

SYNTHESE EN CONCLUSIES

K. DOBBELAERE, J. BILLIET, J. REMY en L. VOYE

Dit werk kwam tot stand ter gelegenheid van de 18de "International Conference for the Sociology of Religion/Conférence Internationale de Sociologie des Religions" (Leuven - Louvain-la-Neuve, augustus 1985). Deze bijeenkomst leek ons een bijzonder geschikte gelegenheid om een synthese te maken van het sociologisch onderzoek betreffende religieuze fenomenen in België. De interuniversitaire samenwerking die hieraan ten grondslag ligt impliceerde niet alleen Franstaligen en Vlamingen, maar ook christenen, vrijzinnigen en andersgelovigen. Tevens werd een beroep gedaan op collega's werkzaam in aanverwante disciplines, zoals geschiedenis en filosofie. Elk van de gebundelde teksten is bijgevolg het resultaat van een eigen, specifiek onderzoek, gedaan met uiteenlopende doelstellingen en onderling min of meer afwijkende onderzoeksmethoden. In dit hoofdstuk willen wij nagaan of een aantal gemeenschappelijke kenmerken de uiteenlopende objecten, methodes en invalshoeken van de onderzoekers kunnen overstijgen, zodat enerzijds bepaalde belangrijke tendensen die eigen zijn aan de Belgische context kunnen naar voren gehaald worden en anderzijds internationale vergelijkingen mogelijk worden inzake de evolutie van de religieuze fenomenen en lekenbewegingen. Het weze nogmaals herhaald, deze fenomenen worden naar hun externe verschijningsvorm behandeld, zonder dat er ook maar

een ogenblik sprake kan zijn van een beoordeling of beschrijving van "het geloof". De betekenis van deze teksten moet dan ook in dit kader gesitueerd worden.

We beginnen met een omschrijving van de officiële plaats van de Kerken in de Belgische samenleving. Al is en blijft België, en dat ondanks de erosie van de kerkelijke aspecten van het katholicisme, een land met een monolithische godsdienstige structuur, toch zijn ook andere godsdiensten er officieel aanwezig. De Grondwet van 1830 heeft dit misschien zo niet gewild, maar dan toch toegelaten. De Grondwet voorziet niet alleen in de vrijheid van eredienst, maar hij biedt ook waarborgen om dit effectief mogelijk te maken dank zij de officiële erkenning van sommige Kerken en Denominaties door de staat. Deze erkenning komt in feite neer op een financiële steun voor de organisatie van de eredienst alsmede de betaling door de staat van de wedden en pensioenen van de bedienaars van de eredienst en van de godsdienstleraars en aalmoezeniers in verscheidene instellingen (leger, ziekenhuizen, gevangnissen).

Deze toekenning van subsidies, in feite de "actieve" versie van de erkenning van de vrijheid van eredienst door de Grondwet van 1830, kan nauwelijks zonder het bestaan van een organisatiestructuur in elke Kerk die de overheid tot gesprekspartner dient en een bemiddelende rol speelt tussen de overheid en de gemeenschap die deze structuur vertegenwoordigt. Zo ontstaat een dubbel probleem, dat in elke Kerk anders wordt aangevoeld. Enerzijds wordt het feit dat men bijna niet zonder die ene organisatiestructuur kan, intern als een probleem ervaren in sommige godsdienstige groeperingen die het bestaan van een centraliserend en éénmakend orgaan, dat een plaats krijgt in de hiërarchische structuur zoals dat in de katholieke Kerk het geval is, afwijzen (Billiet en Dobbelaere, 1976: 21). Anderzijds stelt de financiële afhankelijkheid ten opzichte van de staat meteen het probleem van de onafhankelijkheid van de erediensten, van het gezag over de bedienaars ervan en van de controle over de orthodoxie van die bedienaars.

Toch verlenen die erkenning en de eruit voortvloeiende subsidies de gesubsidieerde groeperingen een niet verwaarloosbare vrijheid van handelen en een maatschappelijke legitimiteit. Tegen deze achtergrond moeten dan ook de reacties geprojecteerd worden van groeperingen die een vrijzinnige benadering van de samenleving voorstaan en die, vooral sinds de jaren zeventig, actief en met een zeker succes dezelfde voorrechten opeisen. Hun eis verstaat men des te gemakkelijker als men weet dat ze van oordeel zijn dat ze vanaf de 19e eeuw een

beslissende rol hebben gespeeld in de reactie tegen het overwicht van het katholicisme en dat de conflicten van godsdienstige en algemene aard die het land tot nu toe heeft doorgemaakt, eerder worden gekenmerkt door spanningen tussen vrijzinnige en katholieke stromingen, dan door de strijd tussen diverse geloofsovertuigingen en religieuze gezindten.

Deze erkenning van verschillende erediensten mag nochtans een essentieel feit niet verbergen: het katholicisme beschikt in België over een kwantitatief overwicht en een feitelijk quasi-monopolie. Dit wordt vaak als ergerlijk ervaren door leden van andere religieuze groeperingen en door vrijzinnigen die vaak van oordeel zijn dat het katholicisme in België in feite fungeert als staatsgodsdienst, zonder daarom over het officieel statuut van staatsgodsdienst te beschikken. Dit wordt nog benadrukt door de lange katholieke traditie van het land die de gewoonten en zelfs de wetten heeft doordrongen.

Dit onbetwistbare overwicht van het katholicisme is tengevolge van de recente erosie weliswaar gekrompen in zijn kerkelijke uitdrukkingsvormen, maar komt toch nog ruimschoots tot uiting in zijn sociale en culturele impact. De grote hoeveelheid materiaal waarover we in dit verband beschikken, zodat het boek overwegend over het katholicisme gaat, heeft ons ertoe aangezet in dit boek eerst aandacht te besteden aan de andere in België aanwezige en officieel erkende godsdiensten (1), de sekten en de nieuwe religieuze bewegingen (die trouwens kwantitatief erg weinig belang hebben).

1. De niet-katholieke godsdiensten, sekten en nieuwe religieuze bewegingen

1.1. Het protestantisme

Men is het er in het algemeen over eens dat de protestanten in België tussen 0,5 en 1 % van de bevolking uitmaken, dat wil zeggen tussen 50.000 en 100.000 mensen. Men vindt ze vooral in het Waalse industriebekken en in de grote en middelgrote steden. Ze kunnen ingedeeld worden in twee kleinere groeperingen: de Verenigde Protestantse Kerk in België, die in 1978 is ontstaan uit de fusie van drie Kerken: de Protestantse Kerk van België, de Hervormde Kerk van België en de Classis

België van de Gereformeerde Kerken: deze Kerk wordt door de staat als officiële instantie van het protestantisme beschouwd. Daarnaast bestaan er nog diverse Vrije Kerken, met als belangrijkste de Evangelische Kerken, de Baptisten, de Darbysten en de Pinksterbeweging.

De manier waarop de protestanten reageren vanuit hun kwantitatieve minderheidspositie kan gedeeltelijk verklaard worden door de dubbelzinnige positie die ze bekleden ten opzichte van het katholicisme, waar ze dicht bij aanleunen en tegelijk ook veraf van staan. Toch schijnt hun probleem tegenwoordig minder in verband te staan met de katholieke Kerk als zodanig dan met de macht en de invloed van de Roomse ideologie en traditie die het culturele model van ons land diep hebben doordrongen. Hierbij moet verder opgemerkt worden dat de theologische en structurele verscheidenheid van het Belgische protestantisme enerzijds de weerspiegeling vormt van de voornaamste stromingen van het internationale protestantisme en dat anderzijds deze verscheidenheid -- die ook in het katholicisme niet ontbreekt -- hier een expliciete legitimiteit krijgt, waarvan de oprichting van de Verenigde Protestantse Kerk van België het meest opvallende voorbeeld vormt.

