

**GODSDIENSTSOCIOLOGIE**

**Van institutionele referentie naar een sociologische  
analyse van de samenleving**

**Karel Dobbelaere**

Van bij haar ontstaan was de Belgische godsdienstsociologie overwegend sociografisch en particularistisch, zoals trouwens in de meeste Westerse landen. Men startte de studies vanuit een pastorale bewogenheid in diocesane, regionale of landelijke socio-religieuze centra en bestudeerde de impact van de veranderende samenleving op de eigen kerk. Er ontstonden ook internationale verenigingen, zoals de Conférence Internationale de Sociologie Religieuse [CISR] (Dobbelaere 1999a), een katholieke organisatie waar onderzoekers en pastorale werkers o.a. hun methodologie en de resultaten van hun onderzoek bespraken. Dat wil niet zeggen dat er toen nog geen wetenschappelijke godsdienstsociologie was. Weber, Simmel, Durkheim en Mauss waren min of meer gekend door de betrokkenen, maar zij waren ook verdacht omdat zij zichzelf als religieus "un-musikalisches" definieerden of als positivisten gebrandmerkt werden. Er was ook een groot wantrouwen bij kerkelijke leiders, en dat niet alleen in de Katholieke Kerk (Dobbelaere 2000, 435-438), die een controle wensten op die centra. Theologen en moralisten vreesden dan weer voor inductie in plaats van deductie. Dit particularisme zou echter vlug doorbroken worden, er ontstonden immers sociologische onderzoekscentra verbonden aan wetenschappelijke instellingen en universiteiten, waar niet de kerken maar professionele sociologen -- die elkaar op wetenschappelijke congressen ontmoetten -- de referentiegroepering werden.

## 1. EEN INSTITUTIONELE ANALYSE

In 1944-45 werd aan de Katholiek Universiteit Leuven in de School voor Politieke en Sociale Wetenschappen een cursus Godsdienstsociologie opgericht, waarvan N. De Volder de titularis werd. Aan de Franstalige kant werd dit college pas enkele jaren later gegeven. Het was de start van een bezinning over het voorwerp van de studie en van een ganse reeks sociografische studies.

### 1.1. Een pastorale sociografie

De Volder was zelf bewust geworden van de belangrijke hulp die de godsdienstsociologie aan de Kerk kon bieden, maar hij stootte enerzijds op onbegrip en wantrouwen binnen kerkelijke kringen en anderzijds op theorieën en gevolgtrekkingen die voor zijn eigen gelovige overtuigingen onaanvaardbaar leken. Hij wilde een godsdienstsociologie opbouwen en verdedigen die voor de Kerk aanvaardbaar en nuttig was en poogde daarom geloof en wetenschap te verzoenen in zijn zoeken naar een aanvaardbare sociologische studie van de godsdienst en naar de ontwikkeling van een eigen methode (Dobbelaere & Lauwers 1970).

Hij reageerde tegen Comte, Durkheim en hun navolgers die hij een positivistisch reductionisme verweet en klaagde de atheïstisch apriorismen van generalisten als Haesaert (RUG) en Dupréel (ULB) herhaaldelijk aan. Devolder opteerde voor de Duitse formele sociologie die, in zijn ogen, de bovennatuurlijke zin van de godsdienst niet aantastte. Zo kon men de sociale vormen bestuderen die ook in het kerkelijk leven zichtbaar waren en hun relaties met sociale structuren. Maar naast de studie van die waarneembare structuren en relaties moest men er vooral naar streven om door een begrijpende interpretatie de zin en de innerlijke bezieling van de godsdienstige structuren te verstaan. Dit standpunt noopte hem ertoe te stellen: "De sociologie van de Kerk kan alleen wetenschappelijk worden opgebouwd door katholieken met degelijke theologische vorming" (De Volder 1942-43, 216). Meer zelfs, dit kon volgens hem best gebeuren "door priesters en zielzorgers" (op. cit., 262).

Onderzoekstechnisch opteerde hij voor monografieën van gemeenten van 1.000 tot min of meer 7.000 inwoners. Zijn doel was het apostolaat van stevig ingeplante parochies beter aan te passen aan nieuwe sociale verhoudingen. Daartoe bouwde hij o.a. een *Handleiding voor een Parochie-monografie* uit die ook in het Duits vertaald werd. In zijn monografieën was de verwerking van de gegevens steeds opsommend beschrijvend en de categorieën die hij gebruikte volgden uit de gegeven antwoorden, die niet ingedeeld werden volgens theoretische categorieën, noch werden verwerkt tot toetsing van werkhypothesen. In onze evaluatie van zijn bijdrage tot de godsdienstsociologie stelden wij dan ook dat zijn pastorale bekommernissen de overhand gekregen hadden op zijn wetenschappelijk perspectief (Dobbelaere & Lauwers 1970, 38 en 40).

Een typische studie volgens Devolders recept was O. De Beules (1962) religieus-sociale monografie van Moerzeke. Er is in dit werk geen enkele verwijzing naar sociologische theorieën, de resultaten van het onderzoek zijn louter beschrijvend zonder toetsing van hypothesen, en de evaluatie van de bekomen resultaten verraadt een duidelijke pastorale bewogenheid bij de auteur - priester.

