevolg van de functionele differentiatie en rationalisatie zien individuen, en voornamelijk de jongeren, de wereld als maakbaar -- zowel de fysische, psychische, als sociale wereld. Hieruit volgt dat zij niet langer in God geloven want "*they have the world in their hands*". En indien voor sommigen het begrip God kwijnend verder leeft, dan vertalen zij dit begrip niet langer als een "persoon" maar als een "hogere macht", een "geest", een "vaag algemeen concept". Durkheim (1960a), Swanson (1960) en andere antropologen en sociologen hebben aangetoond dat mensen een concept van bovennatuurlijke wezens ontwikkelen op basis van het model van de samenleving waarin zij leven. Hoe kan de notie God gedacht worden als een "persoon" in een samenleving waar mensen minder en minder "persoonlijke relaties", "primaire relaties", ervaren in het publieke leven? In een samenleving waarin onpersoonlijke gesegmenteerde relaties overheersen, beschouwen velen het geloof in een "God als een persoon" -- die de naam van elke mens geschreven heeft in "de palm van zijn hand" en om hem/haar bekommerd is -- als een anachronisme. Bijgevolg beschouwen zij ook de vieringen van een persoonlijke relatie met Hem in een religieus ritueel als anachronistisch. Zoals Durkheim (1960b: 144 en 272-276) reeds opmerkte, hoe algemener en vager de notie van God wordt, hoe te meer Hij verwijderd is van de wereld en hoe minder effectief Hij is. Dergelijk geloof is meteen zeer wankel. Het is een geloof in een abstracte notie zonder enige reële impact op het leven van de mensen en dus een geloof waarvan men zich gemakkelijk kan ontdoen.

Reeds vanaf het einde van de jaren vijftig en het begin van de jaren zestig ondermijnde de moderniteit sterk het geloof in "God als een persoon" en in andere geloofspunten, maar de traditionele publieke gedragingen leefden voort onder invloed van de sociale controle. Een groot aantal priesters en religieuzen, samen met de katholieke zuil, disciplineerden de gelovigen. De zondagsmis werd voor velen echter meer en meer een "plicht", een "traditie" die niet gedragen werd door een sterk persoonlijk geloof. In de tweede helft van de jaren zestig ontstond er een publieke discussie over punten die gestimuleerd werden door Bisschop Robinson's boek *Honest to God* (1963), de implementatie van de resoluties van het *concilie* en *Humanae Vitae* (1968). Voeg daaraan toe dat lokale problemen ook een publieke

discussie uitlokten, in België de splitsing van *Universitas Louvaniensis*, in Nederland het *Pastoraal Concilie* en de *Nederlandse Catechismus*, en in de VS de *Underground Church*. Voor het eerst kon men in de publieke discussie en de media vaststellen dat de kerkelijke geloofspunten en ethiek alsmede de kerkelijke autoriteit in vraag werden gesteld. Ook in de seculiere wereld stonden instituties en autoriteiten bloot aan hevige kritiek. De discussie brak door de "dijken" die de Kerk had opgebouwd om de gelovigen te beschermen -- zo werd in België en Nederland de katholieke zuil sterk in vraag gesteld (Dobbelaere & Voyé, 1991: 213-214). Priesters en religieuzen verlieten massaal de Kerk en dit had natuurlijk invloed op het geloof van de gelovigen. De scherpe daling van de deelname aan de wekelijkse misvieringen op het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig, kan gezien worden als de ineenstorting van traditionele gedragingen die niet langer ondersteund werden door een geloof in een "God als persoon" en de traditionele waarden die de Kerk voorhield. Wat gebeurde was de aanpassing van *publieke* gedragingen aan een veralgemeend *persoonlijk* ongelooft in de doctrines en waarden van de Kerk. Sindsdien werkt de sociale controle meer en meer in omgekeerde richting: zij houdt de mensen uit de kerken. Dit kan duidelijk vastgesteld worden in het gedrag van de jongste generaties.

