

Marxistische godsdienstanalyse versus postmoderne kritiek

François Houtart

Wanneer we nadenken over de gegrondheid van de marxistische analyse van de godsdienst, dan kunnen we twee aspecten als vertrekbasis nemen: enerzijds wat de marxisten over de godsdienst hebben gezegd -in het bijzonder Marx en Engels- en anderzijds datgene wat de marxistische denkwijze aanbrengt als methode van benaderen van de godsdienst als socio-cultureel fenomeen. In beide gevallen stelt zich een ernstig epistemologisch probleem: kan men een onderwerp aansnijden dat door de methode zelf zou vernietigd worden? Resulteert dit niet noodzakelijkerwijs uit de materialistische kritiek van de religieuze ideologie? Geeft dit geen gelijk aan hen die zich radicaal kanten tegen elke interventie van deze aard in naam van de verdediging van de godsdienst? Zou de postmodernistische benadering niet meer rekening houden met haar object en bijgevolg meer adequaat zijn in haar weergave van religieuze fenomenen?

1. Marx, Engels en de godsdienst

Voor de geschriften van beide auteurs volstaat het te verwijzen naar de prachtige analyse in twee werken. Het betreft het werk van Enrique Dussel (E. Dussel, 1988): Het thema van de godsdienst in het oeuvre van Marx, en dat van Michael Löwy over Karl Marx en Friedrich Engels als godsdienst-sociologen (M. Löwy, 1985).

Michael Löwy toonde aan dat Marx, in zijn vaak geciteerd geschrift, twee functies van de godsdienst duidde: uitdrukking en protest. Hij toont ook aan hoe veelvuldig de categorie van de weerspiegeling, geabsoluteerd door talrijke marxisten op een veel meer genuanceerde wijze werd gebruikt door Marx, die eerder de nadruk legde op "de noodzaak de genese te verklaren van verscheidene vormen van bewustzijn (godsdienst, filosofie, moraal)" (M. Löwy, 1995, 42). Dergelijke benadering is een van de kernpunten in de marxistische

denkwijze, namelijk het totaliteitsdenken, waarover we het later zullen hebben. Dezelfde auteur merkt ook op dat in de geschriften van Engels het verband tussen klasse en godsdienst niet vrij is van een bepaald reductionisme, maar dat dit niet moet beletten de functie vast te stellen van de godsdiensten in de constructie van de klasseheerschappij (E. Dussel, 1988, 188), in het bijzonder van de hegemonie in de gramsciaanse zin van het woord. Het is vanuit dit perspectief dat Marx zegt dat de kritiek van de godsdienst het begin vormt van elke kritiek (E. Dussel, 1988, 181). De stichters van het marxisme hebben belangstelling gehad voor het primitief christendom, waarin zij een structureel parallellisme zagen met het socialisme (M. Löwy, 1995, 45). Het betreft hier de analyse van de godsdienst als sociale beweging eerder dan de studie van haar bijdrage tot het ideëel deel van de werkelijkheid (M. Godelier, 1984). Wat Enrique Dussel aangaat, hij beklemtoont de relatie tussen de godsdienstanalyse en het fetisj iseringsconcept. Marx definieert het fetisjisme als eigenhandig gemaakte goden die eruit ontgroeid zijn, wat een parafrase is van de psalmen (E. Dussel, 1988, 180). Wat betreft de godsdienst, deze kan ook dienen als antifetisjistische kritiek van het kapitalisme: het geld dat zich transformeert tot god en het individu dat gesocialiseerd wordt in de mercantiele relatie (E. Dussel, 1985, 190-191), wat op radicale wijze bekritiseerd wordt in meerdere bijbelse teksten. Tenslotte herinnert deze laatste auteur eraan dat Marx zich kantte tegen de stelling van Bakoenin en de radicale atheïsten, die het atheïsme zagen als ideologisch fundament van het socialisme (E. Dussel, 1988, 194). Niemand kan loochenen dat Marx het produkt was van zijn tijd, beïnvloed door de vandaag op een kritische wijze geanalyseerde filosofie van de verlichting, wat zich tegelijkertijd weerspiegelde in zijn vrij evolutionistisch concept van de geschiedenis en de toevlucht tot het rationele denken als uiterste parameter van het menselijk denken. Maar op het terrein dat ons interesseert, was hij methodisch uiterst nauwkeurig en aanvaardde hij niet dat de analyse van de werkelijkheid, en dus de constructie van het maatschappelijke, strikt zouden geconditioneerd worden door een filosofische positie behorende tot een vooranalytische categorie.

