

RECENTE ONTWIKKELINGEN
IN DE
KATHOLIEKE KERK

DE KATHOLIEKE DOMINANT

Karel DOBBELAERE

In het eerste deel van het artikel analyseert de auteur recente trends in het aantal Belgen dat tot de katholieke Kerk behoort, hun kerksheld, hun geloofsstructuur en hun gehechtheid aan de katholieke moraal. Variaties in deze gegevens kunnen volgens hem alleen toegeschreven worden aan leeftijd, geslacht en arbeidssituatie, die hun betrokkenheid op de gesecculariseerde wereld weergeeft. In het tweede gedeelte verklaart hij de wijzigingen in godsdienstige betrokkenheid op basis van de processen van functionele differentiatie, specialisatie, segmentatie en 'Vergesellschaftung'.

In een recente publikatie argumenteert Fox dat België een religieus land is. Zij baseert zich daarvoor op de religieuze trekken die volgens haar op een informele, latente en onbewuste manier in de Belgische cultuur gesymboliseerd worden (Fox, 1982: 3-38). Fox werkte met een inclusief functionele definitie van godsdienst. Stoetzel daarentegen richt zijn aandacht op gedragingen en opvattingen die kaderen binnen

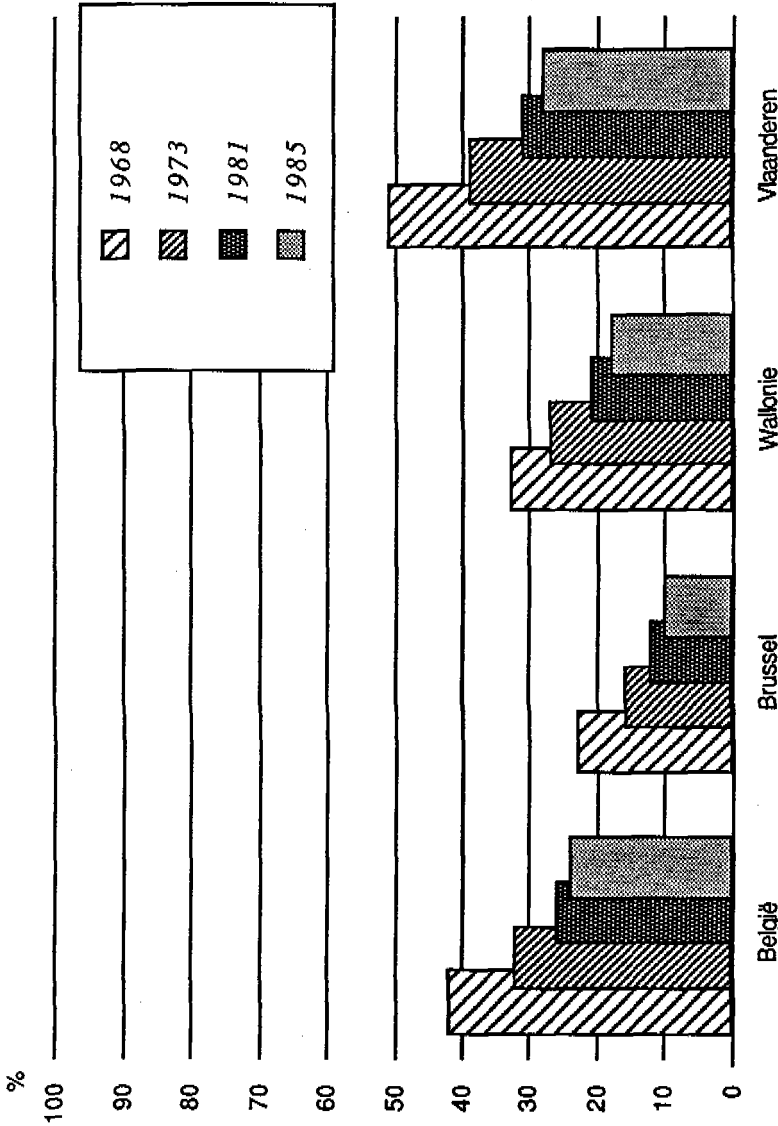
theïstische religies of zingevingssystemen (Dobbelaere, 1982: 26-27). Op basis van zelf verklaarde ongodsdienstigheid der ondervraagden definieert hij België, samen met Frankrijk en Nederland, als een "région laïque" (Stoetzel, 1983).

In het kader van deze bijdrage zal ik mij ook beperken tot individuele gedragingen en opvattingen die al of niet kaderen binnen een godsdienst, m.n. de katholieke, en bestuderen tot op welke hoogte leden van de katholieke Kerk normatief geïntegreerd zijn in het hiërarchisch geïnstitutionaliseerde kerkelijk patroon. Men kan hier dus géén uitspraak verwachten over de al of niet vermeende religiositeit van de Belgen, alleen zal ik pogen iets te zeggen over de normatieve integratie van de Belgen in de katholieke Kerk, d.i. hun graad van aanvaarding en beleving van kerkelijk voorgeschreven opvattingen en gedragingen.

1. Kerksheid (1)

In 1950 bedroeg de kerksheid in België 50 %, in 1964 was dat nog 45 %; zoals uit grafiek 1 blijkt is dit aantal in nog geen 20 jaar verder terug gelopen tot 25,9 % (1981). Dit verval is in de drie Belgische regio's vast te stellen en hoewel de procentuele daling in Vlaanderen het hoogst was, is de kerksheid daar nog steeds hoger dan in Wallonië en Brussel. Voor 1968 was de daling in België ongeveer 0,7 procentpunten per jaar, in de vijf jaren erna is dat sterk toegenomen (1,9), om in de periode 1973-80 terug het verval van voor die periode te bereiken: gemiddeld 0,8 procentpunten. De meest recente cijfers, 1981 t.o.v. 1980, bevestigen het gemiddeld verval van de periode 1973-80: in België 0,8 procentpunten per jaar; in Vlaanderen, Wallonië en het gewest Brussel resp. 0,9, 0,8 en 0,6 procentpunten per jaar. De drastische vermindering die zich heeft voorgedaan in de periode 1968-1973 was het sterkst in Vlaanderen: 2,4 procentpunten per jaar of 12 procentpunten op 5 jaar tijd. Op de verklaring van dit sterke verval wordt nog teruggekomen (zie paragraaf 7 infra); voorlopig beperk ik mij tot de beschrijving. Op basis van de gekende gegevens werd ook de kerksheid van 1985 geraamd (zie grafiek 1).

Uit de enquête van Le Soir blijkt dat 45 % van de kerksen minstens wekelijks te communie gaan, hoewel er 17 % uitzonder-



Grafiek 1. ZONDAGSMISPRAKTIJK per regio in procentuele cijfers (in relatie tot het aantal inwoners van 5 tot 69) voor 1968, 1973 en 1981 (Bron: Dienst voor Godsdienststatistieken, 1984). De cijfers voor 1985 zijn een schatting op basis van het gemiddeld verval in procentpunten per jaar.

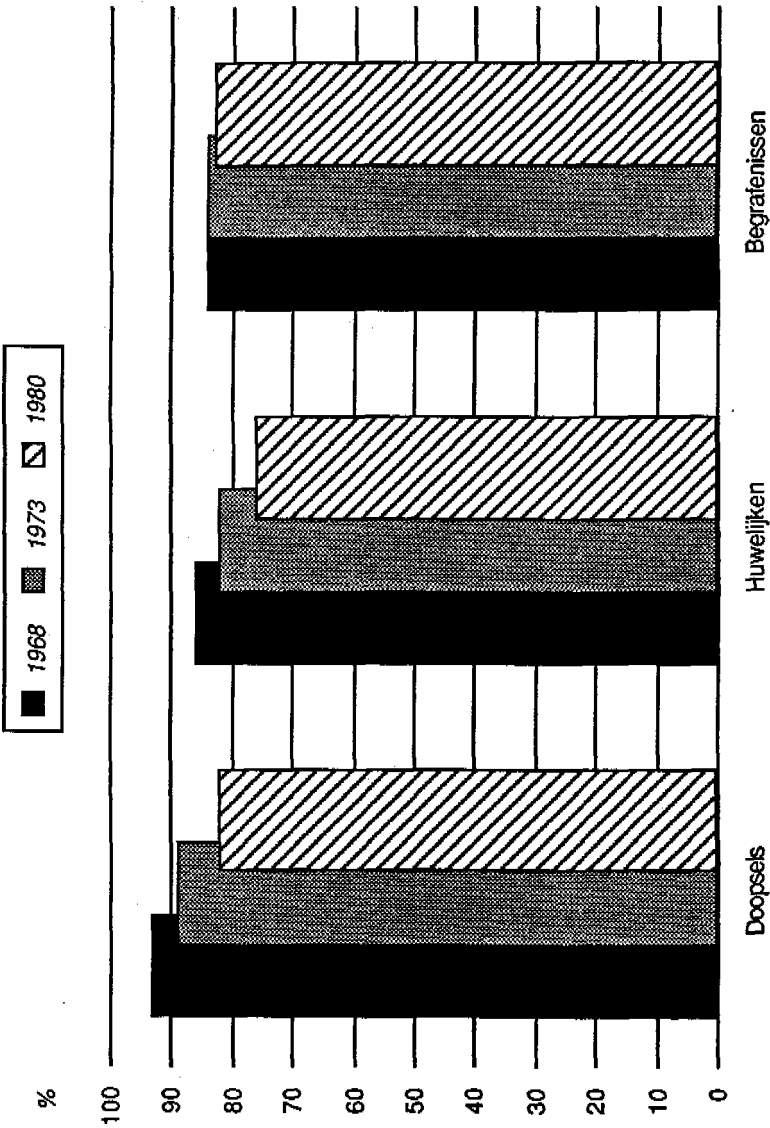
lijk of nooit gaan. Eén derde van de kerksen biecht niet jaarlijks en van diegenen die biechten doen slechts de helft dit uitdrukkelijk in een persoonlijke biecht. Ook hebben 44 % van de kerksen een dagelijks gebedsleven (1984: 10-11).