1.2. Het Judaïsme

Tot de joodse gemeenschappen van alle strekkingen samen behoren momenteel zo'n 35.000 mensen, die hoofdzakelijk in de grote steden leven: 18.000 in de Brusselse agglomeratie, 13.000 in Antwerpen. Het lidmaatschap van de joodse gemeenschappen wordt gekenmerkt door etnische, religieuze en politieke dimensies die soms onderling in spanning zijn. Het is interessant in dit verband de gemeenschappen in Antwerpen en Brussel met elkaar te vergelijken. In Antwerpen vormen de joden een gemeenschap met ecologische (het samenwonen in een bepaalde wijk), economische (diamant: industrie en handel) en religieuze dimensies die onderling verweven zijn: het Jiddisch kan er zelfs als voertaal gebruikt worden, ook bij sommige aspecten van het zakenleven. De joden vormen dan ook een onderscheiden en als zodanig erkend element van het Antwerpse stadsleven. Het statuut van deze groep, een van de laatste die nog in Europa overblijft als traditionele joodse gemeenschap, een "chtèt!", schijnt nochtans onverbreekelijk verbonden met zijn economische fundamenten en men kan zich dan ook afvragen welke de gevolgen zouden zijn van het wegvallen van

deze fundamenteën. Deze bedenking is nog relevanter in het licht van een vergelijking met de toestand van de joden in Brussel, waar ze verspreid zijn over de hele agglomeratie, zonder economische band... . Het identiteits- en godsdienstprobleem dient zich daar dan ook op een heel andere manier aan met ondermeer duidelijke spanningen tussen religieuze en lekenbewegingen.

1.3. De islam

In 1981 leefden in België meer dan 185.000 personen afkomstig uit moslimlanden, waarvan 42 % in Brussel waar zij bijna 8 % van de bevolking uitmaakten. Wegens de grote omvang van de immigratie uit die landen werd de islam in 1974 officieel erkend, ondanks het bestaan van uiteenlopende organisatiestructuren waarvan de vorm door verschillende invloedssferen bepaald wordt. Deze erkenning moet trouwens gezien worden tegen de achtergrond van het staatsbelang en het diplomatieke beleid; ze kwam immers tot stand in de periode van de aardoliecrisis, de afsluiting van handelsakkoorden met de Arabische landen en onder druk van het departement van Buitenlandse Zaken.

De islam, die tot voor een vijftiental jaren bij ons zo goed als onbestaande was en nu waarschijnlijk definitief in België en in Europa is gevestigd, bekleedt weliswaar een minderheidspositie, maar zorgt wel voor een nieuwe structurele situatie, in de mate waarin deze godsdienst wordt gesteund door de islamitische landen en door transnationale godsdienstige of paragodsdienstige organisaties die zich beroepen op het islamitisch réveil. Deze nieuwe situatie vormt misschien de oplossing voor een probleem dat tot nu toe de volwassen mannelijke immigranten van de eerste generatie kenden. Zij vinden in deze godsdienstige structuren zowel de erkenning van hun identiteit als de herbevestiging van hun vaderlijk gezag, dat evenzeer door de werkloosheid, waarvan sommigen onder hen het slachtoffer zijn, als door de opkomende jonge generaties was aangetast. Aangezien de huidige dynamiek echter nauw verbonden is met de belangen en strategieën van mannen van de eerste generatie, kan men zich de vraag stellen welk het belang van de islam zal zijn voor het mannelijke en vooral vrouwelijke deel van de tweede en derde generatie en welke de reactie van de Belgische samenleving (en dan vooral van de katholieke wereld) op dit nieuwe element zal zijn. Men kan zich ook de vraag stellen of er, en welke invloed zal uitgaan van de islam op de christelijke religies.

1.4. De sekten en nieuwe religieuze bewegingen

De sekten en nieuwe religieuze bewegingen vallen op door hun gering aantal leden, met uitzondering van de Getuigen van Jehovah die in 1984 294 gemeenten telden met 20.043 "verkon-digers". Hun aantal is vooral toegenomen op het ogenblik waarop de katholieke Kerk een gevoelige terugval van de kerksheid moest noteren (1968-73). Dezelfde samenloop van evoluties vindt men trouwens terug bij de "Scientology" die een sterke opgang kende tussen 1978 en 1982. Deze cult telde toen een dertigtal stafmedewerkers, maar dat aantal liep terug tot 12 in 1984. In datzelfde jaar telde het volledige adressenbestand van deze sterk gestructureerde organisatie 6 à 7000 steekkaarten en de groep deelde mee dat een duizendtal "pre-clear"-leden op weg waren om "clear" te worden en dat een vijftigtal de "clear"-toestand hadden bereikt. De Franstaligen zijn er in de meerderheid en het centrum van hun activiteiten is in Brussel gelegen.

Het Antoinisme, de enige sekte van Belgische oorsprong, werd in 1910 door een metaalarbeider uit de streek van Luik gesticht. Bij het begin van deze eeuw telde de sekte 150.000 aanhangers, waarvan 50.000 in Frankrijk. Op dit ogenblik zijn er in België ongeveer 31 tempels, maar het aantal aanhangers loopt terug, niettegenstaande het feit dat in 1968 nog een tempel werd ingewijd. De voornaamste taak van de bedienaars, die allen vrijwilligers zijn, bestaat tegenwoordig in het verstrekken van geestelijke raad om problemen van allerlei aard op te lossen.

De Verenigingskerk ("Moonies") telde in 1982 tussen 55 en 60 leden, meestal Franssprekenden. Deze Kerk is een voorbeeld van "binnenwerelds ascetisme". De hoofdopdracht van de Moonies is de wereld te herkerstenen en de strijd aan te binden tegen het goddeloze communisme. Ritualisme is in hun godsdienst zeer beperkt; ascetische praktijken, die een goede basis zijn voor de restauratie, zijn daarentegen zeer belangrijk. Het "Rajneeshisme" beschikte in België over een Ashram van 25 personen, die in 1984 echter werd opgeheven; de leden die niet in een Ashram leven zijn ongeveer met 200 tot 250 volwassenen en kinderen en ze wonen hoofdzakelijk in Vlaanderen. In het Rajneeshisme kristalliseert het leven zich rond Bhagwan, de Meester, met wie de sannyasins zich verenigd voelen. Hij nodigt hen uit om Zorba en Boeddha te worden. Deze religie wordt gekenmerkt door hedonisme en communaal leven. De "International Society for Krishna Consciousness"

werd in 1966 opgericht in de V.S.. Deze vereniging biedt haar leden een leven in een ascetische en gehiërarchiseerde gesloten gemeenschap aan. De Belgische afdeling, die in 1974 in Antwerpen werd gevestigd, werd in 1980 naar het zuiden van het land overgebracht. Het aantal leden, alle nationaliteiten samen, schommelt sinds een tiental jaren onveranderlijk rond een honderdtal personen. Ze beschikken over aanzienlijke middelen, aangezien ze erg actief zijn op economisch gebied, wat ze trouwens als een onderdeel van hun doelstellingen beschouwen.

Het Baha'i-geloof dook in België op in 1947. Deze internationale groepering telt hier ongeveer 600 aanhangers, waaronder 350 tot 400 Belgen; de meesten zijn Brusselaars en Walen. Het zijn vooral personen uit de middenrangen, waaronder heel wat leraars. De Amerikanen voerden hier ook het Mormonisme in. In het Franstalig landsgedeelte is het georganiseerd als "ring", de Vlaamse Mormonen behoren tot de Nederlandse zending. Er zijn respectievelijk een duizendtal en meer dan vierhonderd actieve leden. De vele zendelingen die hier werkzaam zijn realiseren slechts gemiddeld één bekering per jaar per zending. Toch blijft het aantal Belgische Mormonen over de jaren vrij stabiel omdat vele behoeftigen en marginalen die tot zo'n gemeenschappen aangetrokken worden, op de lange duur hun persoonlijke religieuze verplichtingen niet aankunnen.