2. De socialistische samenlevingen en de godsdienst

Het dogmatisme van de socialistische samenlevingen leidde tot theoretische en praktische impasses. Het atheïsme werd niet enkel als wetenschappelijk betiteld, maar men beleefde ook een absolutering van een conjuncturele lezing, waarbij enerzijds van de godsdienst een vast erkende tegenstrever van

het socialisme werd gemaakt en anderzijds het atheïsme werd geofficialiseerd. Dit laatste werd het culturele merkteken van de staatsbureaucratie (Houtart, 1988).

Dergelijke identificatie tussen socialisme en atheïsme droeg niet bij tot de toepassing van de sociologische benadering van de godsdiensten. Ofwel behoorde de godsdienst in de socialistische landen tot het domein van de filosofie, waarbij de sociologie in meerdere gevallen haar academisch statuut had verloren, ofwel paste de studie van godsdienstige fenomenen in het perspectief van een functionalistische ontwikkeling, aangepast aan de consolidering van het politiek systeem. Hoe paradoxaal dat ook moge lijken, het bleek moeilijk een marxistische analyse van de religie tot ontwikkeling te brengen.

Het is interessant vast te stellen dat een initiatief werd genomen in Cuba in de jaren tachtig, toen bepaalde marxistische intellectuelen, in contact met de revolutionaire bewegingen en de bevrijdingstheologen in de rest van Latijns Amerika, tot de conclusie kwamen dat het partijstandpunt betreffende de godsdienst niet voldeed aan de eisen van de analyse en de interpretatie van de Latijns-Amerikaanse werkelijkheid. Na meerdere jaren overdenkingen en discussies slaagden ze erin het Centraal Comité van de Communistische Partij van Cuba ertoe over te halen een intensieve leergang over godsdienstsociologie te organiseren, ten behoeve van de docenten filosofie van de grote onderwijsinstututen en de vormingscentra van de staatsorganen. Deze vervolgens in Havanna gepubliceerde leergang gebruikte de methode van marxistische analyse van maatschappelijke feiten en stelde de ambivalentie vast van geloofsovertuigingen, ritens en religieuze organisaties in de constructie van samenlevingen (Houtart, 1992).

3. Godsdienstsociologie en postmodernisme

7

Men kan zich afvragen of de postmoderne denkwijze, kritisch t.o.v. de marxistische interpretatie van de maatschappelijke realiteit, vandaag niet meer mogelijkheden biedt voor de ontwikkeling van een godsdienstsociologie met meer respect voor haar object. Met het oog hierop dienen we een bepaald aantal van haar kernpunten te overlopen.

3. 1. *Kritiek van de moderniteit*

Wanneer de Cubaanse filosoof Juan Antonio Blanco stelt dat de Verlichting zich hierdoor kenmerkt, dat zij de ideologische waarheid heeft verdrongen (J.A. Blanco, 1995, 22), dan stuit hij op zijn Amerikaanse collega Steven Seidman die schrijft dat in het perspectief van deze wereldbeschouwing, de wetenschap synoniem van waarheid is, wat tegengesteld is aan de religie als interpretatie van de realiteit (S. Seidman, 1994). Valt de godsdienst dan onder het postmodernisme omdat hij in wezen premodern was?