2. Kerkelijkheid (2)

De sterk toegenomen onkerksheid betekent echter niet dat die mensen alle banden met de katholieke Kerk verbroken hebben. Het deel van de Belgische bevolking dat zich als katholiek definieert is volgens de gegevens, verzameld door de European Value Systems Study Group (EVSSG), vrij hoog: in maart 1981 definieerde zich 72 % als katholiek. In 1846 registreerde de eerste volkstelling in België 99,8 % van de bevolking als katholiek. Thans verklaart 4 % dat zij tot een andere godsdienst behoren, 9 % twijfelt en 15 % noemt zich onkerkelijk. Het is op basis van het aantal personen die zeggen dat zij onkerkelijk zijn of twijfelend -- ongeveer 25 % -- dat Stoetzel België bij de Europese "région laïque" onderbrengt.

Uit de officiële statistieken van de katholieke Kerk blijkt echter dat er in België in 1980 nog 82,4 % van de kinderen gedoopt werd en dat 82,9 % van de begrafenissen een katholiek ceremonieel kregen (zie grafiek 2). Dit zou er op wijzen dat vele twijfelaars en sommige onkerkelijken hun kinderen toch laten dopen en door hun familie zelfs kerkelijk begraven worden. Hetzelfde kan gezegd worden over de Belgische gewesten Wallonië, Brussel en Vlaanderen (Dobbelaere, 1984: 78). De recente evolutie van de kerkelijkheid in de katholieke dominant in België, kan uit de tweede grafiek afgelezen worden. Neemt men de kerkelijke begrafenissen als maatstaf dan is dit vrij stabiel: 84,3 % in 1967 en 82,9 % in 1980; dit is ook zo voor het Waalse gewest (resp. 79,3 en 78,2 %) en Vlaanderen (resp. 91,3 en 90,7 %); in het Brusselse gewest is er wel reeds een merkelijke teruggang (resp. 72 en 64,2 %) vast te stellen (Dobbelaere, *ibid.*). Hieruit volgt dat in België 80 tot 85 % van de bevolking katholiek is: 55 tot 60 % zijn dan echter onkerkse katholieken, gezien het aantal kerksen teruggevallen is tot onder de 25 %.

De stabiliteit van het aantal katholieken in Vlaanderen en het Waalse gewest en de relatieve stabiliteit in het Brusselse



Grafiek 2. Frequentie (in procenten) van DOOPSELS (in relatie tot het aantal levend-geborenen), KERKELIJKE HUWELIJKEN (in relatie tot het aantal huwelijken) en KERKELIJKE BEGRAFENISSEN (in relatie tot het aantal begravenissen) in België (Bron: Dienst voor Godsdienststatistieken, 1984).

gewest zullen in de toekomst, op halflange termijn, in het gedrang komen. De relatieve daling van het aantal kerkelijke huwelijken die een relatieve daling van de doopsels met enkele jaren is voorafgegaan (zie grafiek 1 en Dobbelaere, *ibid.*), zal weldra ook een terugslag hebben op de begrafenissen. In België is het relatief aantal doopsels en huwelijken recent reeds kleiner dan het relatief aantal kerkelijke begrafenissen. De relatieve daling van deze kerkelijke 'rites de passage' wijst er op dat in de jongere generatie -- bij huwendes en ouders van pasgeborenen -- de kerkelijkheid merkbaar afneemt. Men zou hierbij kunnen opmerken dat de gegeven cijfers daar niet eenduidig op wijzen, omdat zij beïnvloed worden door andersgelovige vreemdelingen, die in het Brusselse gewest bijzonder talrijk zijn (Dumon, 1985: 48). A. Van Den Bosch van de Dienst voor Godsdienststatistiek van het Interdiocesaan Centrum te Brussel geeft ons een beter inzicht in de statistische gegevens door o.m. het totaal aantal doopsels te relateren aan de Belgische geboorten per provincie. In Limburg en het Waals gewest overstijgen de percentages van de doopsels de percentages van de Belgische geboorten, waaruit blijkt dat ouders met vreemde nationaliteit hun kinderen laten dopen. Dit kan men verwachten, gezien meer dan de helft van de vreemdelingen uit katholieke landen komen, o.m. uit Italië, Frankrijk en Spanje (*ibid.*: 51). Maar in Oost-Vlaanderen, Antwerpen en Brabant stijgt het percentage van de Belgische geboorten uit boven de percentages van de doopsels, waaruit blijkt dat heel wat Belgische ouders hun kinderen niet meer laten dopen, vooral dan in het Brusselse gewest. In elk geval blijkt de gemiddelde jaarlijkse daling van de doopsels in de periode 1968-1979 het dubbele te zijn van de gemiddelde jaarlijkse daling van de Belgische geboorten: 0,81 t.o.v. 0,43 procentpunten (Van Den Bosch, 1981: 8-9). Dit alles bevestigt onze hypothese dat meer en meer Belgische ouders hun kinderen niet meer laten dopen en dat m.a.w. de onkerkelijkheid toeneemt bij de jonge volwassenen.

Het doopsel wordt dus steeds minder een sociaal feit. Toch vinden slechts 25 % van de kerksen dat een priester het doopsel kan weigeren als de ouders van een pasgeborene ongelovig zijn (Le Soir, 1984) (3). Voor de onkerksen en vooral de onkerkelijken is de motivatie van de dooppraktijk uiterst vaag, niet kerkelijk maar eerder sociaal: gebaseerd op familiale zeden en tradities. Een expliciete motivatie die overeenkomt met de kerkelijke voorstellingen vindt men bijna uitsluitend bij diegenen die sterk kerk-betrokken zijn (Housiau, 1983: 10-12).

Toch heeft de onkerkse kerkelijkheid die gebaseerd is op de zgn. "rites de passage" bij velen nog een religieuze betekenis. In de eerste plaats moet onderstreept worden dat het Godsgeloof en het geloof in Christus volgens de beschikbare gegevens zeer algemeen verspreid blijft. Wij stellen ook vast dat "rites de passage" in alle culturen voorkomen en alleen de katholieke Kerk in onze samenleving een algemeen verspreid christelijk ritueel biedt om die belangrijke overgangen in een mensenleven te vieren. Het is vermoedelijk daarom dat in ons land het "feest van de vrijzinnige jeugd" ingesteld werd als alternatief voor de plechtige communie en het vormsel. Verder stellen wij ook vast dat men in communistische landen verplicht werd plechtige vieringen, collectieve rituelen te organiseren als alternatief voor kerkelijke plechtigheden in verband met o.m. de naamgeving, het huwelijk en de begrafenis. Anderzijds moet ook onderstreept worden dat de kerkelijke rituelen niet alleen een christelijke duiding geven aan deze momenten, maar er ook het plechtig karakter van verhogen, er kleur aan geven en dat veel familiefeesten in onze cultuur aan die kerkelijke plechtigheden gekoppeld zijn. Als het burgerlijk huwelijk bv. op een andere dag wordt aangegaan volgt het huwelijksfeest op de kerkelijke plechtigheid en de brieven van kennisgeving maken meestal enkel gewag van de kerkelijke plechtigheid. Indien men niet wenst te huwen in de Kerk, zijn kind te laten dopen of in de Kerk begraven te worden, dan moet men niet alleen tegen de Kerk in oppositie gaan maar ook tegen zijn familie, de vrienden, de bekenden, m.a.w. tegen de samenleving waarin men leeft. Het is bv. opmerkelijk dat het burgerlijk "trouwboekje" de nodige plaats bevat om het kerkelijk huwelijk en het doopsel van de kinderen te vermelden. In feite moet in onze samenleving het niet-kerkelijk huwen verklaard worden met een cultureel aanvaardbare reden, bv. een echtscheiding; het kerkelijk huwelijk lijkt vanzelfsprekend. De kerkelijke "rites de passage" zijn in België de algemeen aanvaarde collectieve rituelen voor de overgangen in het leven en zij bieden de mensen meteen een christelijke duiding van die momenten.

3. Kerkelijkheid, kerksheid en geloof

Uit de gegevens van de EVSSG-enquête blijkt dat kerksheid en het geloof in God nauw met elkaar verbonden zijn, wat wij

konden verwachten; maar er zijn ongelovige kerksen en gelovige onkerkelijken. Dit laatste komt meer voor dan het eerste. De statistische voorspelbaarheid van de kerkbetrokkenheid vanuit het godsgeloof is groter dan omgekeerd (Λ 0,32 versus 0,23). Personen die geloven in een persoonlijke God zijn overwegend kerks, bij een vaag godsgeloof overweegt een onregelmatige kerkpraktijk. Twijfelen aan God en vooral ongelooft resulteren in onkerkelijkheid (Dobbelaere, 1984: 82-83). Met een tanend godsgeloof gaat ook een duidelijke vermindering van het geloof in de traditionele geloofspunten gepaard (ibid.: 73).