De recente evolutie en het geringe succes van deze sekten en nieuwe religieuze bewegingen in ons land vragen om een nadere verklaring. Hoe valt dit immers te rijmen met de evolutie in onze buurlanden? Zou het feit dat wij, in tegenstelling tot de V.S. of zelfs Nederland, geen godsdienstpluralisme hebben gekend, daarmee verband houden? Op het eerste gezicht lijkt de omvang van deze bewegingen in het "katholieke" Frankrijk, "fille aînée de l'Eglise", dat tegen te spreken. Het katholiek monopolie werd daar echter succesvol bekampt door een sterke lekenbeweging en de Kerk heeft er ook geen uitgebreid verenigingsleven noch een sterke dienstensector kunnen uitbouwen. Uit de studie van het Mormonisme in Vlaanderen blijkt duidelijk dat de kerkelijke binding én de christelijke zuil samen de bekering tot andere religieuze bewegingen afremmen. Vandaar dat de sekten, de nieuwe religieuze bewegingen en ook de Protestantse Kerken, meer succes hebben in het meer pluralistische zuiden van het land en in Brussel, dan in Vlaanderen. Tot zeer recent was de Vlaamse bevolking nog sterk geïntegreerd in de Kerk en de christelijke organisaties beheersen er nog steeds heel sterk het

verenigingsleven en de dienstensector, wat door sommigen verwoord wordt in de termen "C.V.P.-staat".

Uit de studie van de differentiële recruterings van de recente religieuze bewegingen vergeleken met de meer traditionele sekten blijkt dat zij een verschillende functie hebben. De laatsten bieden marginalen, behoeftigen en lagere rangen eerder een "Gemeinschaftlichkeit" aan; de meeste nieuwe religieuze bewegingen bieden het middenkader uit de dienstverlenende sector, de zgn. "zachte sector", een nieuwe interpretatie en nieuwe middelen aan. Aldus zullen die leden in staat zijn de samenleving te hervormen en zullen zij zich niet meer hoeven te beperken tot "kurieren am Symptomen". De verscheidenheid van de nieuwe religieuze bewegingen is wel zeer opvallend. Enkele onder hen, o.m. Scientology, richten zich eerder tot het lager en middenkader uit de administratie, handel en nijverheid aan wie zij een gnosis aanbieden om hen te "helpen" hun faalangst te overwinnen en te stijgen op de sociale ladder. De meeste nieuwe religieuze bewegingen bekommeren zich niet om de samenleving in haar geheel. Zij hebben ook geen sociale ethiek en verschillen hierin sterk van de oudere sekten. Zij stellen heel duidelijk de persoonlijke redding centraal. De vraag is echter of de horigheid van de leden aan een absolute leider en de wederzijdse controle van de leden, die een gesloten uniform denken bevordert, de aangepastheid van de volgelingen aan een pluriforme wereld niet vermindert, zodat ze nog meer vervreemden.

Een interessante vraag die zich opdringt bij de vergelijking van de "theologie" van de sekten en de nieuwe religieuze bewegingen is deze naar de invloed van de sociale omstandigheden bij hun ontstaan. Hoe kan men bijvoorbeeld het verschil in interpretatie van de "zondeval" van Adam verklaren tussen het Mormonisme en de Verenigingskerk? De Mormonen beschouwen het als een "zegen", een kans voor de mens om zich te "verhogen"; de "Moonies" daarentegen, benadrukken het seksuele vergrijp van Adam en Eva, die veel te "jong" seksueel contact hadden. In het kader van onze beperkte studie konden dergelijke vragen niet aan bod komen. Wel wijzen zij op het belang van dergelijke studies, zelfs als het ledental van die groeperingen zeer beperkt blijft.

2. Vrijzinnigheid en Vrijmetselarij

Sekten zijn in het verleden dikwijls ontstaan als protestbewegingen tegen een Kerk, die verweten werd te sterk betrokken te zijn op de wereld. Zij eisten een leerstellige superioriteit op en een hogere graad van "zuiverheid". Ook de lekenbewegingen hebben zich ontwikkeld in conflict met de kerken. In België is dit heel duidelijk. Ten gevolge van de functionele differentiatie kristalliseerden zich in de samenleving subsectoren uit die de overkoepeling van de godsdienst verwierpen: de economie, de politiek, de wetenschap, het onderwijs... Deze evolutie werd gedragen door de burgerij en zij kwam in botsing met de katholieke Kerk die haar politieke machtspositie niet wilde vrijgeven. Stilaan werd de anti-klerikale burgerij dan ook a- en anti-religieus. De zich uitbouwende vrijmetselaarsloges functioneerden echter niet alleen als alternatieve gemeenschapsvormen ter vervanging van de kerkelijke, maar ook als politiek forum -- waar men zich met de oprichting van de liberale partij, de samenstelling van de lijsten en de verkiezingen bezig hield.

Wanneer de liberale burgerij, tengevolge van het cijnskiesrecht, het toppunt van haar politieke macht bereikt had was het zo ver: de Opperbouwmeester van het Heelal werd geschrapt uit de statuten en de Bijbel uit de loges verwijderd; op politiek vlak werd een radicale laïciserende politiek gevoerd, o.m. inzake onderwijs. Vanaf de jaren tachtig bonden de verenigde liberale en socialistische vrijmetselaars de strijd aan tegen de klerikale hegemonie, doch dit bondgenootschap was slechts van korte duur: de strijd om het algemeen stemrecht werd heel vlug een splijtzwam. Zo werd de wereld der vrijzinnigheid politiek verdeeld, doch intern onderging de vrijmetselarij ook de invloed van de maatschappelijke veranderingen -- de vrouwenemancipatie en de mundialisering -- wat tot proliferatie van de obediënties zou leiden.

Na de tweede wereldoorlog werd de vrijzinnigheid organisatorisch verder uitgebouwd, onder invloed van politieke conflicten, zoals de schoolstrijd en de koningskwestie, de progressieve openstelling van de socialistische en liberale partijen voor katholieken, waardoor de vrijzinnigen hun traditionele politieke bondgenoten dreigen te verliezen, en de uitbreiding van het actieterrein der vrijzinnigen, o.m. op het vlak van de gezins- en medische ethiek.

Uit de beschrijving van de Frans- en Nederlandstalige vrijzinnigheid blijkt duidelijk dat zij gekenmerkt worden door veel interne spanningen, die o.m. zuilvorming als emancipatorisch middel ter discussie stellen. Zo is er enerzijds de interne ideologische gedifferentieerdheid, anderzijds het feit dat belangrijke kernwaarden als verdraagzaamheid en vrijheid wars zijn van institutionalisering en dogmatisme. Het feit dat de kern van de vrijzinnigheid gevormd wordt door een intellectuele, meestal academisch gevormde elite, bestaande uit beoefenaars van vrije beroepen, leraars en hoogleraren, is hieraan niet vreemd. Verder is de spanning privé-publiek t.a.v. vrijzinnigheid en religie, hier ook voelbaar. Toch groeide in de loop van de voorbije 20 jaar een meer ontwikkeld verenigingsleven, in die zin dat er een project bestaat voor de installatie van alternatieve structuren voor morele bijstand aan wie niet godsdienstig is en een aanbod van vrijzinnige rituelen voor de verschillende levensstadia. Het is bekend dat de socialistisch geïnspireerde vrijzinnige liga's hier steeds naar verlangd hebben, hoewel ze van meet af aan materialistisch en atheïstisch waren. Deze vrijzinnige actiekernen hebben trouwens wel een directe band met de Vrije Universiteit van Brussel, maar kunnen niet steunen op één enkele politieke partij; sommige leden ervan vindt men zowel bij de liberalen als bij de socialisten, en deze partijen zijn geen specifiek vrijzinnige partijen. Werden de loges niet gedepolitiseerd vanaf het einde van de 19e eeuw? Het neutraal rijksonderwijs is verder niet de vrijzinnige tegenhanger van het geëngageerde katholiek onderwijs. Als een vrijzinnige zuil als tegenhanger van de katholieke zuil dan al niet bestaat, dan moet daaruit echter niet afgeleid worden dat er geen net zou bestaan dat invloed kan uitoefenen of een specifieke sociale en culturele wereld die zich op de vrijzinnigheid steunt.