Het besmettingsmodel van Jagodzinski en Dobbelaere negeert verschillen tussen de vooroorlogse en naoorlogse generaties niet. Die verschillen zijn echter niet veroorzaakt door naoorlogse overvloed, zij zijn het gevolg van de publieke kritiek die interne twijfels omzette in open gedrag (Jagodzinski & Dobbelaere, 1995: 111). En zoals we gezien hebben (tabel 1), de twee generaties geboren tussen 1940 en 1971 ondergingen die invloed veel sterker dan de oudere generatie. De vooroorlogse generatie reageerde minder snel op de nieuwe normen en ideeën dan de jongere. De oudere generatie werd echter ook, zij het in mindere mate, beïnvloed volgens de studie van Billiet en Van Houtvinck, zoals we hoger zagen. Het is echter veel moeilijker voor hen om verinnerlijkte geloofsopvattingen en waarden op te geven en routinematig gedrag te veranderen. De jongste generatie, geboren na 1970, werd in een areligieuze cultuur gesocialiseerd door ouders die hun religieus scepticisme uitten, wat de daling van hun zondagspraktijk versnelde.

Wordt hier een monocausaal model voorgesteld? Belangrijke historische veranderingen zoals die hier beschreven, kunnen niet monocausaal verklaard worden. Andere factoren, zowel institutionele als contextuele, hadden zeker ook een invloed. In de jaren zeventig en tachtig blokkeerde een "reactionaire" Vaticaanse politiek het "aggiornamento", wat een aantal katholieken die de Kerk wilden aanpassen in het licht van het Concilie ontmoedigde (Schillebeeckx, 1989: 56; en Dobbelaere & Voyé, 1991: 215-224). Structurele veranderingen waren daarenboven ook belangrijk. De functionele differentiatie produceerde de individualisering van de beslissingen (Luhmann, 1977: 232-248), wat een "religie à la carte" of "religieuze bricolage" bevorderde (Voyé, 2003). Dit had een sterke aantrekkingskracht bij de hogere middenstand en hogere rangen, vooral bij intellectuelen. Zij aanvaardden de "gegeven", "opgelegde" antwoorden niet. En aangezien de Kerk geloofwaardigheid verloor door wetenschappelijke ontdekkingen, en omdat de secularisatie de Kerk de capaciteit ontnam om de status van de hogere sociale rangen te legitimeren, distantieerden leden van die sociale rangen zich van de Kerk. Dat verklaart waarom,

sinds de jaren zestig - zeventig, de sterke band tussen de hogere rangen en kerkbetrokkenheid veranderde. Vandaag praktiseren alle sociale rangen even weinig.

Structurele veranderingen waren ook belangrijk: in de jaren zestig en zeventig nam het aantal mensen toe die meer en meer vrije tijd verwierven. Er kwam niet alleen meer vakantie, maar ook de zaterdagen werden bevrijd van werk- en schooltijd. De vrijetijdscultuur ontwikkelde zich. Hieruit volgde dat voor een groeiend aantal personen voor wie de zondagsmis een loutere "traditie" was, louter "plicht", deze zondagsmis in een periode van groeiende vrije tijd terecht kwam. De gevoelens geassocieerd aan vrije tijd, de primair een tijd is "ontdaan van externe druk", verhoogde de ervaring van "plicht" geassocieerd met religieuze normen. Beetje bij beetje, ontstond een cultuur die rechtstreeks botste met traditioneel religieuze waarden, die een "cultuur van plichten en zelf-beperking" legitimeren en die gebaseerd is op de "gemeenschap". In contrast met die religieuze cultuur onderstreepte de vrije tijds cultuur vrijheid, individualisme, "private niches", massificatie, emotionaliteit, plezier en extase. Deze cultuur wordt gedragen door consumentisme en publiciteit, die beiden nouveautés, nieuwe trends, nieuwe modes en nieuwe producten aanbevelen (Balandier, 1985: 184-195; en Yonnet, 1985). Religie, daarentegen, wordt gedragen door collectieve rituelen die dezelfde gestes en teksten "herhalen", en die continuïteit en traditie onderstrepen.