Binnen het kader van de moderniteit, zoals zij voorgesteld wordt door de postmoderne auteurs, verschijnt de rationele kennis als een natuurlijke universele parameter zwevend boven de werkelijkheid. Vandaar de aanspraak van de wetenschap op objectiviteit en neutraliteit en de ontwikkeling van een sociale wetenschap naar newtoniaans model (Robert Hollinger, 1994, 13). Deze kennis bevrijdt het mensdom en geeft terzeifdertijd macht over de natuur en over haar eigen collectieve organisatie. Daaruit resulteert de superioriteit van de beschaving die er de ontwikkeling, haar universeel karakter en haar recht op proselitisme van voortbrengt (Zygmunt Bauman, 1992, 96).

Volgens deze auteurs richt de kritiek van de moderniteit zich ofwel tegen het kapitalisme, produkt van de economische marktrationaliteit, met haar stoet van sociale en culturele uitsluiting, klassen, soorten en geslachten, ofwel tegen het marxisme, omwille van de totalitaire tendenzen van socialistische staten en het gebrek aan ruimte voor de subjectiviteit in dit type van denken of dit type van maatschappij. Michel Foucault voegt eraan toe dat het marxisme vele concrete problemen reduceert waardoor hun analyse irrelevant wordt (M. Foucault, 1994, Vol.II. 772).

Dergelijke kritieken zijn interessant, want zij belichten aspecten die verhuld worden in het klassieke denken van de menswetenschappen, zoals het affectieve tegenover het rationele of het analogisch tegenover het analytisch denken. Zij ontkennen niet noodzakelijk de bijdrage van de eeuw van de Verlichting. Michel Foucault maakt ten andere een onderscheid tussen haar ethos en haar dogma's (het positivisme, het scientisme, de technologische rede). Op die manier worden verscheidene types van rationaliteit voor een uitdaging geplaatst: het liberalisme met haar marktlogica; het lineair denken uitgedrukt door Max Weber en leidend tot ontgoochelingen; het historisch vooruitgangsevolutionisme, uitmondend in het domineren van de natuur; het

marxistisch reductionisme dat de godsdienst, op vaak mechanische wijze beperkt tot haar maatschappelijke functies. Het geconstrueerd karakter van de voorstellingen van de werkelijkheid is geen ontdekking van het postmodernisme, evenmin ten andere het feit dat de kennis 'geproduceerd vanuit een specifieke maatschappelijke positie, de particuliere belangen, waarden en geloofsovertuigingen zou uitdrukken" (Steven Seidman, 1984, 10). De bruske reactie tegen elk rationalisme die voortvloeide uit mei '68 en die zonder enige twijfel auteurs als Michel Foucault of Jean-François Lyotard heeft beïnvloed, was terzelfdertijd het resultaat van een reeds lange geschiedenis van het denken en socio-economische situaties op wereldschaal. Het gaat om het herstel van een dimensie van het menselijk leven, dat juist het reservoir bij uitstek uitmaakt van de godsdiensten. Het is niet van vandaag, dat telkens als de rede (theologisch of juridisch) het overwicht poogt te halen, zij geconfronteerd wordt met een vaak overweldigende herleving van het irrationele of het affectieve. Geconfronteerd met religieuze fenomenen, kan men zich afvragen of de nieuwe concepten niet meer operationeel zijn dan de oude.