Onder invloed van Le Bras en de ontwikkelingen van het onderzoek in Frankrijk zouden er vlug veranderingen komen. In de eerste plaats kan ik wijzen op de tellingen van aanwezigen in de zondagsmis die in de kerken gebeurden in de jaren vijftig. Devolder had zich in zijn geschriften negatief uitgesproken tegen het uitdelen en invullen van vragenlijsten tijdens de preek. Hij vond dat de verwerking ervan louter statistisch was en niet gepaard ging met zijn interpretatie van het "verstehen". Ook was het te spectaculair en deed het afbreuk aan de waardigheid en de ingetogenheid van de zondagsmis (Devolder 1954-55, 241-243; 1958-59, 21-22). In België werden dergelijke tellingen o.a. doorgevoerd in Brussel (1951), Luik (1954), Charleroi (1961) en Gent (1956). J. Van Houtte (1963) analyseerde de Gentse data. Hij toonde aan dat een beschrijvende studie kon worden overstegen als de gegevens van de tellingen in verband konden worden gebracht met gedetailleerde bevolkingscijfers, wat analyses mogelijk maakte per gemeente, per parochie, en ook naar socio-professionele categorieën, sekse, leeftijd, burgerlijke staat en gezinsgrootte. Tevens kon hij de effecten van migratie onderzoeken. Gelijkaardige studies uitgevoerd in het buitenland lieten toe vergelijkingen te maken en constanten vast te stellen. De sociologische interpretatie stoelde echter nog vooral op hypothesen geformuleerd binnen het kader van de godsdienstsociografie. Verwijzingen naar de algemene sociologie waren er niet. De publicatie eindigde ook met "pastorale kanttekeningen".

## 1.2. Van sociografie naar sociologie

De studie van Charleroi en zijn agglomeratie door een onderzoeksteam van het Centre de Recherches Socio-religieuses, met o.a. L. Dingemans, J. Remy en L. Voyé, die enkel in onderzoeksrapporten werd verspreid, kaderde in een breder opzet (Dingemans & Remy 1962). De historische evolutie van de regio, de demografische en economische evolutie, de evolutie van de sociale en familiale structuren, de evolutie van de familiale uitrusting en ook de politieke context werden bestudeerd. Hierdoor kon de invloed van de veranderende context op de kerkelijke praktijken -- mispraktijk en overgangsrutuelen -- worden bestudeerd, wat de studie een dynamisch karakter gaf. Deze studie steunde ook op interviews met bevoorrechte getuigen uit de economische, sociale, politieke en kerkelijke wereld wat het mogelijk maakte om de statistische analyses "verstehend" te duiden.

L. Voyés studie *Sociologie du geste religieux* (1973) onderzocht het verband tussen de zondagsmispraktijk en andere sociale gedragingen die samen, in Bourdieus termen, een "habitus" vormen. Meteen wordt hier een theoretisch sociologisch kader geformuleerd dat religieuze gedragingen integreert in de cultuur van een regio en de mispraktijk analyseert als veruitwendiging van die cultuur (Voyé 1973, 11-13). Haar basisgegevens zijn de mispraktijkcijfers die in 1967 door het Interdiocesaan Centrum

verzameld werden. De studie zorgde voor een theoretische doorbraak. Maar daarnaast is ook het resultaat van haar analyse interessant. Zij toonde aan dat het niveau van de regionale zondagsmispraktijk in het verleden vorm heeft gekregen en verband houdt met de sociale verhoudingen eigen aan het type van landbouwexploitatie. De kerkpraktijk is lager in die regio's waar 65% van de zeer vruchtbare gronden in het bezit was van grootgrondbezitters, zoals de adel en de kerk, en bewerkt werd door landarbeiders of landbouwers die de gronden huurden, dan waar kleine landeigenaars zelf hun arme gronden bewerkten. De verhouding tussen de sociale klassen heeft in het verleden een cultuur gevormd waarbinnen de kerkelijke praktijk vorm kreeg.

Mijn studie *Sociologische analyse van de katholiciteit* (Dobbelaere 1966) steunde op de analyse van 512 interviews in een randgemeente van Leuven. Deze techniek liet toe de kerkelijke praktijken te overstijgen en de godsdienstigheid op te vatten als multi-dimensioneel: het *geloof* -- geloofsinhoud, geloofsintensiteit, geloofs zekerheid en de betekenis van het geloof voor de persoon -- private en publieke *sacramentele en cultuele praktijken* alsook de *morele gezindheid* in verband met leven en dood, seksuele moraal en sociale rechtvaardigheid werden bevraagd. Op grond van deze gegevens werd een empirische typologie van katholieken opgesteld volgens hun normatieve integratie in de Kerk. Deze typologie werd vervolgens geanalyseerd met behulp van een multi-variabelen analyse (Lazarsfeld), een primeur in België. De resultaten van die analyses werden geduid met sociologische inzichten uit de klassieken -- Cooley, Durkheim, Gurvitch, Mead, Merton, Parsons, Tönnies, en Weber; de gezins-sociologie; de stadssociologie; sociale stratificatie studies; alsook nationale en internationale godsdienstsociologische studies. Het geheel was echter eerder een toepassing van wat Merton "middle range theories" noemde en verder impliceerde het concept normatieve integratie nog een participanten benadering.