Tenslotte willen wij er nog op wijzen dat de vrijzinnigheid haar eenheid haalt uit de tegenstelling "ingroup-outgroup". Voor hen is de godsdienst en in het bijzonder de katholieke Kerk de "outgroup", zij definiëren zichzelf als ongelovig, onkerkelijk en antiklerikaal. In de mate dat de Kerk meer en meer gekenmerkt wordt door grensvervaging, zowel ideologisch als organisatorisch, wordt elke oppositie heel moeilijk. Het groeiend aantal onkerkelijken is ten andere ook niet noodzakelijk vrijzinnig, laat staan de onkerksen, en velen onder hen zoeken niet steeds naar een alternatieve groep voor de Kerk die zij verlieten.

Uit voorgaande blijkt duidelijk dat de strijd tussen de vrijzinnigen en de katholieken zich hoofdzakelijk gesitueerd heeft

op het politieke vlak, en dat het onderwijs en de wetenschapsbeoefening hierin belangrijke strijdpunten waren. Van dit laatste getuigt de belangrijkheid van de vrije universiteiten in België, zowel de katholieke als de vrijzinnige. Men kan zich in dit verband afvragen waarom de caritas, de gezondheids- en bejaardenzorg bijvoorbeeld, nooit het voorwerp waren van een hevige strijd. Heeft dit alleen te maken met het belang voor de toekomst van de opkomende jeugd en haar noodzakelijke socialisatie en het geringer belang in dit verband van de lijdende en ouder wordende bevolking? Of zou caritas als diaconie nauwer met de godsdienst verbonden zijn? Misschien is het zelfs alleen maar een kwestie van "definitie van de situatie". Dat zo'n definitie in grote mate meespeelden en nog een rol spelen blijkt duidelijk uit de gebruikte "images-actions" als "petits vicaires", "CVP-staat", en andere.

3. Het katholicisme

3.1. De Belgische katholieke Kerk en de confrontatie met de moderne wereld

In de Belgische samenleving neemt de katholieke Kerk een dominerende positie in. Dat geldt vooral voor de 19e eeuw, toen deze Kerk, na de revolutie van 1830 die het land onafhankelijk had gemaakt, zich in een jonge staat bevond die nog over te weinig zelfzekerheid beschikte om een sterke nationale identiteit uit te drukken, zoals bijvoorbeeld in Oostenrijk of Spanje het geval was, maar waar de leidende klassen, ongeacht hun ideologie, voor alles de organisatie van het land op basis van de moderne politieke vrijheden nastreefden.

3.1.1. Compromis met de moderne vrijheden

Onmiddellijk na de revolutie onderhandelde de Kerk op basis van deze vrijheden met de leidende klassen. De bisschoppen namen een uitgesproken pragmatisch standpunt in en ze aanvaardden dat de door de liberalen gewenste vrijheid van meningsuiting in de Grondwet werd ingeschreven, in ruil voor de vrijheid van vereniging die onder andere borg stond voor het voortbestaan van de religieuze orden (en die achteraf nog

heel wat ontwikkelingen zou mogelijk maken). De bisschoppen stelden er prijs op dat deze vrijheid in de Grondwet werd ingeschreven omdat ze vreesden dat de staat zich zou gaan mengen in de kerkelijke aangelegenheden, zoals net daarvoor Willem van Oranje en eerder ook Jozef II hadden gedaan. Dit compromis zorgde voor enige spanning binnen de Kerk zelf, tussen gematigde katholieken, die aan het politieke leven deelnamen, en ultramontanen, die voorstanders waren van een nauwe samenwerking tussen Kerk en staat. De bisschoppen zorgden er echter voor dat deze spanningen binnenshuis bleven om de eenheid in de betrekkingen tussen Kerk en politiek te vrijwaren.

De bevoorrechte verhoudingen tussen de staat en de katholieke Kerk wekten echter al vlug bezorgdheid in vrijzinnige middens, zoals wij hoger stelden. Men kwam de Kerk voor als agressief en intolerant ten opzichte van iedereen die niet dacht in de kerkelijke lijn. Zij voelden zich dus in de verdediging gedrongen en, terwijl ze zich op dezelfde grondwettelijke vrijheden beriepen, probeerden ze onder allerlei vormen een actief verenigingsleven op te bouwen om een pluralistische en vrijzinnige maatschappij te kunnen verwezenlijken. Zo kreeg een sterke vrijzinnige beweging stilaan vorm en begon concreet invloed uit te oefenen op verschillende domeinen, vooral in de scholen.

3.1.2. Vorming van bekwame elites en vernieuwingen in kerk-leven en -opvattingen

Indien de pragmatische aanvaarding van de moderne vrijheden een doorslaggevend element is dat de Belgische situatie kenmerkt, dan is de wil om bekwame elites te vormen die opstonden voor alle takken van de wetenschap en haar vooruitgang een ander element, dat trouwens eveneens in de vrijzinnige middens aanwezig was. Beide rekenden dan ook sterk op de universiteiten die hun ideologie aanhingen (de Katholieke Universiteit Leuven en de Vrije Universiteit van Brussel) om hun dynamisme te steunen. Deze atmosfeer kende een weerslag in de Kerk zelf. Zij wou zich openstellen voor de diverse moderne takken van de wetenschap die ze enerzijds wou leren kennen en anderzijds op een voor haar aanvaardbare manier herformuleren. Deze inspanningen leidden niet alleen tot de ontwikkeling van het universitair onderzoek dat op zijn beurt resulteerde in een confrontatie van theologie en filosofie met de geschiedenis en de wetenschappen, zij hadden ook een weerslag op de pastorale opvattingen waardoor in België nieuwe

initiatieven ontstonden die van groot belang zouden blijken voor de internationale katholieke wereld.

3.1.3. Het begrip "christendom" en het ontstaan van de zuilen

Ondanks deze openstelling voor de moderne verwezenlijkingen, bleef de Kerk sterk gehecht aan het begrip "christendom", dat als een duidelijke of meer diffuse referentie werd gehanteerd. Zo noemde kannunik Leclercq in de jaren dertig zijn tijdschrift "La Cité Chrétienne". Tegen deze achtergrond ontstond geleidelijk aan de christelijke "zuil", rond strijdpunten als de school en de beroepsorganisaties, maar ook op het politieke vlak, waar een partij zich opwierp als de enige politieke spreekbuis van de katholieken. Deze partij onderging tijdens haar lange bestaan talrijke wijzigingen, waarbij men er op diverse manieren in slaagde verschillende bevolkingsgroepen, zoals sociale klassen (die trouwens niet als zodanig werden aangeduid uit vrees dat daarbij eerder aan oppositie dan aan consensus zou gedacht worden), naast elkaar te laten bestaan. Ondanks verschillende moeilijke momenten bleef deze enige politieke vertegenwoordiging van de katholieken bestaan, ook al omdat de bisschoppen herhaaldelijk tussenbeide kwamen om de eenheid te vrijwaren. Dit was nog het geval tot het einde van de ambtsperiode van Kardinaal van Roey in de jaren zestig. Het mandement van 1966 over de ondeelbaarheid van de Katholieke Universiteit Leuven was de laatste openbare poging in die zin; het mislukken ervan zette de politieke partij aan, vooral in Vlaanderen, afstand te nemen van de kerkelijke hiërarchie.