De gegevens van de EVSSG-enquête en de enquête van Le Soir vertonen een grote overeenkomst en bevestigen een duidelijke structuur in de aanvaarding van de verschillende geloofspunten door de kerksen. Minstens drie op vier kerksen geloven in de goddelijkheid van Jezus, de menselijke ziel en de schepping van de wereld door God. Meer dan de helft maar geen drie op vier kerksen geloven in de zonde, het eeuwige leven, de Onbevleete Ontvangenis, Maria-Hemelvaart en het Laatste Oordeel. Het geloof in het eeuwige leven en het Laatste Oordeel wordt eerder gekoppeld aan de Hemel, dan aan de Hel of het Vagevuur. Overwegend is echter het antwoord: "ik weet het niet juist, maar er is iets". Geen twee op vier maar toch meer dan één op drie kerksen geloven in de erfzonde, de onfeilbaarheid van de Paus, het bestaan van Engelen en de Duivel.

4. Kerkelijkheid, kerksheld, geloof en ethiek

Uit de EVSSG-enquête blijkt duidelijk dat de morele tolerantie van de Belgen is toegenomen op het vlak van de seksuele moraal en de bio-ethiek (tolerantie t.a.v. buitenechtelijke verhoudingen, prostitutie, homoseksualiteit, seksuele omgang met minderjarigen, echtscheiding, abortus, euthanasie en zelfdoding). Ook is men tolerant t.a.v. belastingsfraude, het houden van gevonden geld en liegen uit eigenbelang. Men zou kunnen stellen dat de Belgen het meest tolerant zijn voor de seksuele zeden en dat zij een zekere fraude uit eigenbelang gedogen. Wie deze daden stelt zal er zich niet op beroemen, de anderen zullen hem echter verontschuldigen of zijn gedrag in bepaalde gevallen begrijpend goedpraten. Men is daaren-

tegen duidelijk minder tolerant t.a.v. corruptie, fraude m.b.t. de sociale zekerheid, rebellie t.a.v. de politie, rijden met het openbaar vervoer zonder te betalen, heling, druggebruik, 'joyriding' enz. Het verschil tussen onkerkelijken, onkerkse kerkelijken en kerksen is zeer duidelijk op het vlak van de seksuele moraal en de bio-ethiek: onkerkelijken zijn op die gebieden significant het meest tolerant, kerksen het minst. Deze verschillen kunnen alleen verklaard worden door het belang dat de Kerk in haar lering aan deze gedragingen hecht. De globale maatschappelijke tolerantie beïnvloedt de verdraagzaamheid van de kerksen, maar de Kerk remt hun tolerantie af, vandaar de genoteerde verschillen met de onkerkelijken. De Kerk heeft ook nog invloed op de onkerkse kerkelijken, want die onderscheiden zich significant in hun minder grote tolerantie van de onkerkelijken, hoewel ze globaal genomen toch verdraagzamer zijn dan de kerksen (Dobbelaere, 1984: 87-94).

Op één van de vernoemde zeden werd in de EVSSG-enquête verder ingegaan, zodat de vermelde betrekkelijke tolerantie t.a.v. abortus verduidelijkt kan worden. Vruchtafdrijving wanneer de gezondheid van de moeder op het spel staat, wordt door 86 % goedgekeurd en er is geen significant verschil tussen gelovigen en niet-gelovigen, kerksen en onkerksen. Wanneer het waarschijnlijk lijkt dat het kind dat zal geboren worden gehandicapt is, dan keuren 3 op 4 Belgen vruchtafdrijving goed; bij kerksen is dat 60 % en bij de onkerkse kerkelijken en onkerkelijken 80 %. Vruchtafdrijving bij een ongehuwde vrouw of als correctie van een mislukte contraceptie, wordt door minder dan één op vier goedgekeurd. Bij kerksen is dat resp. 13 en 7 %, bij niet-kerksen 27 en 28 %. Het is duidelijk dat de tolerantie t.a.v. abortus hoofdzakelijk moet begrepen worden als therapeutische interventie en niet als correctie op een mislukte contraceptie.

Betrekkelijke tolerantie betekent dus dat men de gestelde daad goed- of afkeurt naargelang van de motivatie, de omstandigheden, de betrokkenen.... Men aanvaardt dus geen absolute klare regels die op iedereen, ongeacht de omstandigheden, toepasselijk zijn. Dit komt ook tot uiting in de antwoorden van de proefpersonen op de vraag of zij objectieve ethische normen aanvaarden of een situatiemoraal aanhangen. 50 % van diegenen die een ondubbelzinnig antwoord geven, opteren voor een situatiemoraal; daartegenover vindt 40 % dat er wel duidelijke richtlijnen moeten zijn over goed en kwaad die op iedereen en ongeacht de omstandigheden, toepasselijk zijn. Ook bij de kerksen overweegt de situatie-ethiek, en de verschillen met de onkerkse kerkelijken en onkerkelijken zijn niet significant.

Als ik de antwoorden overloop, dan zijn enkele kerksen iets orthodoxer katholiek op zedelijk gebied dan onkerkse kerkelijken en onkerkelijken, maar vele kerksen wijken op verschillende punten toch duidelijk af van de kerkelijke zeden, b.v. op het vlak van de kerkelijke seksuele moraal en duidelijk t.a.v. abortus als therapeutische interventie bij waarschijnlijke geboorte van een gehandicapt kind. De enquête van Le Soir bevestigt voorgaande resultaten en laat toe die aan te vullen. Onder de kerksen zijn slechts 14 % der ondervraagden in alle omstandigheden tegen echtscheiding zowel voor zichzelf als voor anderen; en slechts 10 % laat geen herhuwelijk toe, 36 % beperkt dit echter tot de onschuldige partij. In elk geval meent 70 % dat echtgescheidenen tot de sacramenten moeten toegelaten worden. Slechts 8 % van de kerksen verzetten zich tegen het gebruik van contraceptiva en een meerderheid meent dat daartoe middelen kunnen aangewend worden die de Kerk verwerpt. Immers, 87 % van de kerksen is van oordeel dat men het aantal kinderen mag beperken en niet "alle kinderen moet hebben die God ons wil geven". Ook t.a.v. voorhuwelijkse betrekkingen zijn kerksen tolerant, slechts 26 % vinden dat ze altijd moeten veroordeeld worden. En het eerder recente fenomeen van vrouwen die een kind willen doch ongehuwd wensen te blijven, wordt enkel door één op drie kerksen afgekeurd. Verder beschouwt slechts één op vier kerksen abortus altijd als een misdaad, terwijl één op drie kerksen euthanasie in alle omstandigheden ontoelaatbaar acht (Le Soir, 1984: 50-54).

In kerkelijke middens is men op de hoogte van deze houding, maar er wordt dan wel eens gezegd: de mensen weten in het diepste van hun hart toch dat ze "fout" zijn. Maar fout erkennen impliceert spijt. Welnu, de EVSSG-enquête registreert op een expliciete vraag geen groter aantal personen met spijt of berouw bij katholieken vergeleken met onkerkelijken, bij kerksen vergeleken met onkerksen, of bij gelovigen vergeleken met ongelovigen. Het lijkt dan ook duidelijk dat er bij katholieken een secularisering van de ethiek waar te nemen is: zij wordt op mensenmaat gebracht, is relatief, afhankelijk van de betrokkenen, hun motivatie en de omstandigheden waarin zij zich bevinden.

De secularisatie van de ethiek komt ook tot uiting bij de studie van de belangrijkheid der Tien Geboden (Dobbelaere, 1984: 84-87). De eerste drie geboden, die betrekking hebben op de relatie van de mens tot God, lijken de ondervraagden het minst belangrijk voor henzelf (twee op drie ondervraagden in de EVSSG-enquête) en ze denken dat dit voor de "anderen" nog

meer zo is (amper twee op vijf): God komt op de laatste plaats, na de naaste. Inderdaad, de ondervraagden respecteren het meest hun vader en moeder en bij hun naaste in dalende volgorde zijn leven, zijn goederen en zijn faam. Zijn partner, man of vrouw, menen ze het minst te moeten respecteren, maar toch nog meer dan God. Voor alle geboden menen ze ook dat de "anderen" de geboden nog minder ernstig nemen dat zij dat zelf doen. Zo menen de EVSSG-geïnterviewden bijvoorbeeld dat nog geen 50 % der "anderen" het ernstig menen met het zesde en negende gebod. Zoals A. Vergote het verwoordde: men denkt dat de secularisatie bij de "anderen" nog verder gevorderd is dan bij zichzelf.

5. De vastgestelde variatie naar sociale variabelen

Tot zover het verband tussen kerkelijke praktijken, geloofs-overtuigingen en ethische opvattingen. De volgende vraag is dan: hoe kan men de vastgestelde variatie verklaren? De resultaten van de EVSSG-enquête tonen aan dat objectieve variabelen -- zoals het aantal jaren onderwijs, het inkomens-niveau, de sociale rang en de burgerlijke staat -- en subjectieve variabelen -- zoals gevoelens van eenzaamheid, het al dan niet gelukkig zijn, het leven min of meer zinloos vinden en in meerdere of mindere mate tevreden zijn met zijn gezinsleven -- geen significante variaties veroorzaken in de geloofsopvattingen en -praktijken der Belgen. Twee factoren zijn daarentegen zeer discriminerend: de leeftijd en het al dan niet uitoefenen van een beroep, ongeacht het geslacht.