## 2. VAN KRITIEK NAAR HERFORMULERING

In zijn studie *The Invisible Religion* formuleerde T. Luckmann zijn kritiek op de kerk-sociologie die problemen onderzocht zoals ze geformuleerd werden door de kerken en die geen theoretisch draagvlak had (1967, 20-22). Hij ontwikkelde ook zijn visie op de secularisatietheorie en formuleerde een evolutietheorie van de godsdienst die steunde op zijn definitie van de religieuze fenomenen als "the transcendence of biological nature by the human organism" (op. cit., 49). In dezelfde periode verscheen P. Bergers *The Sacred Canopy* (1967) die een theoretische basis bood voor een historisch-sociologische analyse van de godsdienst en die een secularisatietheorie ontwikkelde die als theoretische basis kon dienen om godsdienst in de huidige specifiek socio-historische context te verstaan. Lauwers en ik (1969) speelden hierop in, op het Xde Internationaal Congres van de CISR te Rome. Wij stelden voor om de godsdienstsociologie een theoretisch kader te bieden en vonden dat de secularisatietheorieën daartoe een geschikte basis boden.

Op hetzelfde congres van de CISR werden onder invloed van enkele "jonge Turken" - o.a. J. Demerath, K. Dobbelaere, L. Laeyendecker en J. Remy -- de CISR omgebouwd van een katholieke organisatie van onderzoekers en pastorale werkers, die de Kerk wilde controleren, tot een *sociologische* vereniging door o.m. de statuten te veranderen, een nieuwe voorzitter te kiezen (B. Wilson, een internationaal vermaarde niet-katholieke godsdienstsocioloog van de Oxford University en All Souls College) en het volgende congres in communistisch Joegoslavië te plannen met als centraal thema "Religion, Religiosity, Atheism and Non-belief in Industrial and Urban Society" (Dobbelaere 1999a, 86-87). Niet alleen onderging de CISR, die later de Société Internationale de Sociologie des Religions [SISR] / International Society for the Sociology of Religion [ISSR] zou worden, een gedaanteverandering, ook de American Catholic Sociological Association veranderde en werd de Association for the Sociology of Religion [ASR] (Dobbelaere 1999b, 87-88).

Aldus waren én het theoretisch kader, dat Leuvense godsdienstsociologen zouden analyseren, geformuleerd én de referentiekaders georganiseerd. In feite waren de eerste naoorlogse katholieke godsdienstsociologen priesters en in de eerste plaats theologen en filosofen. De tweede generatie was getraind in de sociologie, in binnen- en buitenland, en hun referentiegroeperingen waren niet langer de kerken maar de collega-sociologen. Zij ontmoetten elkaar in conferenties die georganiseerd werden niet alleen door de SISR/ISSR en de ASR, maar ook door de Amerikaanse Society for the Scientific Study of Religion [SSSR], de American Sociological Association [ASA], de Association Internationale des Sociologues de Langue Française [AISLF] en de International Sociological Association [ISA]. Dit werd treffend verwoord door de bekende Italiaanse godsdienstsocioloog R. Cipriani "Let me say that all my scientific life has received a fundamental influence from our association (SISR/ISSR)...and from my links with ISA, IIS, AISLF, ASR, SSSR and ASA" (Dobbelaere 2000, 441-442).

### 3. SECULARISATIE

#### 3.1. Het theoretisch kader

In zijn studie *Secularisatietheorieën* (1974) beschrijft J. Lauwers acht formuleringen die, naargelang de specifieke sociale context waarin zij ontstonden, de nadruk legden op de veranderde maatschappelijke functie van de godsdienst wegens de pluralisering (W. Herberg en M. Yinger), de privatisering (T. Parsons en T. Luckmann), de desacralisatie (H. Becker en P. Berger) en de rationalisatie (M. Weber en B. Wilson). Deze theorieën beschouwde hij eerder als "sociale" dan sociologische theorieën, zij vertolkten immers het ideologiserend standpunt van de seculariseerders (Lauwers 1974, 94-112). Hierin volgde hij J. Matthes (1967) die stelde dat de secularisatietheorieën, "praktische theorieën" of "interpretamenten" zijn. In feite vertrekken zij van dezelfde vaststelling als Luckmann (1977, 17). "Although it (de secularisatietheorie)

---

has empirical points of reference...it is primarily a mythological account [a historical narrative that contains a number of fictitious elements] of the emergence of the modern world, a world that is felt to differ absolutely from what came before it". Ik reageerde hierop met te stellen dat de secularisatietheorieën inderdaad opgevat kunnen worden als "interpretamenten" en als sociale theorieën kunnen worden gebruikt. Inderdaad, zij kunnen seculariseerders middelen aan de hand doen om de samenleving verder te seculariseren. Dit gebeurt echter met alle sociologische theorieën: zij zijn niet alleen een middel om de sociale veranderingen te begrijpen, zij kunnen ook het handelen oriënteren. Het is volgens mij echter de opdracht van sociologen de secularisatietheorieën te ontdoen van de "fictitious elements" en ze zodanig te codificeren dat zij de basis zijn voor historisch-empirische toetsingen (Dobbelaere 1981, 93; 2002, 101).