4. ZAL DE SECULARISATIE DOORZETTEN?

De functionele differentiatie produceerde de secularisatie van de samenleving die op haar beurt, samen met de begeleidende processen zoals individualisatie, de secularisatie van de individuen bevorderde, en leidde tot sterk verminderde kerkbetrokkenheid. Heeft dit ook een effect op de secularisatie van de geesten of de **compartimentalisatie**? Dit concept tracht de mate te meten waarin personen **denken** in termen van een scheiding tussen het religieuze subsysteem enerzijds en de zogenaamde seculiere subsystemen als onderwijs, economie, justitie, gezin, wetenschap, geneeskunde en politiek anderzijds. Denken zij met andere woorden dat religie de andere subsystemen niet moet normeren, dat de andere subsystemen onafhankelijk zijn en dat elke interferentie van de godsdienst in die subsystemen moet voorkomen en bestreden worden?

De latente variabele compartimentalisatie werd gemeten aan de hand van zes observaties. Bent U het eens met het verbod van religieuze symbolen in de gemeenschapsscholen (ja/neen); dat de staat de religieuze scholen die voldoen aan de gestelde onderwijskundige eisen financieel ondersteunt (volledig/gedeeltelijk/niet); en dat de overheid financiële steun geeft aan kerken of geloofsgemeenschappen (alle/alleen de christelijke/geen). De drie andere indicatoren hadden betrekking op de mate waarin men al of niet akkoord gaat met de volgende uitspraken: dat om mensen de waarheid te laten spreken voor het gerecht zij een eed moeten afleggen die verwijst naar God, dat bij het tot stand komen van wetten over morele vraagstukken de

vertegenwoordigers van de belangrijkste kerken geraadpleegd worden, en dat de kerken invloed moeten kunnen uitoefenen op de politiek. Welke sociale en religieuze variabelen beïnvloeden de compartimentalisatie? In het eerste multilevel regressiemodel werden geen individuele religieuze variabelen ingevoerd; in het tweede werden twee religieuze variabelen ingevoerd: de huidige kerkbetrokkenheid en de kerkelijke praktijk op 12-jarige leeftijd.

In het eerst model noteerden wij een significant positieve houding tegenover secularisatie bij mannen, bij personen die secundair onderwijs gehad hebben vergeleken met diegenen die alleen lager onderwijs of hoger onderwijs volgden, bij de naoorlogse generaties, bij de geografisch mobiele en bij wie in de meer verstedelijkte gebieden wonen. De context variabelen hadden geen invloed op compartimentalisatie. Wanneer in het tweede model de individuele religieuze variabelen worden ingevoerd dan zien we dat twee verklarende variabelen een zeer sterke invloed uitoefenen: de huidige kerkbetrokkenheid (t-waarde -39.27) en de context variabele religieuze heterogeniteit van het land (t-waarde -5.55). Van de individuele variabelen heeft nu alleen nog secundair onderwijsniveau een positief additioneel significant effect op compartimentalisatie (t-waarde 4.35) net als het behoren tot de protest generatie (t-waarde 3.29).

We stellen dus vast dat hoe sterker katholieken betrokken zijn op hun kerk hoe minder zij denken in termen van een scheiding tussen het religieuze subsysteem en de zgn. seculiere subsystemen. Hun denken is met andere woorden **niet** gecompartmentaliseerd. Zij wensen financiële steun voor hun Kerk en de katholieke scholen, en zij wensen religieuze symbolen in de publieke scholen. Zij denken dat godsdienst de politiek moet beïnvloeden en dat bij wetten over morele kwesties -- bijvoorbeeld vruchtafdrijving, euthanasie en experimenten met embryo's -- de vertegenwoordigers van de voornaamste kerken geraadpleegd moeten worden. Deze houding wordt bij katholieken versterkt als zij in religieus heterogene landen leven.