3.2. Het einde van de universele categorieën en de systeemverklaringen

Verscheidene postmoderne auteurs onderstrepen het dwingend karakter van een globaal denken, dat de pretentie heeft universele categorieën uit te werken die altijd en overal geldig zijn en uitlopen op verklarende theorieën. De abstracties vernietigen het concrete, het variabele, het historische, en de godsdiensten moeten er voor opdraaien. De aanspraak op objectiviteit is uiteindelijk enkel een ethnocentrisme: elk volk is verschillend en met het oog hierop is geen enkel oordeel uit te brengen, alle levenswijzen accidenteel zijnde (Robert Hollinger, 1994, 67). Op de bewering van Jürgen Habermas, dat we een legitimatiecrisis beleven, antwoorden de postmodernisten dat men geen behoefte meer heeft aan legitimatie, want we bevinden ons tegenover een onherleidbaar pluralisme van culturen (Zygmunt Bauman, 1992, 102). Er bestaan geen universele standaarden meer, om de goede reden dat het gezag geen behoefte meer heeft aan ethische legitimatie, waar de markt de staat heeft vervangen (Zygmunt Bauman, 1992, 98-99). Wij zullen terugkomen op deze analyse. Daaruit vloeit voort dat de perceptie van de werkelijkheid verloopt via de waarneming van individuele ervaringen, wat toelaat het individu te herontdekken als bron van kennis. Vandaar ook de idee van een hermeneutiek van maatschappelijke feiten onder de vorm van teksten, als symbolische uitdrukkingen, als reactie tegen de cultuur van intellectuele, wetenschappelijke, politieke controle. Vandaar eveneens de belangstelling

voor wat men noemt de nieuwe sociale bewegingen, die beantwoorden aan specifieke belangen (de vrouwen, inlandse bevolkingsgroepen, ecologisten, buurtgroepen, homoseksuelen ...), omdat zij eerder de uitdrukking zijn van waardengeladen eisen dan van macht, en eerder van uiteengevallen situaties dan van systemen. Dergelijke positie is aantrekkelijk voor diegenen die de religieuze, unieke en particuliere ervaring willen weergeven, van individuele aard of kenmerkend voor de cultuur van een volk of een sociale categorie. Zij sluit eveneens aan bij een particuliere identiteit, wat men vandaag aantreft in de schoot van grote godsdiensten of zelfs in de explosie van nieuwe religieuze bewegingen van het type Pinksterbeweging.

3.3. De werkelijkheid als cultuur en als teksten

De nadruk die gelegd wordt op het symbolisme plaatst de werkelijkheid weer binnen haar culturele dimensie. Welnu, deze laatste is wezenlijk meervoudig: er zijn culturen, betogen, teksten. "Het ik en de maatschappij zijn gevormd door de acties van individuen, zonder wetten noch vaste normen" (Robert Hollinger, 1992, 81). Jacques Derrida spreekt over het oneindig spel van "betekenden" (signifiés) in de teksten. Er is geen gegeven betekenis. Dat schijnt goed te beantwoorden aan de bekommernis van diegenen die aandacht schonken aan het exuberant karakter van religieuze feiten, aan hun spontaneïteit (dit was het geval bij Henri Desroches). Binnen dergelijk perspectief is het menselijk leven altijd historisch en de maatschappijen moeten, zoals de gedragingen, gelezen en geïnterpreteerd worden als teksten (het leven als esthetisch fenomeen), waarbij het geheel vaak neerkomt op een interpretatie van interpretaties, wanneer men de geschiedenis of getuigenissen bestudeert. Onnodig hieraan toe te voegen dat deze poging de microdimensie, plaats bij uitstek van de religieuze ervaring, terzeifdertijd bevoordeelt en valoriseert.

3.4. De gevolgen voor de sociologie

Zoals Zygmunt Bauman stelt: de sociologie is geboren met de moderniteit (Zygmunt Bauman, 1992, 106). Men dient dus de sociale wetenschap van de postmoderniteit uit te vinden. De eerste lijdt, wat de theorie betreft, aan een bekrompen betrokkenheid op zichzelf, wegens haar verklarende pretenties, en aan een kwijtraken van een sociaal en epistemologisch centrum (Zygmunt Bauman).