Ik publiceerde dan ook theoretische en methodologische analyses van de secularisatietheorieën in een poging om er de constanten in te ontdekken, er eenheid in te brengen, en ze toetsbaar te maken voor het empirisch-deductief onderzoek. Recent herwerkte ik mijn oorspronkelijke bijdrage (Dobbelaere 1981) in een meer uitgebreide en geactualiseerde versie (Dobbelaere 2002). Typisch voor mijn benadering is de analyse op drie niveaus: het macro- of samenlevingsniveau, het meso- of organisatorisch niveau en het micro- of individueel niveau, zodat er sprake is van *maatschappelijke* secularisatie (de functionele differentiatie en de autonomisering van de subsystemen), *organisatorische* secularisatie (de secularisatie van kerken -- soms interne secularisatie genoemd -- van sekten, van Nieuwe Religieuze Bewegingen en van hun ondersteunende organisaties) en *individuele* secularisatie (of de secularisatie van de individuen). Deze benadering maakt het mogelijk om de sociale posities van diegenen die betrokken zijn in het secularisatieproces en hun definities van de situatie te onderkennen, conflicten te analyseren, en de kerken en andere religieuze organisaties niet te zien als passieve recipiënten van de secularisatie maar als actieve actoren in het sociaal-religieuze veld. Verder introduceerde ik het begrip "compartimentalisatie" om te onderzoeken in welke mate individuen denken volgens het patroon van de autonome subsystemen. Anders gezegd: tot op welke hoogte denken individuen dat religie niet mag interveniëren in de zogenaamde seculiere subsystemen als daar zijn de economie, de politiek, het onderwijs, de justitie en het gezin.

### 3.2. Secularisatie en verzuiling

J. Billiet (1976, 247-249) was de eerste die expliciet het verband legde tussen verzuiling en secularisatie, door zuilen te zien als een reactie op de geseculariseerde samenleving met de bedoeling een leefmilieu te creëren op een godsdienstige basis dat kerkelijken moest beschermen tegen diegenen die maatschappelijke functies (o.m. cultuur, onderwijs en gezondheidszorg) wilden onttrekken aan kerkelijke invloeden. Zo ontstonden katholieke scholen, christelijke sociale organisaties, christelijke massamedia, en christelijke ontspanningsverenigingen. In voorliggend speciale nummer van het *Tijdschrift voor Sociologie* bespreekt hij de studies over de verzuiling. In mijn bijdrage wil ik alleen een duidelijk voorbeeld geven van organisatorische secularisatie in een bepaald tijdperk.

Einde de jaren zestig, begin de jaren zeventig van vorige eeuw, stelden verschillende organisaties, behorend tot de christelijke zuil, zich de vraag naar de zin en de betekenis van de term christelijk. In deze context en de daling van het kerks katholicisme vaststellend, onderzochten Billiet en Dobbelaere de legitimaties van die zuil. In een eerste bijdrage formuleerden zij het begrip "sociaal-culturele christenheid" (1976) als "Sacred Canopy" van die zuil. In opeenvolgende publicaties hebben zij de inhoud van dit "nieuwe collectief bewustzijn" verduidelijkt: de legitimatie is dubbel geleed (Dobbelaere 1988, 27-28). Enerzijds wordt de verzuiling of het verticaal pluralisme op grond van een viertal principes gelegitimeerd: de vrije keuze, het privé-initiatief, de subsidiariteit en het rendement. Anderzijds wordt op grond van een aantal beginselen de "eigenheid" van de christelijke zuil omschreven: het sociaal personalisme, de "Gemeinschaftlichkeit", de solidariteit en de zorgzaamheid. Deze omschrijving werd door Laermans, op grond van zijn studie van de ACW-vormingsorganisaties aangevuld met de kernwoorden uit het christelijk-personalistisch welzijnsdiscours: persoonsontplooiing en welzijn (1992, 212).

Misschien zijn deze waarden niet uniek voor de sociaal-culturele christenheid, zelfs niet in hun specifieke combinatie, maar de evangelische verankering, de referentie naar Christus en in mindere mate naar God, geven die waarden een sacraal-kosmische grondslag. Ze worden ook bij jubilea en andere belangrijke momenten in het leven van organisaties uit die zuil met een kerkelijke plechtigheid gevierd. Hier hebben we een duidelijk voorbeeld van organisatorische secularisatie: de dogmatische en normatieve kerkelijke verankering van de katholieke zuil heeft plaats gemaakt voor een evangelische referentie, de K van "het hemels baldakijn" verwijst niet langer naar Katholiek maar naar "Kristenheid" (1).

### 3.3. Secularisatie en de markt van de zingevingsystemen

De autonomisering van de subsystemen had tot gevolg dat de Kerk haar macht verloor. Dit was vorige eeuw bijzonder duidelijk op het einde van de jaren zestig bij het verschijnen van de encycliek *Humanae Vitae* toen katholieke intellectuelen in een open brief aan de Belgische bisschoppen de inmenging van de Kerk in de gezinsplanning verwierpen, zowel wat doelstelling als wat middelen betrof. Een ander voorbeeld hiervan was het abrupte einde van het academiejaar toen studenten en academisch personeel van de Nederlandstalige afdeling staakten als gevolg van het "njet" van de Belgische bisschoppen op de Vlaamse eis om de *Universitas Lovaniensis* te splitsen. Uit protest werd toen zelfs een "pop" in stro, die de kardinaal voorstelde, op het Ladeuzeplein verbrand.

In feite werd religie naar de zogenaamd private sfeer verdrongen, wat recent bijzonder duidelijk werd toen het Te Deum ter gelegenheid van de Nationale Feestdag en het Naamfeest van de Koning als een privé aangelegenheid werden gedefinieerd en voor beide gelegenheden seculiere rituelen werden gecreëerd. De sociale status van de geestelijkheid daalde ook, wat bleek toen de protocollaire volgorde herzien werd. De kardinaal verloor zijn *préséance* en werd op een lagere rang geplaatst.