5. BESLUIT

Wat er gebeurt met de kerkbetrokkenheid in Europa kan best begrepen worden in een comparatief perspectief en met behulp van de Secularisatie Theorie. De Rational Choice Theorie kan de globale Europese situatie niet verklaren omdat aan de meeste voorwaarden opdat die theorie een verklaring zou kunnen bieden, niet voldaan is: er is geen werkelijke competitie tussen de religieuze firma's. Alleen sekten en Nieuwe Religieuze Bewegingen zijn actief aan de aanbodzijde, maar hun functioneren wordt aan banden gelegd door politieke ingrepen in vele Europese landen, België, Duitsland en Frankrijk zijn in dit opzicht paradigmatisch. Onze studie betekent echter hoegenaamd niet dat RCT gefalsifieerd werd. In een recente publicatie hebben wij trouwens onderstreept dat beide theorieën elkaar aanvullen (Dobbelaere, 2002: 193-195). Zo laat RCT toe te onderzoeken in hoeverre een latente individuele religiositeit manifest wordt ten gevolge van een actieve competitie tussen religieuze firma's en dit

naar gelang de graad van maatschappelijke secularisatie. Dit kan in een internationaal comparatief onderzoek getest worden. Verder zou ook moeten onderzocht worden of er wel degelijk een latente religiositeit aan de vraagzijde bestaat. Wij hebben er trouwens op gewezen dat recent onderzoek in België aantoont dat het aantal individuen dat zich als religieus definieert gestaag vermindert naar gelang het aantal generaties dat hun familie van oorsprong onkerkelijk is (Dobbelaere & Voyé, 2000: 129-130). Onderzocht zou dus moeten worden in welke mate een latente religiositeit verdwijnt naar gelang de secularisatie verder schrijdt. Ten slotte zou RCT er bij winnen het religieus pluralisme te verruimen tot een "pluralisme van de zingevingssystemen". Dit zou toelaten om een bestaande competitie te bestuderen tussen religieuze zingevingssystemen enerzijds en a- en anti-religieuze zingevingssystemen anderzijds, om, met andere woorden, het laïciserend effect van de a- en anti-religieuze zingevingssystemen te onderzoeken.

De secularisatie van de Europese landen is inderdaad niet alleen het gevolg van sociale processen die niet bedoeld waren om de samenleving te seculariseren: de functionele differentiatie, de functionele rationaliteit, de individualisatie en de *Vergesellschaftung*. De secularisatie werd ook bevorderd door politieke ingrepen gebaseerd op a- en anti-religieuze zingevingssystemen: verschillende Europese landen werden "geläiciseerd". Recente Belgische voorbeelden zijn de wet op de euthanasie en de privatisering van de kerkelijke plechtigheden ter gelegenheid van de nationale feestdag die vervangen werden door seculiere rituelen. Vermits de kerkbetrokkenheid sterk daalt, wat in Europa niet beperkt is tot de katholieke Kerk, mogen we verwachten dat de oppositie tegen de laïcisering van de samenleving steeds minder sterk zal worden. De aanhang van partijen die zich er tegen verzetten, zal in de toekomst wegwijnen indien dit punt een prioriteit blijft op hun politieke agenda. De recente vervanging van de term christelijk door humanist in de voormalige Belgische Parti Social Chrétien wijst erop dat de leiders van die partij dat beseffen. Het denken in termen van compartimentalisatie is een gevolg van de secularisatie van de samenleving en deze kijk is typisch voor de minder kerkbetrokkenen, die het grootste deel van de kerkleden uitmaken, en voor de onkerkelijken, wat een toenemend deel van de Europese bevolking is.