Duidelijk blijkt dat het relatieve aantal buitenshuis werkende vrouwen dat betrokken is op godsdienst en Kerk (gemeten aan hun geloof in een 'persoonlijke God', het belang dat zij aan die God hechten, hun deelname aan de wekelijkse eucharistieviering en hun gebedsleven) vergelijkbaar is met dat van de mannen. Het zijn de vrouwen zonder beroep die op religieus gebied de 'traditionele' tegenstelling tussen mannen en vrouwen bewerken: onder hen zijn er meer kerksen, en is er een groter percentage dat in een 'persoonlijke God' gelooft en dat bidt; zij vinden God ook belangrijker dan vrouwen met een beroep en mannen. Tabel 1 resumeert enkele belangrijke gegevens uit de EVSSG-enquête in functie van de significante variabelen: geslacht, beroepssituatie en leeftijdscategorie.

Tabel 1. Samenvattende tabel van de betrokkenheid van de belangrijkste sociale categorieën op godsdienst en Kerk in het zgn. waardenonderzoek (EVSSC-enquête)

Sociale categorieën (absolute getallen)	Zijn kerks	Geloven in een 'persoonlijke God'	Vinden het eerste gebod geheel van toepassing voor zichzelf	Graad van tolerantie op gebied van seksuele moraal en bio-ethiek	Bidden, mediteren, contempleren
	(1)	(1)	(1)	(2)	(1)
Vrouwen met een beroep en mannen naar leeftijd					
18-34 j. (289)	22	26	34	3,5)
35-54 j. (275)	25	37	48	3,0) 49
55 j. en ouder (175)	31	38	48	2,3)
Vrouwen zonder beroep naar leeftijd					
18-34 j. (109)	28	37	41	3,2	55
35-54 j. (108)	42	43	55	2,3	70
55 j. en ouder (189)	43	57	65	2,1	74

(1) in procenten

(2). in scores, gaande van 0 'nooit gerechtvaardigd' tot 10 'altijd gerechtvaardigd'.

De impact van het onderwijsniveau, geslacht, leeftijd en arbeidssituatie werd door ons ook onderzocht bij een sub-steekproef van Vlamingen die in 1976 geïnterviewd werden in het kader van het project Eerstelijnsgezondheidszorg (4). Hieruit bleek dat het onderwijsniveau evenmin een significant effect heeft op een regelmatige religieuze praktijk. Wel is er terug een significant verschil tussen de praktijk van de mannen en werkende vrouwen enerzijds en de huisvrouwen anderzijds: bij de laatsten praktizeren ongeveer 12 % meer. Ook de leeftijd veroorzaakte een verschil van bijna 15 % tussen de ouderen en de jongeren: een significant hoger percentage van de ouderen heeft een regelmatige religieuze praktijk.

De enquête van Le Soir bevestigt de belangrijkheid van dezelfde sociale variabelen binnen de steekproef der regelmatig praktizerenden. Meer huisvrouwen dan mannen of werkende vrouwen aanvaardden de traditionele geloofspunten en onder hen zijn er ook meer die akkoord gaan met verschillende punten uit de traditionele katholieke moraal. Een hoger percentage onder hen beoefent eveneens devotiepraktijken als de wekelijkse communie, het biechten, het bidden en het dragen van een scapulier. Verder bleek dat op al die vlakken de leeftijd ook een significante invloed heeft: meer ouderen dan jongeren geloven langs traditionele lijnen, denken overeenkomstig de traditionele katholieke moraal en beoefenen devotiepraktijken.

De laatste jaren werden twee gedetailleerde onderzoeken gedaan bij jongeren. In 1979 werden jongeren uit het post-secundair onderwijs ondervraagd in Limburg (Schoovaerts, 1980). In een synthetische bijdrage heb ik toen aangetoond dat die jongeren zich in grote mate spiegelen aan hun referentiecategorie: het midden en hoger kader, en "in de overgang van 'teenager' naar 'twe' vlug het gedragspatroon van de volwassenen overnemen" en dit niet alleen op kerkelijk en godsdienstig gebied. Tevens wees ik toen ook op het toenemend ongelooft bij de jong-volwassenen (Dobbelaere, 1980: 158-159). Dit ongelooft is beduidend frequenter aanwezig bij de arbeidersjongeren dan bij de jongeren in het algemeen en de studenten van het post-secundair onderwijs in het bijzonder; ook de onkerksheid is er meer verspreid. Daarentegen blijken de arbeidersjongeren iets kerkelijker te zijn (Fonck en Van Deun, 1983: 88-95).

Uit het onderzoek van de arbeidersjongeren blijkt ook dat de verstedelijgingsgraad en het studeren in het officieel onderwijs een "negatief" effect heeft op hun gelovigheid en kerksheid (ibid.: 69-71). De invloed van de scholingsgraad is eveneens

vast te stellen, echter slechts voor het katholiek onderwijs (ibid.: 70, 31 en 43), maar dit effect verdwijnt als men niet meer op school is (ibid.: 68). Hieruit blijkt dat het effect van de maatschappelijke processen bij jongeren afgeremd wordt zolang zij in een beschermd milieu leven: het meer landelijke milieu en de katholieke school. Dit laatste heeft natuurlijk ook te maken met het familiaal milieu. Inderdaad, de invloed van de familiale traditie wordt in de enquête van Le Soir sterk beklemtoond: twee derden van de jongeren en jonge volwassenen noemen zichzelf katholiek "par tradition familiale". Spijtig genoeg laten de beschikbare enquêtes onvoldoende toe de invloed van het familiaal milieu, de katholieke school en het katholieke verenigingsleven, m.a.w. het socialisatiemiddel, aan een grondige analyse te onderwerpen.

Alle beschikbare onderzoeksgegevens laten dus toe te stellen dat het werkmilieu en de leeftijd de belangrijkste sociale determinanten zijn van de onkerksheid en het ongelof. Wat de leeftijd betreft meen ik dat deze kan geïnterpreteerd worden, zoals eertijds geformuleerd werd, op basis van een vergelijking van onderzoeksresultaten uit Antwerpen en de Zuiderkempen met een vroegere praktijktekening in Gent: een historische lezing van de gegevens over kerksheid dringt zich op en niet een verklaring in termen van leeftijd (Billiet en Dobbelaere, 1976: 38-40). Ruimere onderzoeksresultaten uit Nederland en de V.S. bevestigen dit. De verandering moet gezocht worden in generatieverschillen en niet in termen van levensfasen, die gemeenschappelijk zijn aan alle generaties (zie voor een meer uitgewerkte argumentatie: Dobbelaere, 1984: 103-104). Samengevat kunnen op basis van de EVSSC-enquête grosso modo drie gradaties in godsdienstigheid (geloof in een 'persoonlijke God', erkenning van de geldigheid van het eerste gebod, meditatie en gebed) en kerkbetrokkenheid (kerksheid, kerkelijkheid en ethiek) onderscheiden worden: 1) meer vrouwen zonder beroep van middelbare leeftijd of ouder zijn godsdienstig en kerkbetrokken dan 2) jonge volwassen vrouwen zonder beroep, maar deze laatsten verschillen niet veel van hun oudere zusters met een beroep en van oudere mannen. Het geringste aantal godsdienstigen en kerkbetrokkenen vinden wij bij de 3) jonge volwassen vrouwen met een beroep en de jonge volwassen mannen. Welnu, deze drie categorieën vertonen verschillende graden van betrokkenheid op de geseculariseerde wereld.

6. Proeve tot verklaring: de secularisatie van de Belgische leefwereld

Inderdaad, de jonge volwassenen -- vrouwen met een beroep en mannen -- hebben steeds geleefd en gewerkt in een wereld die beheersbaar en berekenbaar wordt geacht. De wereld van die jonge volwassenen is de wereld van het 'hier en nu', waarin de relaties bestaan uit interactie tussen rolspelers. Een steeds verder doorgedreven functionele differentiatie, specialisatie en rationalisatie van de arbeid die de taken mechaniseert en fragmenteert, heeft tot gevolg dat de arbeid nog weinig 'zinnig' lijkt en het menselijk contact verloren gaat. Mensen verhouden zich tot elkaar in 'gesegmenteerde' relaties, als arbeider, bediende, handelaar, koper, verkoper, buur, functionaris... Zelfs buiten de arbeidssfeer zijn persoonlijke, totale en duurzame relaties 'van aangezicht tot aangezicht' in onze samenleving sterk gereduceerd; ze komen misschien nog alleen voor in het gezin en onder vrienden. De interacties in de arbeidssfeer en de consumptie zijn gepland in functie van een gecoördineerde produktie en verkoop, ze zijn vluchtig, functioneel, hiërarchisch en iedereen is vervangbaar in zijn rol. De communicatie is weinig diepgaand en bijna uitsluitend utilitair.