Dit alles had onder meer tot gevolg dat de Kerk de toegang tot de religieuze markt van sekten en Nieuwe Religieuze Bewegingen (NRB) niet langer kon ontzeggen noch kon veroordelen, zoals in de jaren vijftig van vorige eeuw gebeurde met een tekst tegen de Getuigen van Jehova die in alle bussen werd verspreid. Het ontstaan van NRB in de tweede helft van vorige eeuw en hun "invasie" in ons land werd door sommigen geduid als bewijs van toenemende religiositeit. Parlementsleden van vrijzinnige strekking die verrast werden door die zogenaamde heropbloei van de "irrationaliteit", in een periode dat de kerkelijkheid en kerksheid in België sterk achteruit ging, trachtten met behulp van een parlementair onderzoek de religieuze markt te controleren. Daartoe voerden ze onder meer het begrip "schadelijke sektarische organisaties" in.

De houding t.o.v. de religieuze beleving van leden van controversiële religieuze bewegingen is bij een kleine meerderheid van inwoners van West en Centraal Europa eerder tolerant, 16% is neutraal en één derde is overwegend negatief. Vrouwen, mensen met een laag onderwijsniveau en de generatie geboren voor de Tweede Wereldoorlog zijn het meest negatief. Er is geen verschil vast te stellen naargelang het al of niet behoren tot een kerk of denominatie. T.o.v. controversiële praktijken van dergelijke groeperingen -- o.m. het verbod van bloedtransfusies, religieuze zelfmoord en het gebruik van "soft drugs" in rituelen -- is 92% uitgesproken negatief. De tolerantie t.o.v. controversiële religieuze praktijken varieert ook volgens dezelfde sociale variabelen, maar hier heeft het lidmaatschap van de Katholieke kerk en vooral de Protestantse kerken wel een negatieve invloed vergeleken met leden van andere denominaties en onkerkelijken (Dobbelaere en Billiet 2003).

De weelderig tierende sekten en NRB werden ook geduid als een contra-indicatie van de secularisatie; anderen definieerden het echter als bewijs van de secularisatie. Inderdaad, indien godsdienst berust op een "grote transcendentie" die verwijst naar een andere dan de alledaagse empirische realiteit, dan kunnen veel NRB geen godsdienst genoemd worden omdat zij maar naar een "intermediaire transcendentie" verwijzen. Zij overbruggen slechts tijd en ruimte, en bevorderen intersubjectieve communicatie, maar blijven steken op het immanente niveau van de alledaagse realiteit (Luckmann 1990). Vandaar ook dat NRB zoals Transcendental Meditation zichzelf eerder spirituele dan religieuze bewegingen noemen.

Zo ontstond er een markt van religieuze én spirituele zingevingssystemen die in concurrentie zijn met andere zingevingssystemen met een a- of anti-religieuze strekking of een niet-spirituele strekking. Met andere woorden: het religieuze subsysteem werd een subsysteem van zingevingssystemen wat een verdere indicatie is van secularisatie. Dit betekent dat de godsdienst zijn integrerende functie voor samenlevingen (Durkheim en Parsons) verloren heeft en naast andere zingevingssystemen een *interpretatieve* functie vervult. Godsdienst reikt een zingevende interpretatie aan die het mogelijk maakt de wereld als een zinvol geheel te duiden. En voor België en Europa is het dus nodig de Rational Choice Theory te herzien in haar basispostulaten (Young 1997). In de plaats van een "latente religiositeit" op het vlak van de vraagzijde te poneren zou men beter over een *latente vraag naar zingeving* kunnen spreken. Men zou dan kunnen onderzoeken of deze latente vraag manifest wordt door *actieve competitie* tussen



---

de verschillende zingevingsystemen in een *open niet-gereguleerde* markt (Dobbelaere 2002, 193-195).

### 3.4. Secularisatie en bricolage

Er ontstond niet alleen een "vrije" markt van zingevingsystemen, maar mensen "bricoleren" ook hun eigen zingevingsysteem. Met de introductie van de term "bricolage" in de godsdienstsociologie verwees Luckmann (1979, 134-136) naar een verondersteld arbitrair en heterogeen kiezen van religieuze geloofselementen en praktijken alsmede naar het feit dat de keuze verbreed was met keuzes uit "seculiere" ideologieën. Voyé (1995, 201) spreekt van een "mixing of the codes" in het religieuze veld en dit op een drievoudige wijze: referenties en praktijken die het institutionele met het populaire mengen; toevallige ontleningen zowel uit het wetenschappelijk als het religieus discours; en inspiraties die gezocht worden in verschillende, onder meer Oosterse religies. Andere auteurs spreken van "religie *à la carte*"; "patchwork", caleidoscopisch of "pick and choose" religie; of van een proces van re-compositie.

Volgens een studie van A. Verlinden (1999, 133-136) is dat slechts gedeeltelijk nieuw. Bricolages op basis van institutionele en populaire geloofselementen en praktijken met volks bijgeloof en magie is niet nieuw. Nieuw is eerder dat het nu niet louter hoofdzakelijk langs persoonlijke kanalen overgeërfd wordt maar dat het verspreid wordt langs anonieme, niet-persoonlijke communicatiekanalen: kranten, TV, boeken, tijdschriften en de elektronica. Het gebeurt niet meer langs primaire maar langs secundaire kanalen die niet op interactieve communicatie berusten. Daarnaast moet onderstreept worden dat er nu ook geselecteerd wordt uit andere dan de christelijke, vooral Oosterse godsdiensten, en geloofselementen en -praktijken eigen aan NRB.