Het geloof van het grootste deel van de zogenaamd katholieken is algemeen en vaag: God wordt meer en meer opgevat als een "geest of levenskracht" en het geloof -- of is het een hoop? -- op een leven na de dood drukt zich uitzonderlijk in christelijke begrippen uit. Hieruit vloeit voort dat de deelname aan de wekelijkse mis zeer laag is. Aan de overgangsrituelen wordt nog in grote mate deelgenomen. Deze participatie drukt een vage religiositeit uit die ook in een private gebedspraktijk tot uiting komt. Die gebedspraktijk kan echter ook een magisch karakter hebben: een bede om hulp in moeilijke omstandigheden. De deelname aan de overgangsrituelen symboliseert ook een traditionele katholieke identiteit: een deelnemen aan een particuliere cultuur zonder dat er een grote kennis van die cultuur mee gepaard gaat. De participanten nemen niet deel aan een "lignée croyante" (Hervieu-Léger, 1993) maar eerder aan een "rituele verwantschap". Zoals we gezien hebben, duiden verschillende studies er echter op dat leken zich die overgangsrituelen toegeëigend hebben. Voor hen drukken zij geen religieuze maar een familiale en culturele traditie

uit. Dit is een duidelijke vorm van intern kerkelijke secularisatie, een vorm van organisationele secularisatie (Dobbelaere, 2002: 123-130 en 184-187). Voor de overgrote meerderheid is het Katholicisme, in Davie's termen, een "vicarious religion" geworden (2002: 19-20), die randkatholieken en onkerkelijken de mogelijkheid biedt om belangrijke overgangen in de levenscyclus in een sacraal kader te vieren met behulp van gesecculariseerde rituelen. Tot op welke hoogte dit een basis is voor een blijvende identificatie is een grote vraag. De veranderingen in de jongste generatie, met een toenemend aantal individuen die op zijn minst al een tweede generatie onkerkelijken zijn, maken dit duidelijk. In deze categorie is er een lager aantal personen dat zich nog als religieus definieert en een gebedspraktijk heeft vergeleken met de eerste generatie onkerkelijken (Dobbelaere & Voyé 2000, 129-130).

Wat de positie van de Kerk zelf betreft kunnen we noteren dat in een democratisch bestel zij, zoals elke organisatie en iedereen trouwens, het recht heeft om haar standpunten publiek kenbaar te maken, maar die zijn dan ook onmiddellijk voorwerp van publieke discussies (Dobbelaere, 1999a). De Kerk heeft echter de macht niet meer om haar standpunten door te drukken. Haar politieke arm, de christelijke partijen, zijn intern zelf gesecculariseerd en politiek zodanig verzwakt, dat ze niet meer in staat zijn om een christelijke politiek te voeren. Uiteindelijk kan zij alleen nog hopen dat zij een invloed heeft op individuele gewetens, maar uit voorgaande blijkt duidelijk dat zich dat tot een kleine groep beperkt.

VOETNOTEN

- * Deze bijdrage steunt op het artikel van Karel Dobbelaere & Jaak Billiet "Late 20th-Century Trends in Catholic Religiousness: Belgium Compared with Western and Central-European Nations" (ter perse in M. Lamberigts, J. Billiet, J. De Maeyer, L. Kenis & P. Pasture (eds), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945-2000. Proceedings of the Leuven Colloquium 18-21 September 2002*. Leuven: Leuven University Press, KADOC-Studies), waarnaar verwezen wordt voor de methodologische en de technische aspecten van het betoog en de tabellen van de multi-level regressie modellen. Deze tabellen kunnen ook opgevraagd worden bij de auteur: karel.dobbelaere@soc.kuleuven.ac.be. Met dank aan collega Jaak Billiet voor zijn methodologische en technische bijdragen in het oorspronkelijk artikel en voor onze discussies bij het uitwerken van de constructen en de interpretatie van de multi-level regressie modellen.
- (1) RAMP is een Europese studie betreffende **Religious And Moral Pluralism** uitgevoerd in elf West- en Centraal-Europese landen (Dobbelaere & Riis, 2002).
 - (2) België, Denemarken, Frankrijk, Groot-Brittannië, Ierland, Italië, Nederland, Spanje en West-Duitsland.
 - (3) Zie hiervoor respectievelijk Young (1997) en Dobbelaere (2002).
 - (4) Voor meer informatie over RAMP, zie Dobbelaere & Riis, 2002.
 - (5) De tabellen kunnen bij de auteur opgevraagd worden:

karel.dobbelaere@soc.kuleuven.ac.be

BIBLIOGRAFIE

- Balandier, G. (1985), *Le détournement*. Paris: Fayard.
- Becker, H.A. (1991), Dynamics of Life Histories and Generations Research, pp. 1-55 in H.A. Becker (ed.), *Life Histories and Generations*. Utrecht: ISOR.
- Becker, H.A. (1992a), *Generaties en hun kansen*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Becker, H.A. (1992b), A pattern of generations and its consequences, pp. 219-248 in H.A. Becker (ed.), *Dynamics of cohort and generations research*. Amsterdam: Thesis Publishers.
- Berger, P. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City NY: Doubleday.
- Berger, P. (2001), Postscript, pp. 189-198 in L. Woodhead, P. Heelas & D. Martin (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*. London/New York: Routledge.
- Bibby, R.W. (1987), *Fragmented Gods: The Poverty and Potential in Canada*. Toronto: Irving Publishing.
- Billiet, J. & J. Vanhoutvinck (1991), Het stemgedrag van de Vlaamse bejaarden nu en morgen: Een onderzoek naar de relatie tussen stemgedrag, leeftijd, kerkelijke betrokkenheid en niveau van onderwijs, pp. 105-113 in F. Lammertijn & J. Verhoeven (eds.), *Tussen sociologie en beleid*. Leuven/Amersfoort: ACCO.
- Billiet, J., K. Dobbelaere, O. Riis, H. Vilaça, L. Voyé & J. Welkenhuysen-Gybels, (2003), Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe, in press in R.L. Piedmont & D.O. Moberg (eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion, Volume 14*. Leiden/Boston: Brill.
- Bonnet, S. (1973), *A hue et à dia: les avantars du cléricalisme sous la Ve République*. Paris: Cerf.
- Bruce, S. (2001), The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization, pp. 87-100 in L. Woodhead, P. Heelas & D. Martin (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*. London/New York: Routledge.
- Davie, G. (2002), *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Dobbelaere, K. (1988), Secularization, Pillarization, and Religious Change in the Low Countries, pp. 80-115 in T.M. Gannon (ed), *World Catholicism in Transition*. New York/London: Macmillan.
- Dobbelaere, K. (1995), The Surviving Dominant Church in Belgium: A Consequence of Its Popular Religious Practices? pp. 171-190 in W.C. Roof, J.W. Carroll & D.A. Roozen (eds.), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder CO/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Dobbelaere, K. (1999a), Het publieke spreken van de Belgische bisschoppen, *Onze Alma Mater*, 53(2), 204-232.
- Dobbelaere, K. (1999b), Towards an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization, *Sociology of Religion*, 60(3), 229-247.
- Dobbelaere, K. (2002), *Secularization: An analysis at Three Levels*. Brussels: P.I.E.-Peter Lang.