Daartegenover kan men zich afvragen of de vrouwen zonder beroep niet in een gezinssfeer leven die van die economische wereld afgeschermd is. Ook in die gezinssfeer is er de laatste decennia veel veranderd. Sinds de jaren zestig is niet alleen de mechanisatie van de huishoudelijke taken ver doorgedreven, maar zelfs het meest intieme, de seksuele relaties en hun gevolgen, wordt beheersbaar en berekenbaar geacht. De gevolgen van de seksuele relatie zijn steeds beter te controleren; de seksualiteitsbeleving zelf wordt in 'seksuele handboeken' als 'technisch verbeterbaar' voorgesteld. Liefde wordt herleid tot een noodzakelijk geacht orgasme dat liefst zonder 'gevolgen' blijft, maar uit zijn aard zelf 'vluchtig' is. Zelfs niet buitenshuis werkende vrouwen worden aldus beïnvloed door veranderingen die in de samenleving plaatsvinden. De jongeren onder hen reageren er meestal op dezelfde manier op als de vrouwen met een beroep. Vrouwen zonder beroep van middelbare leeftijd en ouder daarentegen, blijven het meest 'traditioneel'. Zij hebben nog een andere wereld gekend, waar andere waarden overheersten: traditie, liefde, afhankelijkheid, trouw, onderdanigheid en dienstbaarheid. Die wereld waar persoonlijke, duurzame relaties nog mogelijk waren --

ongestoord door de massamedia, radio of TV -- waar de totale mens in betrokken was, waar genegenheid en wederkerigheid in plaats van competitie overheersten, was een gunstige voedingsbodem voor monotheïstische religies en Kerken. Godsdiensten die een persoonlijke, totale verlossing bieden en die maar tot ontwikkeling kunnen komen in een 'Gemeinschaft', zijn van een andere tijd, van het verleden, en zijn nu voor steeds meer mensen wereldvreemd geworden (zie ook Wilson, 1976: 273 en 1982: 27-32).

Een 'jenseitige' God die een 'diesseitige' wereld beheerst, is misschien nog altijd denkbaar, maar is voor velen onaanvaardbaar: de mens is immers in staat zijn eigen problemen te beheersen en op te lossen. En indien men het zelf niet kan, dan zijn er de vele specialisten die beschikbaar zijn om te helpen: geneesheren, psychiaters of psychologen, maatschappelijk werkers, gezinsconsulenten, enz. Men zal thans eerder bij hen ten rade gaan dan bij "Mijnheer Pastoor". Nog scherper geformuleerd: bij langdurige onvruchtbaarheid bijvoorbeeld, ging men eertijds op bedevaart naar een lieve, edele en goedertierende Dame in het wit met een rozenkrans in de hand, nu neemt men eerder zijn toevlucht tot een serene, nobele en verstandige heer in het wit met een stethoscoop om de hals. In een recente enquête bij Vlaamse landbouwers, 45 tot 55 jaar oud (5), werd vastgesteld dat 35 % op Palmzondag geen gewijde palm meer in de grond steekt. Zij hebben dat gebruik opgegeven, enkelen omdat ze geen graan meer verbouwen, de overgrote meerderheid omdat dit 'gebruik', die 'traditie', 'van de oude tijd is'. Velen stellen dat het toch 'nutte-loos is', dat 'de kunstmeststoffen nu beter zijn' dan vroeger en dat 'het niet meer of minder regen brengt'. M.a.w. 'het is voor niets meer nodig', het heeft zijn zgn. 'instrumentaliteit' verloren en heeft voor die landbouwers ook geen 'expressieve' functie.

Velen van diegenen die God nog kunnen aanvaarden, kunnen Hem echter nog moeilijk zien als een levende, persoonlijke God. Steeds meer wordt hij voorgesteld als een algemene kracht, een geest, 'iets' vaags en algemeen, een 'hogere macht', 'iets' dat veraf is. Met God verdwijnen ook hemel en hel. Wat overblijft zijn vage universele noties zonder veel consequenties: het 'hiernamaals', een 'leven na de dood'. Centrale begrippen uit het christelijk wereldbeeld hebben afgedaan, verliezen aan betekenis en verdwijnen meer en meer. Wanneer uit het EVSSG-onderzoek blijkt dat de notie van een 'persoonlijke God' nog wel sterk leeft bij vrije beroepen en kaderleden van middelbare en hogere leeftijd, dan is dat omdat velen onder

hen nog werken op basis van persoonlijke relaties. Alleen in een kader van zinvolle menselijke relaties kan het christendom gedijen (zie ook Martin, 1978: 160-161). Het voortbestaan van het godsgeloof vindt hier dezelfde verklaring als deze die wij voorstelden in verband met vrouwen zonder beroep van middelbare of oudere leeftijd wier leven, in tegenstelling tot dat van jongere vrouwen, minder sterk beheerst wordt door rationalisatie en techniek, en nog verloopt in een algemeen kader van persoonlijke relaties.

In die sociale categorieën telt men ook het grootste aantal kerkelijken en kerksen. De aard van het werk en de aard van de intermenselijke relaties blijken aldus een belangrijker verklaringsgrond te zijn dan het inkomen. Ook de stabiliteit van de menselijke relaties is belangrijk om het geloof in een 'persoonlijke God' en de kerkshouding te dragen, zoals blijkt uit het feit dat mensen met een stabiele woonrelatie (eigenaars versus huurders) en zij die tevreden zijn over hun gezinsleven eerder in een 'persoonlijke God' geloven en kerks zijn dan anderen. Hoe kan men zich immers een 'persoonlijke God' voorstellen die voor ons zorgt, en deze relatie wekelijks viert, als men zelf geen stabiele, persoonlijke relaties ervaart? In een samenleving waar beheersing, berekening, planning en concurrentie de basis zijn van het succes, waar het alleen op resultaten aankomt, waar overal, tot in het gezin toe, wedijver heerst, waar mensen geen tijd meer hebben voor elkaar en alleen als rolspelers elkaar vluchtig ontmoeten, daar wordt zo iets als een eucharistieviering vaak als een anachronisme aangevoeld.

In de liturgie wordt immers het geloof in een zorgende, vergevingsgezinde en troostende Vader uitgesproken, de Heer, de Schepper, Koning en Heiland, Redder en vertrooster. Daar worden liefde en trouw, broederlijkheid en naastenliefde, nabijheid en vriendelijkheid, rechtvaardigheid en barmhartigheid gevierd. Mildheid en goedertierenheid, dienstbaarheid en vreugde, wijsheid en geloof, niet kennis en verstand worden er geprezen. Dat zijn menselijke relaties en waarden die de jongeren in de moderne wereld nog weinig ervaren, hoezeer zij er misschien ook naar hunkeren. Bovendien vragen zij zichzelf af wat die tweeduizend jaren christendom hebben opgeleverd: de 'wereld van God' lijkt een 'wereld van tovenaarsleerlingen' te zijn geworden; de Meester-tovenaar is spoorloos wanneer gevaren moeten bezworen worden, wanneer verlossing gezocht wordt en dus moet men maar zoveel mogelijk van het leven profiteren zonder zich om de gevolgen en om de anderen te bekommeren. Natuurlijk zijn er ook jongeren die aan die wereld willen werken om ze menselijker, rechtvaardiger, milder

en mensvriendelijker te maken. Velen verbinden dit echter niet meer aan een geloof in een 'persoonlijke God', al blijft het 'religieuze' karakter van veel van die bewegingen duidelijk aanwijsbaar (Leroy, 1979: 76-85).

Ook het leven komt niet meer van God. De mens beheerst het, produceert het in reageerbuisjes terwijl TV-camera's het proces volgen en in de huiskamer brengen, er wordt zelfs met het leven geëxperimenteerd. Het leven heeft zijn sacraliteit verloren, de mens neemt het heft in eigen handen: zelfmoord wordt zelfdoding, euthanasie wordt meer en meer aanvaard en gepropageerd, abortus is een 'oplossing' bij vruchtbaarheidsproblemen. Meer algemeen is het christelijke zondebegrip uit de ethiek verdwenen, 'zonde' heeft in ieder geval zijn christelijke inhoud verloren: het wordt een synoniem voor schuldgevoel of schaamte, maar houdt geen berouw, inkeer, boete en verzoening met God meer in. Luhmann zegt dat de notie zonde in een moderne samenleving geen enkele betekenis meer heeft (1977: 227-228). In een functioneel gedifferentieerde samenleving, waarin de mens slechts segmentair betrokken is en waarin godsdienst zijn betekenis als zingevingssysteem, dat alle functionele aspecten van het leven overkoepelt, verloren heeft, kunnen alleen technische mankementen voorkomen en 'partiële' fouten. Nooit is de 'totale' mens in een functionele sfeer betrokken. In een dergelijke samenleving geldt nog alleen een situatie-ethiek, een ethiek die rekening houdt met omstandigheden, de eigenheid van de functionele sfeer, de betrokkenen en hun motivatie. Vandaar de secularisering van de ethiek die werd vastgesteld.