Vandaar de intellectuele verwarring: hoe kunnen we bijvoorbeeld vandaag de moderne samenlevingen interpreteren in klassetermen? Wat de tweede betreft, die nog tot stand dient te komen: zij zal de kunst zijn van de interpretatie van pluraliteiten en elk van hen vertalen in vormen van vergelijkbaarheid, de ene met de andere (Zygmunt Bauman, 1992, 106). Zij zal dus eerder waarden zoeken dan wetmatigheden (ibidem, 108). De socioloog zal dus in essentie een interpretator zijn van verschillen.

De toepassing op de studie van de godsdiensten ligt voor de hand. Zij zal de weergave mogelijk maken van de oneindige variëteit aan geloofsovertuigingen, ritën, ethische opvattingen, godsdienstorganisatie, en helpen deze te begrijpen zonder ze te beoordelen en dus bij te dragen tot een welbegrepen oecumenisme. Men begrijpt het teruggrijpen naar het werk van Milcea Eliade, fenomenoloog van de godsdienst bij uitstek. Wat de godsdienstantropologie betreft, zij zal niet meer kunnen terugvallen in het exotisme en de verrichtingen van hen die erin opgaan tot hun recht laten komen (Jean-Pierre Olivier de Sardan).

3.5. *Het waarom van deze wending*

Bij de lectuur van postmoderne auteurs kan men vaststellen dat het waarom van dergelijke transformatie hen niet geheel vreemd is. Zygmunt Bauman zegt dat zij essentieel het resultaat is van de crisis van intellectuelen die hun zingevende, ethisch-oriënterende en staatslegitimerende rol hebben verloren. Deze crisis zelf komt voort uit het feit, dat men zijn intrede doet in een postindustriële of postkapitalistische tijdperk, gekenmerkt, naargelang van de interpretaties, door het einde van de ideologieën of, in een hegeliaans perspectief, zelfs door het einde van de geschiedenis. Dezelfde auteur stelt dat de kapitalistische dominantie geen behoefte meer heeft aan legitimatie, want de nieuwe beschermer en censor is niet meer de staat maar de markt. Het kapitaal integreert niet meer de arbeid en de belangrijkste verhouding is niet meer deze tussen kapitaal en arbeid maar wel deze tussen consumenten en niet-consumenten. De staat speelt niet meer de rol in de reproductie van deze tweede relatie, zoals hij deed voor de eerste want om de consumenten te reproduceren moet men niet de burgers reproduceren (Zygmunt Bauman, 1992, 108). Men dient behoeften te scheppen. De markt vervult de voornaamste rol en heeft geen behoefte meer aan legitimatie, dus aan een universele parameter van waarheid, moraliteit of esthetiek (hij aanvaardt alle verschillen). Het gaat om een dubbel mechanisme, de verleiding door middel van de consumptie en de repressie door middel van het regimenteren van elkeen die

geen consument kan zijn. Het is hier niet onze bedoeling een systematische kritiek uit te werken van de postmoderne standpunten. Wij zouden enkel een bedenking willen maken met betrekking tot interpretaties van het waarom. Op het ogenblik dat het kapitalisme de materiële basissen verwerft voor haar mondialisering dankzij de nieuwe steunpunten van de communicatie en de informatie, verlaten de sociale wetenschappen elk idee van systeem. Ongetwijfeld vereist de huidige fase van de accumulatie een spectaculaire ontwikkeling van de produktiekrachten, met als effect de uitsluiting van een toenemend aantal mensen uit de formele economische activiteit. Ongetwijfeld vragen de behoeften van de kapitaalsreproductie niet de integratie in een verhouding kapitaal/arbeid van de meerderheid van de bevolkingen van Afrika of Centraal-Amerika. Ongetwijfeld moet men de inhoud van het klasse-concept herzien.