- Dobbelaere, K. & O. Riis (2002), Religious and Moral Pluralism: Theories, Research Questions, and Design, pp. 159-171 in R.P. Piedmont & D.O. Moberg (eds), *Research in the Social Scientific Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Dobbelaere, K. & L. Voyé (1991), Western European Catholicism Since Vatican II, pp. 205-231 in H.R. Ebaugh (ed.), *Vatican II and U.S. Catholicism*. Greenwich CT/London: Jai Press Inc.
- Dobbelaere, K. & L. Voyé (2000), Religie en kerkbetrokkenheid: Ambivalentie en vervreemding, pp. 117-152 in K. Dobbelaere *et al.* (eds.), *Verloren zekerheid: De Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*. Tielt: Lannoo.
- Donegami, J.M. (1984), L'appartenance au Catholicisme Français: Point de vue sociologique, pp. 44-65 in J. Gellard, P. Valadier *et al.* (eds.), *Regards sur le Catholicism*. Paris: Cahiers Recherches-Débat.
- Dupront, A. (1996), *Qu'est-ce que les Lumières?* Paris: Gallimard.
- Durkheim, E. (1960a [1912]), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.
- Durkheim, E. (1960b [1893]), *De la division du travail social*. Paris: PUF.
- Finke, R. (1997), The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change, pp. 46-65 in L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York/London: Routledge.
- Greeley, A.M. (1985), *American Catholics Since the Council: An Unauthorized Report*. Chicago: The Thomas More Press.
- Greeley, A.M., W.C. McCready, & K. McCourt (1976), *Catholic Schools in a Declining Church*. Kansas Cit M.O.: Sheed and Ward.
- Halman, L. (ed) (2001), *The European Values Study: A Third Wave: Source book of the 1999/2000 European Values Study survey*. Tilburg: WORC.
- Hervieu-Léger, D. (1993), *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Hout, M. & A.M. Greeley (1987), The Center Doesn't Hold: Church Attendance in the United States, 1940-1984, *American Sociological Review*, 52(3), 325-345.
- Iannaccone, L.R. (1997), Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion, pp. 25-45 in L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York/London: Routledge
- Inglehart, R. (1990), *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Jagodzinski, W. & K. Dobbelaere (1995), Secularization and Church Religiosity, pp. 76-119 in J.W. van Deth & E. Scarbrough (eds.), *The Impact of Values. Beliefs in Government Volume Four*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Köcher, R. (1987), Religiös in einer säkularisierten Welt, pp. 164-281 in E. Noelle-Neuman & R. Köcher, *Die verletzte Nation: Ueber den Versuch der Deutschen ihren Character zu ändern*. Stuttgart: Deutsche Verlag Anstalt.
- Lambert, Y. (2002), Religion: l'Europe à un tournant? *Futuribles*, 277: 129-159.
- Luckmann, T. (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Luhmann, N. (1977), *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Merton R. (1957), *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: Free Press.
- Pannet, R. (1974), *Le catholicisme populaire: 30 ans après "La France pays de mission"*? Paris: Centurion.

-
- Robinson, J.A.T. (1963), *Honest to God*. London: SCM.
- Schillebeeckx, E. (1989), *Mensen als verhaal van God*. Baarn: H. Nelissen.
- Stark, R. (1997), Bringing Theory Back In, pp. 3-24 in L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York/London: Routledge.
- Swanson, G. (1960), *The Birth of The Gods: The Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Van Hemert M.M.J. (1980), "En zij verontschuldigen zich...": *De ontwikkeling van het misbezoekcijfer 1966-79*. Den Haag: KASKI.
- Van Isacker, K. (1989), *Ontwijding*. Leuven: Davidsfonds.
- Van Meerbeeck, A. (1996), Dopen: waarom niet? Een sociologische verkenning van de betekenis van dopen in Vlaanderen, pp. 199-216 in L. Lambert, M. Cloet and K. Dobbelaere (eds), *Levensrituelen: Geboorte en doopsel*. Leuven: Kadoc.
- Van Meerbeeck, A. (2001), *Het doopsel: Een familieritueel. Een sociologische analyse van de betekenissen van dopen in Vlaanderen*. KULeuven, Doctoraatsproefschrift, Faculteit Sociale Wetenschappen.
- Voyé, L.(1998), Death and Christmas revisited. Beyond secularisation: a search for meaning, pp. 287-305 in R. Laermans, B. Wilson & J. Billiet (eds.), *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University Press.
- Voyé, L. (2003), Contemporary Syncretism in Europe, ter perse in M. Lamberigts, J. Billiet, J. De Maeyer, L. Kenis & P. Pasture (eds), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945-2000. Proceedings of the Leuven Colloquium 18-21 September 2002*. Leuven: Leuven University Press, KADOC-Studies.
- Weber, M. (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wilson, B. (1976a), Aspects of Secularization in the West, *Japanese Journal of Religious Studies*, 3(3-4), 259-276.
- Wilson, B. (1976b), *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Yonnet, P. (1985), *Jeux, modes et masses: La société française et le moderne*. Paris: Gallimard.
- Young, L.A. (ed.) (1997), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York/London: Routledge.