Deze bekommernis van de bisschoppen kwam ook tot uiting op het vlak van de sociale werken die zich aanvullend ontwikkelden en waarbij het er vooral op aankwam de politieke eisen zo te kanaliseren dat het monopolie van de partij niet in gevaar zou komen. Aan verschillende zijden hoopte men zoveel mogelijk de grondwettelijke vrijheden, in het bijzonder de vrijheid van vereniging, te kunnen gebruiken om een intermediaire sociale zone met confessioneel karakter op te richten. Vooral tussen 1925 en 1935 stelden de bisschoppen alles in het werk om alle katholieke arbeidersorganisaties uit de politiek te houden. Dit leidde tot een net van organisaties die voornamelijk recruteerden onder de arbeiders en de werknemers in het algemeen: mutualiteiten, aankoopcoöperatieven, vakbonden... . De oprichting van deze organisaties, die het dagelijkse leven begeleidden en tot spreekbuis voor collectieve eisen dienden, vond min of meer een rechtvaardiging in het

begrip "christendom". Men kan zich echter afvragen of dit niet eveneens als een defensieve reactie van de hiërarchie, de klerus en de katholieken in het algemeen tegen de geleidelijke opkomst van een gelaïciseerde samenleving moet beschouwd worden. Deze reactie zou dan het opnieuw "kerstenen" van de samenleving tot doel hebben gehad. Een andere hypothese is dat deze opbloei van organisaties in verband stond met de vorming van een politieke klasse die er belang bij had de meningsverschillen niet op de spits te drijven, en toch ook allerlei uitdrukkingsmogelijkheden open te laten. Een zaak is zeker, er ontstond een confrontatie tussen de elites binnen én buiten de zuil, in het kader van een strijd om de macht. Bij de vrijzinnige bewegingen vindt men, zoals wij reeds vermeldden, niets dat de vergelijking met het apparaat van de katholieke Kerk kan doorstaan, als men uitgaat van de ideologische kern als vertrekpunt voor de bevordering van een wereldvisie. Men ontmoet er integendeel een wazige structuur met talrijke verenigingen en weinig leden, dus geen echte zuil.

Als tegenhangers van de katholieke zuil kan men enerzijds de socialistische zuil en anderzijds de liberale zuil aanwijzen. Beide zijn echter meer gericht op politieke en sociale eisen dan op ideologische bezieling. Vooral voor eerstgenoemde is de partij van overwegend belang, al zijn ook de ermee samenhangende vakbond en verenigingen erg belangrijk. De basisoptie is politiek en men richt zich in de eerste plaats naar de arbeidersbevolking, ondanks een recente openstelling voor werknemers in het algemeen. Er is ook een liberale zuil, maar die bestaat niet uit zoveel organisaties.

3.2. Godsdienst, politiek en verzuiling

3.2.1. Het politiek kanaal

De bijdragen die de verzuiling en de relaties tussen kerk en politiek behandelen, spelen in, zij het met verschillende accenten, op de paradox van een levenskrachtig en standvastig netwerk van christelijke organisaties en diensten ondanks de verderschrijdende onkerksheid en een toenemend politiek pluralisme bij de katholieke kiezers. In de huidige pre-electorale periode stelt men vast dat, ondanks de erosie van de religieuze praktijken, aan de christelijke kiezers het meest het hof wordt gemaakt door vrijwel alle politieke formaties, wat op

dezelfde paradox wijst. Hierdoor wordt in zekere zin de christelijke identiteit erkend en bevestigd door de tegenpartij.

Maar misschien valt de huidige situatie met spanningen binnen de christen-democratie zo erg op omdat gerefereerd wordt aan het ideaalbeeld van de Volkspartij na 1945. Toen moest de standenpartij wijken voor een eenheidspartij met persoonlijk lidmaatschap en kan men terecht spreken van een fase waarin de christen-democratie (CVP/PSC) een monopolie had bij de katholieken. Dit lijkt weer paradoxaal vermits de deconfessionalisering tot de intenties van de grote tenoren behoorde. Omstandigheden zoals de koningskwestie en de schoolstrijd hebben die deconfessionalisering verhinderd en de katholieken rond de Christelijke Volkspartij verzameld. De omstandigheid dat door de sociaal-economische concertatie een aantal kwesties die de katholieken verdeelden buiten de politiek werden gehouden, heeft de klassetegenstellingen binnen die partij getemperd. Na de schoolstrijd stonden de taaltegenstellingen centraal zodat de eenheidspartij niet uiteenviel in standen maar in taalgroepen. De communautaire tegenstellingen konden onder katholieken blijkbaar meer dan de klassetegenstellingen. Na het mandement van 13 mei 1966 waarin het episcopaat vasthield aan de eenheid van de Katholieke Universiteit Leuven is door de kerkelijke overheid niet meer publiek gepoogd om de politieke eenheid te bewaren. De reacties toonden toen immers dat de katholieken zich niet meer alles lieten voorschrijven. De deklerikalisering was dus gedeeltelijk een feit. Gedeeltelijk omdat vooral in Vlaanderen de koppeling tussen de katholieke organisaties en de CVP behouden bleef. Dat de ont koppeling in Wallonië sneller plaats greep heeft een lange voorgeschiedenis. De conservatieve en constitutionele (unitaire) kern kon na 1945 overleven in de P.S.C. en de christen-democratie in strikte betekenis bleef er een kleine maar krachtige minderheid. De PSC was niet alleen sociaal-economisch verdeeld, maar ook op gebied van de staatshervorming.

In feite is de koppeling van de katholieke organisaties aan een eenheidspartij (het electoraal kanaal) voor 1945 steeds problematisch geweest. In een historisch-sociologische bijdrage wordt aangetoond dat 1884 helemaal niet zo'n keerpunt was. Sommige historici zien in 1884 een confessionele eenheidspartij ontstaan die de legitieme verdediger wordt van de katholieke belangen. De levensbeschouwelijke conflictlijn zou toen ten volle geïnstitutionaliseerd zijn geworden vermits zich een koppeling voltrok tussen de katholieke organisaties en het electoraal kanaal. In 1884 werd echter slechts een compromis bereikt na een jarenlange strijd om het electoraal kanaal tussen

de katholieke politici en de leiders van de katholieke organisaties. Deze laatsten schaarden zich achter de Federatie van Kringen maar het programma bleef gematigd katholiek en de politieke elite weigerde een imperatief mandaat. Bovendien bevatten de katholieke organisaties reeds de kiemen van een nieuw conflict want hun strijd was niet louter confessioneel. Het was ook de strijd van de kleine burgerij, de ambachtsslui en de intellectuelen tegen het politiek monopolie van een kleine elite. En de macht van de katholieke partij was niet alleen gevestigd op godsdienstige belangen maar ook op de belangen van professionele groepen.