Maar moet men daarom een klasse-analyse verlaten en de studie van de maatschappelijke verhoudingen op de consumptie baseren? Dat deze in een - volgens vermelde auteurs- postindustriële maatschappij een dermate grote plaats inneemt, dat het het maatschappelijk bewustzijn van andere aspecten van de werkelijkheid doet verzwakken, betekent nog niet noodzakelijk de verdwijning van eerdere maatschappelijke verhoudingen. Dat de geografische ruimte van deze verhouding niet meer te controleren zou zij door de natie-staat, die dient te verzaken aan zijn mogelijkheden tot regulering om de vrije loop te laten aan de markt, impliceert niet dat deze laatste niet meer zou gehoorzamen aan de winstlogica, door daaraan niet enkel de arbeid maar het geheel van de menselijke activiteiten te onderwerpen. Kortom, eerder dan van een discontinuïteit van het proces te spreken, gaat het hier integendeel niet om een nieuwe fase in de continuïteit?

De belangstelling voor de microdimensie, de aandacht bij voorkeur geschonken aan de ervaring van individuen, het op de voorgrond plaatsen van de particuliere historiek, de valorisatie van de verschillen en de lezing van de werkelijkheid als een opeenvolging van teksten, hoe waardevol en interessant zij ook kunnen zijn, zouden ook de betekenis kunnen hebben van een struisvogelpolitiek tegenover de consolidering van een mondiaal geworden systeem. Het zou niet enkel meer gaan om een crisis bij intellectuelen, maar eerder om hun opgeven op het ogenblik dat men eerder zou moeten zoeken naar nieuwe organische solidariteiten (Durkheim). Kritieken in deze zin ontbreken niet. Het volstaat er enkele van te citeren. Christopher Phelps schrijft met betrekking tot de aan de sociale wetenschappen voorgestelde nieuwe denkwijze: "Aangezien de werkelijkheid noch uitsluitend, noch in de eerste plaats

linguïstisch is, vereist het veranderen ervan meer dan de toevoeging van een grammaticaal teken tussen de woorden of een paranthesis tussen de lettergrepen " (C. Phelps, 1995, 97). Wat Marc Vandepitte betreft, in zijn kritiek op François Lyotard, drukt hij zich op de volgende wijze uit: "De allergie voor de grote verhalen belet François Lyotard de werkelijkheid grondig te analyseren. Indien de werkelijkheid gekarakteriseerd zou kunnen worden als een chaotisch geheel van toevallige en onbelangrijke feiten, zonder verband noch hiërarchie, dan zouden de kakofonie van de kleine verhalen en de gelijkwaardigheid van allerlei betogen de passende termen zijn om deze werkelijkheid te beschrijven. Indien men echter hierin een wezenlijke dynamiek kan waarnemen die de eenheden en gebeurtenissen rangschikt, leidt en manipuleert, dan spreekt het vanzelf dat men de realiteit uitdrukt in een groot verhaal, zonder deze nochtans geheel te willen herleiden tot dit verhaal (Marc Vandepitte, 1995, 4).

Dit alles zou ver verwijderd kunnen lijken van ons onderwerp en toch is dit niet het geval. In de godsdienstsociologie vermenigvuldigen zich nauwgezette onderzoeken, en de aandacht besteed aan de specificiteit van ervaringen leidt tot een herwaardering van de fenomenologie. Ongetwijfeld heeft dit waardevolle werkzaamheden tot gevolg. Maar de overeenkomsten tussen de mondialisering van de economie, de vernietiging van plaatselijke culturen en maatschappelijke goederen, de desinteresse voor de politiek, de nieuwe sociale bewegingen, de sociale uitsluiting en de ontluiking van nieuwe religieuze vormen, de ondergang van andere, de maatschappelijke protestbewegingen met de allures van een religieuze restauratie, de versterking van de orthodoxie in de schoot van de kerkelijke organisaties: aan dit alles wordt stilzwijgend voorbijgegaan, uit angst de godsdienst op te sluiten in de totaliteit van een systeem. Doch kan men zich niet met reden afvragen, bij wijze van voorbeeld, of er een bepaalde coïncidentie is tussen de hedendaagse unipolariteit, het intellectuele succes van bepaalde vormen van postmodernisme en de oriëntaties die het pontificaat van Johannes-Paulus II vandaag geeft aan het katholicisme? Daar bevinden zich denk- en onderzoekssporen, niet met het doel een star geheel van oorzaken en gevolgen te vestigen, maar met het verlangen een denkwijze te valoriseren die meer gericht is op de verklaring dan op de zuivere interpretatie.