In een studie van het religieus syncretisme in West- en Midden-Europa gebaseerd op data van het Religious and Moral Pluralism survey (Dobbelaere, Tomasi en Voyé 2002, 227) werd vastgesteld dat de combinaties van geloof en praktijken van de christelijke kerken, volksreligie, bijgeloof, magie en geloof van niet-christelijke maar voornamelijk Oosterse godsdiensten individueel particularistisch zijn. Er werd geen specifiek patroon van syncretisch geloof en praktijken gevonden eigen aan landen, lidmaatschappen van kerken, of sociale kenmerken -- zoals mannen versus vrouwen, generaties onderling, landelijke versus stedelijke milieus. De patronen waren idiosyncratisch: individuen maken hun eigen "patchworks" of bricolages.

De individuen die H. Van Hove (2000) bestudeerde vertoonden die tendens heel duidelijk. Zij verwierpen een dogmatische religie die door kerkleiders en religieuze professionelen opgelegd werd. Daarom wensten zij eerder van *spiritualiteit* dan van godsdienst te spreken en zelf verantwoordelijk te zijn voor hun eigen geloof en praktijken, wat een constante individuele reflexiviteit vereiste. Om hun eigen *bricolage* te maken volgden zij cursussen, weekends en sessies of engageerden zich tijdelijk in verschillende bewegingen: Astrologie, Sjamanisme, Zen, Reiki, T'ai chi, Shiatsu, Yoga, Theosophie, Bio-energetica, Psycho-energetica, Meditatie, Psycho-dynamica,

Parapsychologie, Rebirthing en Massages. Zij zochten naar de ervaring van het Groter Geheel, naar holisme, naar "religieuze" gevoelens, naar interessante ideeën, en naar onderdelen van een zingevingssysteem die zij in hun eigen bricolage konden integreren, een bricolage die nooit af was en die voortdurend heruitgevonden moest worden. Deze sessies, cursussen en ervaringen boden hen *mogelijke* verklaringsschema's, *mogelijke* strategieën en *mogelijke* antwoorden die zij uitprobeerden. De organisatoren van dergelijke sessies of cursussen mochten hun inzichten niet opdringen, noch als *de* waarheid verkondigen. Hun discipline werd als één weg verstaan en niet als *de* weg, reproductie was onaanvaardbaar. Men verwachtte dat zij inzichten en ervaringen zouden aanbieden, dat zij diegenen die de cursussen volgden, zouden behulpzaam zijn en hen zouden aanmoedigen om hun eigen weg te vinden. Wat gevonden moest worden lag binnenin. De weg leidde naar binnen.

De appreciatie voor het bricoleren is bij West- en Centraal-Europeanen grotendeels afhankelijk van het bereikte onderwijsniveau, de urbanisatiegraad van hun woonplaats en hun geografische mobiliteit; zij is ook het sterkst aanwezig in de jongere generaties vergeleken met de generatie geboren voor de Tweede Wereldoorlog. Hoe sterker gelovigen in hun kerk geïntegreerd zijn, hoe negatiever ze staan tegenover religieuze bricolage. Wel staan zij positief tegenover de culturele verrijking die het gevolg is van het toenemend religieus pluralisme zoals trouwens de hogergeschoolden en de jongere generaties (Billiet *et al.* 2003, 154-156).

#### 4. DE INTERNATIONALISERING VAN HET ONDERZOEK

Hoewel de evolutie van de kerkelijkheid en de kerksheid in België verder gevolgd werd, op basis van de kerkelijke statistieken en survey data, was er sinds de laatste twee decennia van vorige eeuw tevens een internationalisering van het onderzoek vast te stellen. Een synthese van het onderzoek in België en een verklaring van de vastgestelde tendensen werd vorig jaar in het *Tijdschrift voor Sociologie* gepubliceerd (Dobbelaere 2003). In de reeks KADOC-studies (nrs 12, 20 en 24) werden specifieke studies over de "rites de passage" gepubliceerd met bijdragen van A Van Meerbeeck, A. Carton, R. Laermans, L. Voyé en K. Dobbelaere. De internationalisering van het onderzoek had te maken met de European Values Study (EVS) (1981, 1990 en 1999), het Onderzoeksprogramma van de European Science Foundation (ESF) "Beliefs in Government" (1990-1994) en het onderzoeksprogramma "Religious and Moral Pluralism" (RAMP) (1993-99). In het kader van de ESF-studie bestudeerden Jagodzinski en Dobbelaere de secularisatie van de kerkelijke religiositeit (1995a), de religieuze kennis en geloof in een periode van secularisatie (1995), en de graad van het religieus en ethisch pluralisme in moderne West-Europese samenlevingen (1995b) op basis van de gegevens van de eerste twee golven van EVS. Uit deze studie resulteerde het RAMP project (Dobbelaere en Riis 2002). Op basis van die gegevens uit elf West- en Centraal-Europese landen heeft J. Billiet samen met buitenlandse en binnenlandse collega's (2003) de kerkelijke betrokkenheid bestudeerd.