Blijft natuurlijk dat een wetenschappelijke verklaring en technische formules niet alle problemen oplossen. Inderdaad, wij kunnen nu natuurrampen en aardbevingen wetenschappelijk verklaren, een ziekteproces analyseren en medisch prospectief beschrijven, de dood wetenschappelijk verklaren, ook de dramatische weekend ongevallen waarin vele jongeren het leven laten, voorspellen. Maar toch blijft de mens zitten met 'zijn' en niet 'een' ziekte, 'zijn' dood of die van een geliefde en niet de geobjectiveerde dood van de statistieken of de wetenschap, 'zijn' verwerking van leed en toeval. Hier blijft een terrein waar wetenschap geen soelaas kan brengen en psychiatrie alleen kan begeleiden. Het is het terrein waaraan het individu zelf zin en betekenis moet geven en dat hij ritueel moet kunnen verwerken. Dit is de blijvende expressieve functie van de religie: de vraag naar de zin van mijn leven, mijn lijden en mijn dood, de vraag naar de zin van de toevalligheden, zowel goede als kwade, in mijn leven. Op zo'n momen-

ten grijpen vele mensen terug naar de godsdienst: men vindt de weg terug naar gebed en bezinning, men wil het leed ritueel verwerken in de eenzaamheid van een kerk bij kaarslicht of in een bedevaart. Men 'sprokkelt' dan elementen uit het religieuze aanbod. Maar hier emergeert ook een vraag naar een herformulering van de bestaande theodicees, aangepast aan de huidige functionele differentiatie en specialisatie. In feite gelooft men thans minder in mirakels in de biologische of de economische orde dan vroeger, de functionele differentiatie tussen de sferen laat dit immers niet toe. Het onbepaalde leed moet dus zinvol bepaald en verwerkt worden, anders rest alleen absurditeit en chaos. Vandaar dat men naar een zinvolle, collectief rituele verwerking zoekt. Dat er nu ook vele nieuwe theodicees ontstaan -- bv. in de Verenigingskerk en Hare Krishna, en bij de Getuigen van Jehova -- toont aan dat de bestaande theodicees in gebreke blijven.

7. De drastische vermindering der kerksheld in 1968-73

Met behulp van voorgaande verklaringselementen kan nu teruggekomen worden op de vraag naar de drastische vermindering in de kerksheld die in de periode 1968-73 werd vastgesteld (zie grafiek 1). In verschillende onderzoeken werd reeds vastgesteld dat gedragingen die een sociaal gebeuren zijn en bijgevolg onderhevig aan sociale controle, langer verder leven dan opvattingen. Zo is België nog sterk verzuild, alhoewel de verzuilde mentaliteit reeds is aangetast. In Nederland is de ontzuiling in het gedrag ook met vertraging gevolg op een reeds eerder bestaande ontzuiling der geesten (Thurlings, 1978: 210-218). In ons onderzoek over de houding van Leuvense professoren tegenover het katholiek karakter van hun universiteit hebben wij toen vastgesteld dat "respondenten die, getuigens hun houding tegenover de geloofspunten en morele voorschriften, een zwakke religieus-kerkelijke integratie vertonen, toch hoger scoren bij de item 'mispraktijk'. Dit zou erop kunnen wijzen dat voorschriften die een veruitwendigingsdimensie, een gedrag, impliceren bij minder geïntegreerden langer hun invloed behouden dan voorschriften die enkel appeléren op een houding of gezindheid" (Dobbelaere e.a., 1976: 880). Zo kan men veronderstellen dat onder invloed van het menselijk "kunnen", waarover ik het daarnet had, het geloof in een persoonlijke God reeds aangetast werd in het

begin van de jaren zestig, toen de Westerse beschaving op het toppunt van haar kunnen was, maar dat de traditionele gedragingen gewoon werden voorgezet onder invloed van de sociale controle. De zondagsmis werd voor velen echter eerder een plicht of een traditie, die niet meer gedragen werd door het geloof in een persoonlijke God. Hiervan getuigen uitspraken die in enquêtes geregistreerd werden: "Moeder zei 's zondags altijd: Oei, oei, 't is al 11 u. en wij moeten nog naar de mis, haast u, anders komen wij veel te laat", of nog "Op vakantie of op uitstap zochten wij steeds naar een korte mis, dan waren wij er vlug van af".

Toen op het einde der jaren zestig de intern kerkelijke kritiek losbrak -- zowel in het buitenland, bv. in de V.S. onder de vorm van "Underground Churches", als in België, o.m. naar aanleiding van Humanae Vitae en de splitsing van de katholieke Universiteit te Leuven -- kon men publiek meer en meer vaststellen dat de religieuze mentaliteit, qua ethiek en erkenning van de kerkelijke autoriteit, bij velen reeds sterk was aangetast. De discussies rondom de uitvoering van de conciliebesluiten maakten dit ook duidelijk t.a.v. geloof en kerkelijke ethiek. Dit alles had ook een effect op een deel van de clerus: in de periode 1968-73 werd een groot aantal uittredingen vastgesteld (Dobbelaere, 1976: 99); wat zijn terugslag moet gehad hebben op de gewone gelovigen. Het snelle verval van de mispraktijk, in België 10 % en in Vlaanderen zelfs 12 % in 5 jaar tijd, kan gezien worden als de "ineenstorting" van een traditioneel gedrag, dat niet meer gedragen werd door het geloof in een persoonlijke God en in de traditionele waarden die de Kerk voorhield. In het hoger vermelde onderzoek bij Vlaamse landbouwers werd ook vastgesteld dat meer dan 20 % thans een minder regelmatige kerkpraktijk hebben. Voor de helft onder hen is die verandering ook ingetreden rond 1970. De teruggang van de kerksheid is dus niet alleen het resultaat van een lagere kerksheid bij jongeren, ook bij volwassenen is die teruggang vast te stellen. Dat het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig een culturele breuk betekende met de voorgaande periode moge ook blijken uit het feit dat het traditionele gebruik om palm in de akkergrond te steken in dezelfde periode sterk terugliep. Als een latere datum vernoemd werd voegde men er meestal aan toe "toen vader (of moeder) gestorven zijn"; m.a.w. de oudere generatie heeft de traditie nog een tijdlang gecontinueerd.

8. De toekomst van godsdienst en Kerk

De toekomst van de godsdienst en de katholieke Kerk ziet er dus nogal somber uit. Zelfs al 'beweren' kerksen dat de invloed van de godsdienst zal toenemen, toch kennen zij zelf de godsdienst nog weinig functies toe. Minder dan de helft van de kerksen richt zich inderdaad nog naar de Kerk voor antwoorden op hun familiale en morele problemen, hun spirituele en individuele noden (Dobbelaere, 1984: 96-100). Maar vooral, de antwoorden die ze van de Kerk krijgen worden genegeerd, als ze niet overeenkomen met de verwachtingen van de 'gesecculariseerde' mens.

Een paradigmatisch voorbeeld is de reactie op de geboorteregeeringsleer van Paus Paulus VI in zijn encycliek Humanae Vitae (1968). Het afwijzen van deze kerkelijke leer steunde enerzijds op de affirmatie van de eigen rationaliteit van het subsysteem gezin dat op grond van zijn functionaliteit zijn eigen normen uitbouwt, en anderzijds op de negatie van de aanspraken van het subsysteem godsdienst dat het gezinssysteem onder zijn voogdij probeerde te houden. Deze encycliek was niet de oorzaak van de sterke terugloop van de kerktheid sinds 1968. De afwijzing moet eerder verstaan worden als een van de vele symptomen van de voortschrijdende laïcisering van de wereld die tevens resulteert in een stijgende onkerktheid en onkerkelijkheid. Hoogstens kan die encycliek gezien worden als een van de aanleidingen die de teruggang van de kerktheid versneld hebben (6). De ontkerstening van de wereld gaat immers veel verder dan de katholieke wereld en een zo breed proces kan niet verklaard worden door wat er in het katholieke milieu alleen gebeurde. Een universeel proces vraagt een universele verklaring, en deze kan alleen door de secularisatiethese gegeven worden (Dobbelaere, 1981: 134 e.v. en 152-153).

Spreekt het succes van het Pausbezoek in mei 1985 onze analyse niet tegen? Ik denk het niet. Dit was een groot volksfeest, een soort 'communiefeest', waaraan zowel kerksen als onkerkse kerkelijken op een of andere manier deelnamen. Maar zoals bij veel soortgelijke manifestaties als o.m. bij een voorgaande Pausreis in de V.S. en B. Grahams opwekkingskruistochten werd vastgesteld dat feesten geen langdurige uitwerking hebben. Het zijn aparte momenten waarin de emotionaliteit primeert, waarin een latente kerkelijkheid tijdelijk manifest wordt, zeer vlug herneemt echter de routine van elke

dag. Natuurlijk zal de parochiale begeleiding van het thema van de pausreis bij de kerksen nawerken. Maar daarmee is fundamenteel niets gewijzigd aan het cijfermatig gegeven van de kerksheid alhier. Wel heeft de katholieke Kerk zich op het moment van die reis ook bijzonder sterk gemanifesteerd als 'burgerlijke religie' (civil religion). De Paus heeft centrale waarden als eenheid, verdraagzaamheid, openheid, solidariteit, rechtvaardigheid, vrede, verzoening en traditie, waarop een natie steunt, extra in de verf gezet. Uit het verloop van het feest blijkt dat de katholieke Kerk in België de functie van 'hemels baldakijn' nog op een eminente wijze vervult. Toch hebben katholieken en vrijzinnigen gemerkt dat de Paus in het kader van de burgerlijk-religieuze ceremoniën ook overschakelde naar particulier katholieke vertalingen van deze algemene waarden. Dit werd door sommigen dan ook als controversieel ervaren (Dobbelaere, 1985).