4. *De marxistische denkwijze*

Bij de confrontatie met deze overwegingen komt het erop aan te schetsen wat een marxistische benadering van de godsdienstsociologie zou kunnen zijn en de relevantie ervan aan te duiden.

Het eerste aspect ervan bestaat uit de ontwikkeling van een heuristische en niet dogmatische benadering m.b.t. het materialistisch perspectief in de marxistische betekenis van het woord. Het komt erop aan tot het uiterste te gaan in de bevraging van de werkelijkheid door zich af te vragen op welke wijze de menselijke groepen zich collectief organiseren om te voorzien in hun materieel bestaan. Ongetwijfeld betreft het geen mechanische causaliteit, en het bestaan van religieuze feiten is niet zonder meer af te leiden van materiële modi. De verbanden zijn talrijk en de onderzoeker moet zich ervan rekenschap geven. Hij zal de convergenties, de effecten van de institutionalisering van de gedragingen en de geloofsovertuigingen, de mogelijke contradicties, de culturele gevolgen en hun specificiteit aantonen.

Er is een poging gedaan deze hypothesen te verifiëren bij de studie van de prekapitalistische samenlevingen, overgangssituaties of zelfs bij het volksgeloof in "subkapitalistische" samenlevingen of perifere regio's. Dit was namelijk het geval bij de studies gerealiseerd in het raam van het Centrum voor Socio-religieuze Onderzoekingen aan het Katholieke Universiteit van Leuven en aan het "Centre Tricontinental" van Louvain-la-Neuve. Zo kwamen studies tot stand in het raam van een nieuwe sociologische lectuur van de geschiedenis en de wijze waarop de verschillende godsdiensten deelnamen aan de constructie en de reproductie van maatschappelijke verhoudingen of aan hun deconstructivering (François Houtart, 1974 en 1980; Gaston Mwene Batende, 1982; Manuel Da Suva Costa, 1985; Geneviève Lemercinier, 1994; José Orta, 1995).

Dergelijke heuristische dimensie van het marxisme is zeer vruchtbaar voor de studie van hedendaagse religieuze fenomenen in hun verbinding met de maatschappelijke problemen. Het volstaat te denken aan de godsdienstige evolutie van de Verenigde Staten, aan het islamitisch fundamentalisme, aan het reveil van inlandse godsdiensten in Latijns Amerika of aan het uit de clandestiniteit treden van afro-cubaanse cultussen, aan de proliferatie van nieuwe religieuze bewegingen in samenlevingen die ingrijpende maatschappelijke wijzigingen hebben doorgemaakt, aan de afname van institutionele

religieuze gedragingen in de westerse samenlevingen. Talrijke interpretatieve hypothesen zijn mogelijk en verifieerbaar voor elk van deze fenomenen, maar het is in functie van de globaliteit (om het woord totaliteit te vermijden) dat zij hun zin hebben in de samenhang van het geheel.

Dat leidt vanzelfsprekend naar de rol van de beeldvormingen in de constructie van het maatschappelijke. Een omvangrijke literatuur heeft deze dimensie aangesneden, die weinig of onvoldoende ontwikkeld werd door Marx en Engels. Het gaat om Gramsci en het consensusconcept, Lukacs en het klassebewustzijn, Lucien Sève en de subjectiviteit, Maurice Godelier en het aandeel van ideeën. Een dynamische en centrale rol werd door deze auteurs toegekend aan de niet-materiële dimensie van de werkelijkheid. Deze laat toe de pluraliteit van de geloofsovertuigingen, uitdrukkingen, ethiek en zelfs van religieuze organisaties vast te stellen en te analyseren, wat doorgaans sterk ontbrak bij politieke bewegingen die zich inspireerden op het marxisme.