Al van onmiddellijk na 1884 werden de belangen van groepen katholieken op meerdere plaatsen politiek verwoord en niet alleen in de Federatie van Kringen. De bisschoppen bleven pragmatisch en voorzichtig maar in de zorg voor de politieke eenheid hadden zij geen reserves. Enige zelfstandige politieke actie binnen de massa-organisaties kon wel aanvaard worden maar een autonome partijvorming onder arbeiders werd veroordeeld. Bij verkiezingen moest de katholieke eenheid behouden blijven als dam tegen het vrijzinnig liberalisme en het goddeloos socialisme. Dit laatste kon echter maar gestopt worden door autonoom christelijk syndicalisme. Katholieke leken en vooral de proosten van de sociale werken hebben daarvoor geijverd en zo de basis gelegd voor de standenvetegenwoordiging tijdens het interbellum. Politiek van, voor en door de arbeiders maar dan binnen de Katholieke Unie. De oude politieke elite heeft zich ingespannen om de standen politiek te ontwapenen. De idee van de katholieke actie met een strikte scheiding tussen geloof, vorming en politiek kwam de gevestigde politieke elite dan ook niet ongelegen. Maar die doctrine schiep mede een a-politieke generatie die zich rond 1936 tegen de politieke elites keerde. Uiteindelijk bleek ook voor het episcopaat het christen-democratisch gedachtengoed nog de beste waarborg voor een katholieke politieke identiteit tussen collectivisme, liberalisme en fascisme. Daàr liggen vermoedelijk de bronnen van de sociaal-culturele christenheid waarover sprake in een tweetal bijdragen.

Er wordt verder ook aangetoond hoezeer de projecten van de Christelijke Arbeidersbeweging verschillen van het socialisme op het vlak van de emancipatie van de vrouw, de sociale huisvesting, urbanisatie en gatarbeiders. Dit zou een belangrijke verklaring kunnen zijn voor het overleven van de katholieke zuil naast de omstandigheid dat het gaat om een complex met macht, met financiële belangen en met de controle over een "sociaal kapitaal", d.i. de verdeling van materiële en

immateriële goederen. Waaruit bestaat dit verschil ? De socialistische werkelijkheidsconcepties worden georganiseerd rond de centrale begrippen arbeid, klassebelangen, klassenstrijd. Vanuit die optiek gelijken mannen en vrouwen, Belgen en vreemdelingen op elkaar en wordt de sociale ruimte georganiseerd. De christelijke "werkelijkheid" organiseert zich rond meerdere principes en de nadruk ligt er op de culturele eigenheid en verschillen. Centraal staat de kwaliteit van het subject dat zich handelend uitdrukt in talrijke vormen van handelen, waarvan het beroep er slechts één is. De sociale ruimte wordt georganiseerd rond de cel "gezin" en buurt i.p.v. arbeid. Toch blijkt dat een kleine maar actieve minderheid van christenen in Wallonië en Vlaanderen de analyse in termen van klassenstrijd en klassetegenstellingen wil verzoenen met een evangelische beweging. Deze analyse werd vooral aange-reikt door leken en priesters voorheen werkzaam in de derde-wereld en vervolgens is ze toegepast op de situatie hier. Deze christenen opteren voor een basiskerk en vaak staan ze links van het socialisme. Plaatselijk zijn er wel contacten met individuele militanten uit de Christelijke Arbeidersbeweging en met basisgroepen maar ze slagen er niet in de Christelijke Arbeidersbeweging te mobiliseren. De werkelijkheidsconceptie of het collectief bewustzijn van de christen-democratie staat in België al te ver af van het socialisme.

Hoe diep dringt dit christelijk bewustzijn door bij de ledenkiesers uit de katholieke organisaties ? Met die vraag zitten we terug in de politieke actualiteit. Is de christen-democratie als politiek kanaal nog in staat om de katholieken rond een politiek programma te verzamelen, los van godsdienst en van selectieve controle van de strategische posities ? Uit recent onderzoek blijkt dat de katholieke kiezers zich rond 1980 zijn gaan verdelen rond belangen die in andere politieke formaties uitdrukkelijker gestalte krijgen. Dat katholieken hun "volks-aard" en hun taalverbondenheid manifesteren is niet nieuw. Reeds in de jaren dertig en opnieuw vanaf 1960 trok in Vlaanderen het volksnationalisme veel katholieke kiezers weg van "hun" politieke partij. Thans verhoogt de economische crisis onder de "bevoorrechten" de aantrekkingskracht van het neo-liberalisme. Vermoedelijk levert de Christelijke Arbeidersbeweging tot op heden nog de meest trouwe C.V.P.-kiesers. Maar dat men net in zo'n situatie bij een rooms-blauwe coalitie zweert lijkt spelen met vuur. De grootste bedreiging gaat misschien nog het meest uit van de groenen omdat het ethisch appél vanuit nieuwe waarden die in het katholiek onderwijs en vormingswerk worden doorgegeven daar het zuiverst is. Een en ander kristalliseert zich in de symboliek van kernwapens en

uit de studie over de vredesbeweging blijkt dat opvallend veel christenen door die thematiek gemobiliseerd worden. Tegen de emoties opgewekt door ethische oproepen als "eerbied voor het leven", "het gezin als cel van de samenleving" en "de mens eerst" helpen geen rationele argumentaties over macht. Professionelen uit de "zachte sector" waaraan de katholieke zuil zo rijk is, spreken een eigen taal. Maar misschien zijn juist daardoor de politieke alternatieven voor katholieken beperkt.

Men krijgt bijgevolg de indruk dat de politieke solidariteit op basis van een christelijke levensbeschouwing en het toebehoren aan christelijke organisaties, die sinds de industriële revolutie en de invoering van het algemeen stemrecht in staat bleek om de klasse- en etnische solidariteiten onder de katholieken te overschaduwen en aldus voor een betrekkelijke politieke stabiliteit zorgde, aan haar laatste adem toe is. De bedreigde plekken in het katholieke volksdeel zijn duidelijk aanwijsbaar, maar in een andere bijdrage kan men lezen hoezeer de christelijke en socialistische wereld van elkaar verschilt op domeinen waar men dat op het eerste gezicht niet zou verwachten. Als het mensbeeld, de werkelijkheidsopvattingen en de prioriteiten in domeinen als de emancipatie van de vrouw, de sociale huisvesting, de verstedelijking en de buitenlandse arbeiders zozeer verschillen tussen christenen en socialisten, lijkt een zelfstandige politieke opstelling geenszins achterhaald. Tenzij men zou aannemen dat de economische crisis zich zozeer laat voelen dat al het andere ervoor moet wijken. Het is echter ook mogelijk dat die verschillen in werkelijkheidsconcepties alleen bestaan op het niveau van het publiek discours, in tijdschriften en bij woordvoerders en niet bij de gewone leden. Tot hiertoe werd dit onvoldoende onderzocht om uitsluitel te kunnen geven.

3.2.2. De dienstverlening

Indien de politieke arm van de christelijke zuil al een hele tijd aan spanningen lijkt bloot te staan, dan krijgen de verschillende diensten die deze zuil uitmaken (scholen, vakbonden, ziekenfondsen, aankoopcoöperatieven, verzekeringen, spaarkassen...) ook een ander gelaat na opeenvolgende wijzigingen. Sommige diep geëngageerde militanten stellen zelfs het voortbestaan ervan in vraag. Deze kritiek vloeit voort uit initiatieven die afkomstig zijn van de kern van de Kerk zelf. In naam van hun geloof en hun militant engagement hebben priesters en leken op een bepaald ogenblik de wens geformuleerd dat er meer afstand zou genomen worden van deze instellingen

die ook wel eens als "para-kerkelijk" worden omschreven. Op hen kwamen ze immers over als een scherm of als obstakels omdat ze, gebaseerd als ze zijn op het begrip "christendom", in hun ogen de totstandkoming van een nieuwe verhouding tussen de Kerk en de wereld in de weg zouden kunnen staan. Zij waren van oordeel dat men, door deze instellingen op te geven die volgens hen machtsinstrumenten zijn, enerzijds de Kerk een sterkere zendingsgeest zou meegeven en anderzijds de christenen de kans zou bieden zich naast anderen te engageren, dit wil zeggen in pluralistische organisaties, om samen de echt belangrijke doelstellingen na te streven.