9. En de religieuze vernieuwing ?

Een analyse van de kerkelijkheid en kerksheid zou volgens bepaalde theologen een "gebrek aan visie" verraden van godsdienstsociologen, daar ze alleen "openbaart" wat "een nadenkend mens reeds weet of aanvoelt" (De Schrijver, 1984: 894-895) (7). Voornoemde theologen wijzen vervolgens naar de "nieuwe godsdienstigheid" die geleidelijk doorbreekt en zij vernoemen o.m. de Charismatische groepen, "Marriage Encounter" en Kristenen voor het Socialisme (*ibid.*: 896-898). Het is duidelijk dat de zgn. "nieuwe godsdienstigheid", voor zover ze niet geobjectiveerd is, moeilijker te vatten is dan de geïnstitutionaliseerde dominante vormen van kerkbetrokkenheid. Vandaar dat sociologen zich dikwijls hebben moeten beperken tot nieuwe vormen van godsdienstigheid die in groepsverbanden beleefd worden. In een eerste bijdrage hierover heb ik ze geduid met sociologische begrippen als: vrijwilligheidskerk, pluriformiteit, de "gemeenschap" van gelovigen, en "voortdurende reflectie"... (Billiet en Dobbelaere, 1976: 47-50). Wat leren ons de enkele monografieën die sindsdien over de hoger vernoemde bewegingen in Vlaanderen werden gemaakt ?

In deze groeperingen treft men onder een of andere vorm een anti-institutionele houding aan. Bij leden van "Marriage Encounter" (M.E.) bekomt men lage belangstellingscores voor

de traditioneel institutionele aspecten van het huwelijks sacrament. Tederheid, seksualiteit en samen genieten van de natuur scoren hoog, het "kerkelijk" huwelijk laag. Het samen bidden gaat kerkgemeenschap in belangrijkheid vooraf en impliceert niet noodzakelijk parochiaal engagement; ook de zondagsmis is voor hen minder belangrijk (Vranken en Van Roy, 1982: 191-199). De Katholieke Charismatische Beweging is binnen de Kerk een reactie van loyale kerksen op de verstarde symboliek, cultus, rituelen en doctrine. Zij wil nieuw leven geven aan de Kerk, haar de-objectiveren door nadruk te leggen op de persoonlijke, innerlijke en onmiddellijke ervaring van het Goddelijke in persoonlijk gebed, frequente lezing en meditatie over de Heilige Schrift. Dit alles wordt gedragen door gemeenschappelijk gebed, in gebedsgroepen en leefgemeenschappen.

Voor de Charismatici is gemeenschapsvorming belangrijk als adempauze en als individuele uitvalbasis. De subjectieve gerichtheid en basis zijn het grondpatroon van hun eigentijdse godsdienstigheid. Voor hen is de innerlijke ervaring van het Goddelijke sacraal. In M.E. staat de koppel-dynamiek centraal, de wederzijdse bevestiging steunt op diepgaande dialoog. Het zich goed voelen in het huwelijk is sacraal. De Maatschappij en Kerkkritische Kristenen (M.K.K.) staan daarentegen meer aan de rand van de institutionele Kerk. Zij willen hun christenzijn koppelen aan maatschappelijk engagement. Solidariteit met Latijns-Amerika, de vredesstrijd, het feminisme en de strijd tegen de crisis en de werkeloosheid staan bij hen centraal. Hun maatschappelijk engagement ten voordele van de arme is sacraal en wordt als belangrijker gezien dan hun kerkkritisch engagement. Als gevolg daarvan zou het louter kerkkritische publiek sinds 1980 eerder afgehaakt hebben (zie o.m. X, 1985). Nochtans blijft de kritiek op de Kerk aanwezig: het centralisme, het dogmatisme, het constantinisme, het privatisme en de wereldvreemdheid worden aangeklaagd (XX, 1985: 10-11 en Soetewey, 1985).

Het is moeilijk een schatting te maken van de numerieke sterkte van de besproken groeperingen. In België zouden sinds 1972 12.000 echtparen deelgenomen hebben aan een M.E.-weekend. Velen nemen daarna ook deel aan een lokale basisgroep, waarvan er in Vlaanderen een 300 bestaan, om hun communicatietechniek beter in te oefenen en hun spiritualiteit te verdiepen. In maandelijkse gemeenschapsontmoetingen kan men ook de thema's uit de weekends verder uitdiepen. In Vlaanderen zouden er 95 Charismatische groepen bestaan, d.i. een toename van 50 % t.o.v. 1976. Men schat het aantal personen

dat regelmatig deelneemt aan gebedsavonden op 4 à 5.000. Hun bladen "Jezus leeft" en "Bouwen aan een nieuwe aarde" tellen resp. 1400 en 900 abonnementen, die gedeeltelijk overlappen. Op de bijeenkomsten van de basisingemeenschappen kwamen in 1984 in Wallonië 700 mensen bijeen die 75 groepen vertegenwoordigden (Voyé, 1985: 69). Voor Vlaanderen kwamen op de ontmoetingsdag "Opkomen voor bevrijding" te Brussel (10 mei 1980) meer dan 1000 mensen bijeen. Op het "Solidariteitsfeest van de basiskerk" (M.K.K.) te Antwerpen (19 mei 1985) waren er 7 à 800. In maatschappij- en kerkkritische groeperingen overheersen de 20- tot 40-jarigen; in de Charismatische Beweging en M.E. daarentegen de 30-50-jarigen. In al die groeperingen hebben twee op drie leden een universitair diploma of een diploma van Hoger Niet-Universitair Onderwijs, ook werken twee op drie in de zogenaamde zachte sector: het onderwijs, de gezondheidszorg, het psycho-sociaal en socio-cultureel werk (Vranken en Van Roy, 1982: 168-171; Elskens, 1980: 102-103 en 109; Brouckaert, 1983: 81 en 84-85; Verbeek, 1983: 17-20 en 27-28; Snijkers, 1985: 121-122).

Onder de M.K.K. zijn de "Kristenen voor het Socialisme" (KvS) bijzonder actief. KvS-Mechelen die stevig geïntegreerd is in de ruimere groep "Kritische Gemeenschap" hebben wij onlangs bestudeerd (Hellemans, 1985: 331-345). Dit laat ons toe nog een andere dimensie van de religieuze vernieuwing te belichten: de herformulering van sommige christelijke begrippen. Uit de enquête van de EVSSG, bevestigd door die van Le Soir, bleek dat een aantal centrale begrippen in het christelijk wereldbeeld zwaar zijn aangetast: zij verliezen hun typisch, traditioneel christelijke inhoud, ze worden algemener, vager, universeler en boeten aan kracht in. Een hoog percentage van de ondervraagden heeft ze zelfs afgezworen (Dobbe-laere, 1984: 72). Voor de Mechelse Kritische Gemeenschap lijken "begrippen zoals duivel, hel en engel niet meer te redden, andere zoals zonde, ziel, H. Geest en hemel worden eerder schoorvoetend aanvaard wanneer zij een moderner kleedje krijgen. Enkel de kernbegrippen God en Kristus ontsnappen daaraan, alhoewel... ook het begrip God geeft problemen. De kristusfiguur daarentegen is het lichtend voorbeeld geworden, waarrond de nieuwe interpretatie draait" (Hellemans, 1985: 336). God wordt de Bevrijder, de uiteindelijke grond van het engagement. Hij is de Bijbelse God die de verdrukten uit de verknechting leidt en die aan de zijde van de marginalen staat. Christus "is het lichtend voorbeeld, de grote voortrekker in het engagement voor armen en onderdrukten" (*ibid.*: 335). Wanneer men over Hem spreekt primeert de historische Jezus van Nazareth (bv. Deckers, 1985: 106-107).

Zijn "verrijzenis" wordt de "opstanding", die betekenisvol is voor de "opstanding" van de onderdrukten. En het komende Rijk Gods dat in Jezus van Nazareth opnieuw in volle kracht gesteld werd en in de lijn ligt van de bijbelse inspiratie, is een droom van vrede, vrijheid, gerechtigheid en solidariteit (ibid.: 105-106). Kerk zijn betekent een profetische kerk zijn, die zich verzet tegen "alles wat ernaar streeft zichzelf te verabsoluteren, definitief te maken en macht toe te eigenen; ook in haar eigen structuren en bij haar eigen mensen" (ibid.: 108).

10. Besluit

De secularisatie is de resultante van een maatschappelijke structuurverandering onder invloed van de functionele differentiatie, die specialisatie, segmentatie en "Vergesellschaftung" tot gevolg had. De hiërarchische kerk met haar heilsleer die wortelt in het Thomisme, is een voorstelling en verwoording van het mysterie van het leven gebaseerd op een maatschappij die hiërarchisch uitgedifferentieerd was. Durkheim, Swanson, Luhmann en andere sociologen hebben er op gewezen dat elke religieuze vertaling van de mysteries van het leven gebeurt in termen eigen aan de sociale structuur van de samenleving. Na de gestratificeerde differentiatie is een functionele differentiatie gevolgd, die de structuur van de Westerse samenleving fundamenteel gewijzigd heeft. De bijbelse inspiratie moet dan ook opnieuw geformuleerd worden in functie van die nieuwe sociale structuur.