Indien het marxistisch perspectief beter gewapend lijkt voor de studie van de godsdienstige fenomenen in de schoot van de samenlevingen, lijkt ze toch minder geschikt voor de benadering van de religieuze feiten als zodanig. Het gaat er immers om hun specificiteit te erkennen op dezelfde wijze als om het even welke andere realiteit en aldus een stel concepten uit te werken of aan te nemen die het object van de studie weergeven zonder het te assimileren met een ander. Men moet erkennen dat dit een van de zwakheden was van de marxistische traditie, wegens haar neiging tot reductionisme of haar economistische aard. Uiteindelijk blijkt het dialectisch perspectief, dat geen exclusiviteit is van het marxisme, ook vruchtbaar bij de studie van interne processen binnen de godsdienstige instituties of de collectieve gedragingen op godsdienstig gebied. Niets is sterielier dan een lineaire visie van de werkelijkheid, die ten andere vaak geassocieerd wordt met het machtsdenken, of dat nu van politieke dan wel van kerkelijke aard is.

(Vertaling: Jos Wolles/Willy Courteaux)

Bibliografie

1974 - Houtart F., Religion and Ideology in Sri Lanka, Colombo, Hansa.

1980 - Houtart F., Religion et modes de Production precapitalistes, Bruxelles, Ed. de l'ULB.

- 1982 - Mwene Batende B., *Mouvements messianiques et protestation sociale: le cas de Kitawala chez les Kumus*, Kinshasa, Faculté de Theologie.
- 1984 - Godelier M., *L'idéal et le materiel*, Paris, Fayart.
- 1985 - Da Suva Costa M., *Religion et Ideologie dans l'instauration de la paysannerie parcellaire du Nord du Portugal*, Louvain-la-Neuve, CRSR de l'UCL.
 - Parker Gumucio C., *Religion y clases subalternas en una sociedad dependiente: un estudio de caso en Chile*, Louvain-la-Neuve, Centre de Recherches Socio-religieuses.
- 1988 - Dussel E., *La religion opium du peuple et protestation contre le misère réelle*, *Social Compass*, XXXV/2-3, 175-196.
 - Houtart F., *Pour une sociologie de l'atheisme marxiste*, *Social Compass*, XXXVI/2-3, 161-173.
 - Bauman Z., *Intimidations of Postmodernism*, London, New York, Routledge.
- 1992 - Houtart F., *Sociologia de la Religion*, La Havana, Centro der Estudios de la Americas; Managua, Nicaragua.
- 1994 - Foucault M., *Dits et Ecrits*, Paris, Gallimard.
 - Hollinger R., *Postmodernism and the Social Sciences*, London, Sage.
 - Lemercinier G., *Religion and ideology in Kerala (2de uitg.)* Tnivandrum.
 - Olivier de Sardan J.P. *Occultism and the Ethnography '1': the exotising of magie from Durkheim to post-modern anthropology*, *The Journal of Social Studies*. (Dhaka), nr.66, 21-43.
 - Seidman S., *The postmodernism Turn*, New York, Cambridge University Press.
- 1995 - Blanco J.A., *Tercer Milenio - Una vision alternativa de la postmodernidad*, La Havana.
 - Löwy M., *Karl Marx et Friedrich Engels comme sociologues de la religion*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, nr. 89, 41-52.
 - Orta J. *Genese et Structure des Royaumes Zimbabwe - Monomotapa*, Louvain-la-Neuve (manuscript).
 - Phelps C., *Why Marx still matters*, *New Politics*, Vol.V, nr. 2, 95-99.
 - Vandepitte M., *Lyotard et Marx*, (manuscript).