Deze beweging, die in Wallonië meer aanhang kreeg dan in Vlaanderen, kende haar grootste bloei in de jaren zestig, in de periode van de regionale missie van Seraing (Luik) waar de priesters van het decanaat zich achter een progressief programma hebben geschaard. De beweging leidde later tot de oprichting van het Seminarie van Jumet waar een priesteropleiding wordt gegeven aan jongeren die reeds in het beroepsleven staan en die opgeleid worden volgens de nieuwe methodes die de kloof tussen de school en het leven afwijzen. Deze priesters en leken reageerden tegen de politieke partij, maar ze waren vooral begaan met het aan de kaak stellen van de dienstverlenende organisaties, en meer bepaald die organisaties die zich tot de arbeidersmiddens en tot de werknemers in het algemeen richtten. Zo zetten de priesters zich nogal eens af tegen de aalmoezeniers van de Christelijke Arbeidersbeweging (M.O.C.) die voorstanders waren van het behoud van aparte instellingen om het christelijke standpunt ook op vakbondsniveau aan bod te laten komen. Deze stroming ging trouwens gepaard met een malaise bij de militante leden van diezelfde Christelijke Arbeidersorganisaties, die van oordeel waren dat de Kerk weinig oog had voor hun problemen. Ze waren bovendien van oordeel dat de echte problemen niet intra-kerkelijk waren, maar dat de sociale problemen de enige echte waren. Zo zagen zij zich min of meer diffuus geconfronteerd met het probleem van hun dubbele identiteit: de christelijke en de arbeidersidentiteit. Waren beide ja dan neen onverzoenbaar ?

In de daarop volgende jaren kwamen meer radicale standpunten naar voren, die de invoering van de marxistische analyse wensten. Dat was het geval voor de "Christenen voor het Socialisme", die zich zowel in Vlaanderen als in Wallonië ontwikkelden. Het succes van deze beweging bleef echter beperkt, vooral dan in arbeidersmiddens, maar ze oefende wel een zekere invloed uit op de meer radicale standpunten van

een aantal organisaties en bewegingen voor katholieke actie. Dit alles versterkte de opvatting dat er meer afstand moest genomen worden van de christelijke partij en vooral na 1975 werden talrijke militanten geconfronteerd met de vraag welke betekenis hun christelijk geloof had voor hun sociaal engagement.

Toch heeft de soms radicale wijze waarop de noodzaak en de specificiteit van de verschillende diensten met christelijke stempel in vraag werden gesteld, uiteindelijk weinig invloed gehad in de verhoopte, politieke richting. Deze diensten zijn niet verdwenen, ze kenden integendeel een stabilisatie of zelfs een versterking. Er moet hieruit echter niet worden afgeleid dat er geen wijzigingen zouden zijn doorgevoerd. Al blijven deze diensten bestaan en al ontwikkelen ze zich soms nog verder, toch werden ze in ruime mate onttrokken aan de kerkelijke controle en maakten ze een "dekerikalisering" door. Zo zijn de directie en het leidinggevend personeel in scholen en ziekenhuizen nu veel minder in handen van priesters en zusters en liep de invloed van de aalmoezeniers sterk terug in de christelijke vakbonden. Aangezien tegelijkertijd de vraag naar personeel was gestegen, werden mensen voornamelijk op basis van hun beroepsbekwaamheden aangeworven en stelde men minder eisen aan hun godsdienstig engagement, hoewel de aangeworven personen toch meestal afkomstig waren uit de christelijke wereld in de brede zin. Zo ontwikkelde zich geleidelijk een feitelijke secularisering, die soms tot spanningen leidde tussen de kerkelijke inrichtende macht en het personeel, dat immers van oordeel was dat godsdienstige overtuiging, houdingen en gedrag privéaangelegenheden zijn. Het personeel werd door uitspraken van rechtbanken in deze overtuiging bevestigd. Toch blijft er een sterke controle over de openbare standpunten en dat zorgt soms voor een grote kloof tussen de standpunten die verdedigd worden en het werkelijk gedrag, onder meer binnen de ziekenhuisorganisaties. Hierbij verliest de kerkelijke hiërarchie uit het oog dat zo'n politiek elke open, professionele en collectieve reflectie onmogelijk maakt in materies waarin zij zich heeft uitgesproken. De kerkelijke overheid maakt het zelfs onmogelijk dat zij geïnformeerd wordt over de oplossingen die professionelen nemen in ethische problemen en op basis van welke principes zij dit doen. Aldus proclameert zij een kerkelijke moraal die in de praktijk niet opgevolgd wordt en bevordert zij een "institutionele oneerlijkheid" en een privé-moraal die de publieke noch de professionele toets moet doorstaan. Indien men de ontwikkeling van een "collectieve" christelijke ethiek nog wil bevorderen, dan is een grotere openheid van de kerkelijke overheid

dringend nodig en een groter vertrouwen in de katholieke professionals.

De recente evolutie naar meer autonomie van de diensten ten opzichte van de kerkelijke invloed heeft echter niet geleid tot een andere omschrijving voor deze diensten: ze blijven zichzelf zien, misschien niet meer zozeer als "katholiek", dan toch als "christelijk". Deze verschuiving blijkt trouwens een eerder positieve weerslag te hebben op het aantal klanten dat stabiel blijft of zelfs toeneemt. Deze diensten schijnen hun bestaansrecht immers eerder te ontleen aan een bepaalde vraag van "klanten" dan aan de inzet van "leden". Dit cliënteel is ook afkomstig uit niet-praktizerende, zelfs niet-religieuze middens, die een aantal eisen stellen met betrekking tot de kwaliteit en die vaak menen dat die kwaliteit eerder te vinden is in de christelijke diensten dan elders. Het label "christelijk" lijkt immers te worden geassocieerd met een valorisering van de vrije keuze, een sterkere "Gemeinschaftlichkeit" die meer aandacht voor de tussenmenselijke verhoudingen en een grotere dienstbaarheid bevordert en met een meer harmonische wijze waarop spanningen worden opgevangen en conflicten verwerkt. Dit image oefent een zekere aantrekkingskracht uit op nieuwe bevolkingsgroepen en de groei houdt zichzelf in stand omdat nieuwe klanten voor meer subsidies zorgen. En we hebben reeds gesteld dat op het niveau van de prioritaire doelstellingen (met name van de arbeidersorganisaties) de christelijke organisaties eerder het meerdimensionele karakter van de identiteit en dus ook van het sociaal engagement aanvaarden (wat waarschijnlijk meer in overeenstemming is met een post-industriële samenleving), terwijl de socialistische organisaties voorrang geven aan de arbeid en aan de verhoudingen binnen de onderneming als centrum voor de bewustwording en de strijd. Het feit dat de christelijke identiteit van deze diensten blijft bestaan ondanks de afstand die hen voortaan scheidt van het kerkelijk leven wordt soms gezien als een aanwijzing voor de overgang van een kerks katholicisme naar een socio-culturele christenheid.