Om de graad van de kerkelijke integratie te verklaren hebben zij een beroep gedaan op hypothesen afgeleid uit de secularisatietheorie en uit het alternatieve verklaringsmodel dat R. Finke, L. Iannaccone en R. Stark (Young 1997, 3-65) in de VS ontwikkeld hebben, namelijk de Rational Choice Theory, zonder de correcties die hierboven gesuggereerd werden, maar vertrekkend van het religieus pluralisme dat in de elf verschillende landen werd vastgesteld. Op basis van multi-level regressiemodellen kwamen zij tot de vaststelling dat de hypothesen afgeleid uit de secularisatietheorie de beste verklaring boden om de graad van kerkelijke integratie van de betrokken populatie te verklaren. De secularisatie van de samenleving heeft de individuele secularisatie bevorderd.

Vertrekkend van die vaststelling hebben zij vervolgens onderzocht welke houding de betrokken populatie aannam t.o.v. de secularisatie van hun samenleving. Vindt men dat godsdienst wel of geen effect mag hebben op de zogenaamde seculiere subsystemen als daar zijn politiek, economie, onderwijs, justitie, wetenschap en gezin? Is er m.a.w. sprake van een secularisatie van de geesten of van compartimentalisatie? De onderzoeksresultaten wijzen uit dat er in de onderzochte populatie een verschillende graad van compartimentalisatie in het denken aanwezig is en dit voornamelijk naargelang de graad van integratie in de kerken. De kerngelovigen verwerpen eerder de secularisatie van de samenleving, maar de minder en niet in de kerken geïntegreerde bevolking denkt in toenemende mate gecompartmentaliseerd. In de mate dat in verschillende studies werd vastgesteld dat minder en minder individuen sterk in de kerken geïntegreerd zijn, mag men veronderstellen dat de oppositie tegen de secularisatie, of de door de politici geplande laïcisering van de samenleving, nog verder zal afnemen.

## 5. BIJ WIJZE VAN BESLUIT

Van godsdienstsociografie met een institutionele referentie is de sociologische studie van de godsdienst geëvolueerd naar een sociologische analyse van de samenleving. De vergelijkende internationale studies van het niveau van godsdienstigheid hebben bijgedragen tot een betere kennis van de processen die de moderne samenlevingen vorm hebben gegeven. In dit kader zijn de kerken, denominaties, sekten en NRB geen passieve organisaties, zij zijn actief betrokken in het veranderingsproces wat uit de organisatorische secularisatie blijkt. De secularisatie van de samenleving is ook gepaard gegaan met individuele secularisatie. Om een oorzakelijk verband tussen beide te kunnen vaststellen zijn longitudinale studies noodzakelijk, op basis van vergelijkend onderzoek tussen samenlevingen met een verschillend niveau van secularisatie.

Er is dus nog werk voor de boeg en de keuze tussen verschillende benaderingswijzen heeft zich verder ontwikkeld. Zo zijn in het kader van het internationale onderzoek nieuwe vragen gerezen, onder meer de vraag naar de effecten van de globalisatie en de impact van de godsdienst daarop. Enkele Belgische bijdragen werden reeds gele-

verd (Voyé 1997; en Dobbelaere 1998). Andere referentiekaders werden in de godsdienstsociologie ontwikkeld, zo onder meer toepassingen van de theorie van de sociale bewegingen op de verzuiling (Hellemans 1990) en de NRB. Ook de constructionistische benadering van de godsdienst werd ontwikkeld (Beckford 2003). Dit kan alleen maar het werk van de godsdienstsociologen boeiender maken en de inzichten over de relatie tussen godsdienst en samenleving meer in het vizier van de algemene sociologie brengen.

#### VOETNOTEN

- (1) Zoals het in die tijd in de progressieve spelling geschreven werd.

#### BIBLIOGRAFIE

- Beckford, J. (2003), *Social Theory and Religion*. Cambridge/New York/Port Melbourne/Madrid/Cape Town: Cambridge University Press.
- Berger, P. (1967), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City NY: Doubleday and Company.
- Billiet, J. (1976), Beschouwingen over het samengaan van secularisatie en verzuiling, *De Nieuwe Maand*, 19(6), 244-257.
- Billiet, J. & K. Dobbelaere (1976), *Godsdienst in Vlaanderen: Van kerks catholicisme naar sociaal-kulturele kristenheid*. Leuven: Davidsfonds.
- Billiet, J., K. Dobbelaere, O. Riis, H. Vilaça, L. Voyé & J. Welkenhuysen-Gybels (2003), Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe, pp. 129-159 in R. Piedmont & D. Moberg (eds.), *Research in the Scientific Study of Religion*, Vol. 14. Leiden/ Boston: Brill.
- De Beule, O. (1962), *Moerzeke: Religieus-sociale monografie van een plattelandsgemeente*. Ledeberg/Gent: Drukkerij Erasmus.
- Devolder, N. (1942-43), Sociologie van de kerk en apostolaat, *Streven*, 10(4), 209-216 en 10(5), 257-262.
- Devolder, N. (1954-55), Godsdienst-sociographie in Frankrijk, *Streven*, 8(3), 239-247.
- Devolder, N. (1958-59), Vijfentwintig jaar godsdienstsociologie, *Sacerdos*, 26(1), 11-27.
- Dingemans, L. & J. Remy (1962), *Charleroi et son agglomération: Aspects sociologiques de la pratique religieuse*. Bruxelles: CRSR & Sodegec.
- Dobbelaere, K. (1966), *Sociologische analyse van de katholiciteit*. Antwerpen: Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Dobbelaere, K. (1981), Secularisation: A Multi-dimensional Concept, *Current Sociology*, 29(2), 1-213.
- Dobbelaere, K. (1988), *Het 'Volk-Gods' de mist in? Over de Kerk in België*. Leuven/Amersfoort: Acco.