Godsdienstige zingeving en ritueel kunnen, zoals wij zagen, niet meer berusten op instrumentaliteit en "Gemeinschaftlichkeit". Er blijft nochtans een vraag naar een symbolische en rituele verwerking van lijden, dood en toeval. Thans gebeurt die herformulering op vele plaatsen en zij is pluriform, daarvan getuigen o.m. de pogingen van de besproken vernieuwingsgroeperingen (8). Zij reageren tegen het institutioneel karakter van de Kerk, haar transcendente sacraliteit en zoeken naar een herinterpretatie van enkele centrale christelijke begrippen. Hun leden komen uit de welzijnszorg, het onderwijs en de verpleging, en zij puren uit de evangelische boodschap op basis van een "selectieve affiniteit". Sommigen zijn getroffen door de objectiviteit van de maatschappelijke struc-

turen en "vluchten" in de "Gemeinschaftlichkeit" van gezin en kleine basisgemeenschappen; anderen zien die basisgemeenschappen eerder als een uitvalsbasis om te rebelleren tegen een sociaal systeem dat mensen verdrukt en marginaliseert. Zij allen getuigen voor de christenen die de evangelische boodschap nog ernstig willen nemen. De grote massa heeft echter afstand genomen van de traditionele boodschap met een min of meer grote onverschilligheid. Alleen de moderne theologen die het "volk Gods onder weg" in de gesecculariseerde wereld beluisteren kunnen in staat geacht worden om de kerkelijke theologie opnieuw te laten inspelen op het leven van de massa. Vermoedelijk zal hun boodschap zeer pluriform moeten zijn, omdat de sociale structuur functioneel zo sterk uitgedifferentieerd is en het individualisme een structurele component is van die functionele structuur (Luhmann, 1977: 232-242). De uiteindelijke structuur van de Kerk zal zich hieraan ook moeten aanpassen. Denominatieve vormen eigen aan de protestantse familie lijken dan ook meer aangepast dan de "veeleisende basisgemeenschappen met hoge drempelactiviteiten" (Hellemans, 1985: 344) die wij hierboven heel even belicht hebben.

NOTEN

- (1) De kerksheid wordt berekend op het aantal kerksen, dit zijn degenen die trouw en regelmatig aan het kerkelijk leven deelnemen via een wekelijkse eucharistieviering.
- (2) De kerkelijkheid wordt berekend op het aantal kerkelijken, dit zijn diegenen die nog tot een kerk wensen gerekend te worden, zelfs al zijn zij onkerks. Dit komt o.m. tot uiting in de deelname aan de overgangsrituelen: doopsel, huwelijk en begrafenissen.
- (3) In dit artikel zijn gegevens opgenomen uit de enquête Le Soir die in de uiteindelijke publikatie niet werden opgenomen. De gegevens werden mij door C. Ferrant ter beschikking gesteld. In dit geval is geen verwijzing naar pagina's opgenomen.

- (4) Nationaal Onderzoeksprogramma in de Sociale Wetenschappen, Rapport V: Vraag in de gezondheidszorg. Brussel, Programmatie van het Wetenschapsbeleid, Vol. IV, 1F, 1978: 226-230 en Vol. VII, 1G, 1978: 16. Op een steekproef van 1745 individuen hadden 1521 hun studies voltooid. Onze analyse berust op die sub-steekproef.
- (5) "Structuurveranderingen van landbouw en platteland in Vlaanderen 1880-1980; van agricultuur naar agribusiness" o.l.v. L. Wils, H. Van der Wee, F. Lammertyn en K. Dobbelaere. De gegevens werden mij ter beschikking gesteld door drs. W. Van Trier, onderzoeker op het sociologisch deel van dit project dat gefinancierd wordt door het Onderzoeksfonds K.U.Leuven.
- (6) Dit in tegenstelling tot de argumentatie van A.M. Greeley e.a., 1976: 103-154.
- (7) Daarentegen wordt hen door het kerkelijk beleid vaak verweten dat zij op het publieke forum brengen wat door het publiek slechts vaag aangevoeld wordt.
- (8) De nieuwe religieuze bewegingen die Dobbelaere en Voisin in deel IV bespreken, zijn hier een andere uiting van.

BIBLIOGRAFIE

- BILLIET, J. en K. DOBBELAERE,
1976 Godsdienst in Vlaanderen. Van kerks katholicisme naar sociaal-kulturele kristenheid? Davidsfonds, Leuven.
- BROUCKAERT, L.,
1983 De West-Vlaamse Basisgemeenschappen: Onderzoek naar de sociale samenstelling, Eindverhandeling aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Licentiaat in de Sociologie, K.U.Leuven.
- DECKERS, W.,
1985 "Kerkvernieuwing vanuit de basisbeweging", Kerk te kijk, Kritische Werkgroep Pausbezoek, Borgerhout, 105-120.

- DE SCHRIJVER, G.,
1984 "Godsdienst in het Europa van het jaar 2000", Kultuurleven, 10(51): 892-903.
- DOBBELAERE, K.,
1980 "Jongvolwassenen en volwassenen: spiegelbeeld. Een onderzoek naar kerkelijke godsdienstigheid", Kultuurleven, 2(47): 149-160.
1981 "Secularization: A Multi-Dimensional Concept", Current Sociology, 2(29): 1-213.
1982 "Godsdienst, religie en zingevingssystemen", Tijdschrift voor Sociologie, 1(3): 25-43.
1984 "Godsdienst in België", J. Kerkhofs en R. Rezsohazy (red.), De stille ommekeer. Oude en nieuwe waarden in België in de jaren tachtig, Lannoo, Brussel.
1985 "Wordt het pausbezoek meer dan een groot volksfeest?", Dietsche Warande en Belfort, 6(130): 428-434.
- DOBBELAERE, K. et alt.,
1976 "Dimensies in de houding van professoren tegenover het katholiek karakter van hun universiteit", Kultuurleven, 10(43): 873-884.
- DUMON, W.,
1985 "De demografische situatie van de vreemdelingen in België", in A. Martens en F. Moulart (red.), Buitenlandse Minderheden in Vlaanderen-België, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen.
- ELSKENS, H.,
1980 "Sociologische analyse van de katholieke Pinksterbeweging", Eindverhandeling aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Licentiaat in de Sociologie, K.U.Leuven.
- FONCK, H. en R. VAN DEUN,
1983 "Arbeidersjongeren. Een onderzoek naar religiositeit en maatschappelijke opvattingen", katholieke Arbeidersjeugd, Brussel.
- FOX, R.C.,
1982 "Is Religion Important in Belgium?", European Journal of Sociology, 1(23): 3-38.
- GREELEY, A.M. et alt.,
1976 "Catholic Schools in a Declining Church", Sheed and Ward, Kansas City.

- HELLEMANS, S.,
1985 "De religieuze wereld van een basisgemeenschap. Een sociologische doorlichting van KG/KvS-Mechelen", Kultuurleven, 4(52): 331-345.
- HOUSSIAU, A. et alt.,
1983 Le Baptême, entrée dans l'existence chrétienne, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles.
- LEROY, P.,
1979 Kernenergie: milieuconflict of godsdienstoorlog, Acco, Leuven.
- Le Soir,
1984 Les catholiques, Imprimerie Rossel, Bruxelles.
- LUHMANN, N.,
1977 Funktion der Religion, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- MARTIN, D.,
1978 A General Theory of Secularization, Basil Blackwell, Oxford.
- SCHOOVAERTS, F.,
1980 "Jongeren: Venster op een religieuze toekomst ?", Kultuurleven, 2(47): 125-148.
- SNIJKERS, Y.,
1985 "Kerkelijke basisbeweging: bevrijdingsbeweging ?" Kerk te kijk, Kritische Werkgroep Pausbezoek, Borgerhout, 121-130.
- SOETEWY, J.,
1985 "Over centralisme, dogmatisme, privatisme", Kerk te kijk, Kritische Werkgroep Pausbezoek, Borgerhout, 21-30.
- STOETZEL, J.,
1983 Les valeurs du temps présent: Une enquête européenne, Presses Universitaires de France, Paris.
- THURLINGS, J.M.G.,
1978 De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme, Van Loghum Slaterus, Deventer.
- VAN DEN BOSCH, A.,
1981 Basisstatistieken over de Dekanaten en Bisdommen van de Belgische Kerkprovincie, Interdiocesaan Centrum, Brussel (intern document).

VERBEECK, F.,

- 1983 Het kerkelijk, godsdienstig en ideologisch profiel van maatschappijkritische kristenen. Eindverhandeling aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Licentiaat in de Sociologie, K.U.Leuven.

VOYE, L.,

- 1985 "Sociologische benadering van de hedendaagse godsdienstige situatie in België", Beeld van de katholieke Kerk in België, Bisschoppenconferentie van België, Brussel, 61-73.

VRANKEN, M. en K. VAN ROY,

- 1982 Marriage Encounter: Een vormgeving van het hedendaags christelijk huwelijk. Literatuurstudie en empirische benadering, Verhandeling aangeboden tot het verkrijgen van de graad Licentiaat in de Godsdienstwetenschappen, K.U.Leuven.

WILSON, B.R.,

- 1976 "Aspects of Secularization in the West", Japanese Journal of Religious Studies, 3-4(3): 259-276.

- 1982 Religion in Sociological Perspective, Oxford University Press, Oxford.

X,

- 1985 Voor een Basiskerk... Teksten 'Kerk te Kijk'-actie, Maatschappij- en Kerkkritische Kristenen, Antwerpen.

XX,

- 1985 Voor een profetische Kerk, Kritische Werkgroep Pausbezoek, Borgerhout.