- Dobbelaere, K. (1998), Relations ambiguës des religions à la société globale, *Social Compass*, 45(1), 81-98.
- Dobbelaere, K. (1999a), CISR, An Alternative Approach to Sociology of Religion in Europe: ACSS and SISR Compared, pp. 79-89 in L. Voyé & J. Billiet (eds.), *Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship*. Leuven: Leuven University Press, Kadoc-studies 23.
- Dobbelaere, K. (1999b), The International Society for the Sociology of Religion (SISR): The Last Decade of the 20th Century, pp. 90-100 in L. Voyé & J. Billiet (eds.), *Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship*. Leuven: Leuven University Press, Kadoc-studies 23.
- Dobbelaere, K. (2000), From Religious Sociology to Sociology of Religion: Towards Globalisation?, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(4), 433-447.
- Dobbelaere, K. (2002), *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels/Bern/Frankfurt a M/New York/Oxford/Wien: P.I.E.-Peter Lang.
- Dobbelaere K. & J. Billiet (2003), Religious toleration in Western and Central European countries, pp. 142-158 in J. Beckford & J. Richardson (eds.), *Challenging Religion. Essays in honour of Eileen Barker*. London/New York: Routledge.
- Dobbelaere, K. & W. Jagodzinski (1995), Religious Cognitions and Beliefs, pp. 197-217 in J. van Deth & E. Scarbrough (eds.), *Beliefs in Government Volume 4: The Impact of Values*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Dobbelaere, K. & J. Lauwers (1969), Involvement in Church Religion: A Sociological Critique, pp. 101-120 in *Types, Dimensions et Mesure de la Religiosité*. Rome: CISR.
- Dobbelaere, K. & J. Lauwers (1970), De Godsdienstsociologie en -sociografie van N. De Volder, pp. 27-44 in J.M. Peters (ed.), *Bijdragen tot de Communicatiewetenschap. Liber Amicorum ter nagedachtenis van Prof. Dr. N. De Volder*. Leuven: Centrum voor Communicatiewetenschappen.
- Dobbelaere, K. & O. Riis (2002), Religious and Moral Pluralism, pp.159-171 in R. Piedmont en D. Moberg (eds.), *Research in the Scientific Study of Religion, Vol. 13*. Leiden/ Boston: Brill.
- Dobbelaere, K., L. Thomasi & L. Voyé (2002), Religious Syncretism, pp. 221-243 in R. Piedmont en D. Moberg (eds.), *Research in the Scientific Study of Religion, Vol. 13*. Leiden/ Boston: Brill.
- Jagodzinski, W. & K. Dobbelaere (1995a), Secularization and Church Religiosity, pp. 76-119 in J. van Deth & E. Scarbrough (eds.), *Beliefs in Government Volume 4: The Impact of Values*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Jagodzinski, W. & K. Dobbelaere (1995b), Religious and Ethical Pluralism, pp. 218-249 in J. van Deth & E. Scarbrough (eds.), *Beliefs in Government Volume 4: The Impact of Values*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Hellemans, S. (1990), *Strijd om de moderniteit: sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, KADOC-Studies 10.
- Laermans, R. (1992), *In de greep van 'de moderne tijd': Modernisering en verzuiling. Evoluties binnen de ACW-vormingsorganisaties*. Leuven/Appeldoorn: Garant.
- Lauwers, J. (1974), *Secularisatietheorieën: Een studie over de toekomstkansen van de godsdienstsociologie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven.
- Levensrituelen*, KADOC-Studies. Leuven: Universitaire Pers Leuven.

- 
- Luckmann, T. (1967), *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York/London: MacMillan.
- Luckmann, T. (1977), Theories of Religion and Social Change, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, I, 1-28.
- Luckmann, T. (1979), The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies, *Japanese Journal of Religious Studies*, 6(1-2), 121-137.
- Luckmann, T. (1990), Shrinking Transcendence, Expanding Religion?, *Sociological Analysis*, 51(2), 127-138.
- Matthes, J. (1967), *Religion und Gesellschaft: Einführung in die Religionssoziologie I*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Van Houtte, J. (1963), *De mispraktijk in de Gentse agglomeratie: misonderzoek en sociologische interpretatie*. St.-Niklaas-Waas: Drukkerij N.V. Scheerders van Kerckhove.
- Van Hove, H. (2000), *De weg naar binnen: spiritualiteit en zelfontplooiing*. Ongepubliceerde doctoraatsthesis, Faculteit Sociale Wetenschappen, Katholieke Universiteit Leuven.
- Voyé, L. (1973), *Sociologie du geste religieux: De l'analyse de la pratique dominicale en Belgique à une interprétation théorique*. Bruxelles: Les Editions Vie Ouvrière.
- Voyé, L. (1995), From Institutional Catholicism to 'Christian Inspiration': Another look at Belgium, pp. 191-206 in W. Roof, J. Carroll & D. Roozen (eds.), *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder/San Francisco/Oxford: Westview Press.
- Voyé, L. (1997), Religion in Modern Europe: Pertinence of the Globalization Theories?, pp.155-186 in N. Inoue (ed.), *Globalization and Indigenous Culture*. Tokyo: Kokugakuin University.
- Verlinden, A. (1999), *Het ongewone alledaagse: Over zwarte katten, horoscopen, miraculeuze genezingen,....* Leuven/Amersfoort: Acco.
- Young L.A. (ed.) (1997), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York/London: Routledge.