Het is inderdaad zo dat het image van de "christelijke diensten" en het feit dat ze beter aansluiten bij de polen waarop de hedendaagse mens zich betrokken voelt (gezin, thuis, vrije tijd) tenminste een gedeeltelijke verklaring vormen voor hun huidige succes. Toch mag men niet over het hoofd zien dat nog een ander element vermoedelijk eveneens in hun voordeel speelt: de herwaardering van de "vrije" diensten, die samenvalt met het stijgende wantrouwen ten opzichte van de openbare diensten (dit wantrouwen wordt uiteraard gevoed

door het neo-liberalisme maar heeft tegelijk ook een toename van de aanhang van deze stroming voor gevolg). Deze negatieve waardering voor de collectieve diensten vormt beslist een aanvullende verklaring voor de hypothesen die men kan opstellen om het voortbestaan en soms zelfs de uitbreiding van de als christelijk, en in België ook als "vrij" bestempelde diensten te begrijpen... . De politieke vleugel heeft, zoals reeds gezegd, geen deel aan het succes van deze diensten, net zomin trouwens als de kerkelijke aspecten van de katholieke wereld.

3.3. Evolutie van het kerkelijk leven: van hoop tot onzekerheid

3.3.1. Postconciliair tijdperk en verijdelde verwachtingen

De progressieve groeperingen in de Kerk hadden veel hoop gesteld op de conciliaire "aggiornamento". Voor velen waren de tien jaren die aan het Concilie waren voorafgegaan een periode van onderzoek en allerhande initiatieven, van regionale missies tot de oprichting van onderzoeksteams om de analyse van de sociale en economische stromingen en de kennis van de religieuze situatie te verdiepen. Onder invloed van wat een "vernieuwende elite" zou kunnen genoemd worden, richtte men de blik naar een toekomst die gekenmerkt zou zijn door vernieuwingen. Aan de basis van deze houding lag ook een zeker optimisme dat vooral in de eerste jaren na het Concilie echt opbloede. Een uiting ervan was onder andere de spoedige oprichting van de pastorale raden en priesterraden, waarin sommigen (ondanks de strikte juridische afbakening van hun bevoegdheden) organen voor een werkelijk democratisch bestuur van de Kerk zagen.

Spoedig daarop begon zich echter reeds de teleurstelling af te tekenen. In tegenstelling tot de verwachtingen van sommigen bleef de Kerk een instelling van het monarchale type. Gevolg: een aantal actievoerders raakten ontmoedigd. In de kerkelijke middens kreeg men anderzijds al vlug af te rekenen met de harde werkelijkheid van de terugval van de kerkelijke praktijk, de daling van de priester- en kloosterroepingen en het vertrek van talrijke priesters. Zoals men uit de gepubliceerde cijfers kan afleiden is deze toestand niet gewijzigd: de intredes in de seminaries en kloosters blijven vrij laag vergeleken met het begin van de jaren zestig. Dit stelt niet alleen

het probleem van de vergrijzing van het kerkelijk kader en dus de noodzaak om de leek een passender plaats te geven, wat experimenten op het vlak van het ambt veronderstelt. De vraag moet gesteld worden naar de "kwaliteit" van de kerkelijke recrutering, grondige studies hierover ontbreken. Waar vroeger veel verstandige jonge mannen en vrouwen zich in de Kerk engageerden, o.m. primi perpetui, lijkt dit nu veel minder het geval te zijn. Dit is ook begrijpelijk. Met de marginalisering van de godsdienst en kerken ging een daling van het prestige van de kerkelijke ambtsdragers gepaard. Zoals de onderwijzer heeft de priester prestige verloren; meer eervolle beroepen trekken jongeren aan. Men moet zich dan ook eerder de vraag stellen naar de kwaliteit van het toekomstig kerkelijk kader en niet alleen naar de kwantiteit. In dit verband kan men zich dan ook afvragen wat in de "long run" de kansen op vernieuwing zullen zijn; experimenten vereisen immers een toekomstgericht en durvend kader.

De breuk op het einde van de jaren zestig en het begin van de jaren zeventig is niet uitsluitend eigen aan de Kerk. De hele maatschappij stond toen trouwens bloot aan grote beroeringen: de weldaden van de groei werden in vraag gesteld en de vooronderstellingen waarop de opvattingen over de moderne maatschappij en de verwachtingen over de toekomst van die maatschappij waren gesteund werden voor het eerst aan het wankelen gebracht. Het kerkelijk leven ondervond de weerslag van deze gebeurtenissen in de haar omringende wereld. Sommigen vroegen zich af wat de betekenis van de grotere openheid voor de wereld was, anderen stelden hun hoop op de nieuwe religieuze bewegingen en oudere sekten en zochten er de toevlucht en de leiding die ze in de Kerk niet meer meenden te kunnen vinden. Het aanvoelen van de progressieve stromingen, die het vertrouwen hadden genoten van sommige kerkelijke kringen, werd daarop in twijfel getrokken of zelfs afgeschreven. En de ontgoocheling nam toe in de groeperingen die de basis voor een effectief militantisme vormden. De vrijgestelden van deze bewegingen en vooral van de bewegingen voor katholieke actie hanteerde een meer radicale sociale analyse, wat dan weer tot een bredere kloof tussen deze kringen, de kerkelijke hiërarchie en een aantal leden aan de basis leidde.

3.3.2. Langdurige verschuiving en de wijzigingen in de sociale ervaringen

Laten we even teruggrijpen naar de evolutie van de zondagspraktijk die reeds eerder was beginnen terug te lopen, maar die toen tijdelijk sterk achteruitging. Het valt gemakkelijk te begrijpen dat tegen deze achtergrond de postconciliaire woelingen de mogelijke kloof tussen de verschillende niveaus van actie en reactie hebben verkleind. In dit verband kan de volgende hypothese ontwikkeld worden. Het gedrag dat een sociaal fundament heeft en dat onderworpen is aan een sociale controle reageert met vertraging ten opzichte van de wijzigingen die de houdingen en de opvattingen over het leven beïnvloeden. Deze vertraging is des te groter naarmate men te doen heeft met mensen die minder in een groep of een instelling zijn geïntegreerd en die hun illusie en zekerheid bewaren door voorschriften na te leven die tot uitdrukking komen in uitwendige gedragingen. De snelle evolutie van de perceptie van en de opvattingen over het leven kan in Europa en met name in België gesitueerd worden in de periode 1955-65. Toen ondergingen levenspeil en -wijze, en bijgevolg ook de ervaringen die als uitgangspunt dienen voor de structurering van een wereldbeeld, immers grote wijzigingen. Het duurde echter een tijdje voor die evolutie resulteerde in een wijziging van het gedrag, met name het religieus gedrag: dat was slechts het geval in het volgende decennium. De invloed van een aantal conciliaire tendensen die de richting uitgingen van een beperking van de externe voorschriften heeft hierin ongetwijfeld ook een rol gespeeld, maar de verschuiving was van meer algemene aard en had bijvoorbeeld ook betrekking op de opvattingen over gezin en echtpaar.

Deze hypothese die in verband staat met de vertraging en het soort ervaringen waarmee men in het dagelijkse leven wordt geconfronteerd, wordt bevestigd door studies over de verschillende kansen op kerkelijke praktijken die uit de diverse objectieve kenmerken voortvloeien. Om te beginnen ziet men dat de verschillen in praktijk veel minder dan in het verleden worden bepaald door het sociaal en beroepsniveau, door inkomen en opleiding. Hogervermelde beroeringen hebben waarschijnlijk voor een hergroepering rond een gemiddelde situatie gezorgd. Het valt hierbij trouwens op dat vooral groeperingen uit de middenrangen, nl. de sociale bevolkingslagen die bijzonder sterk betrokken waren bij de evolutie van de laatste twintig jaar, de nieuwe vormen van religieuze expressie tot de hunne maken. Zij dragen niet alleen de nieuwe religieuze beweging-

gen, de kerkelijke vernieuwingen, maar ook de nieuwe politieke bewegingen.

Verschillende hypotheses kunnen hierbij geformuleerd worden. Zoekt het middenkader van de zogenaamde "zachte sector", d.i. de dienstverlenende sector -- verpleegkundigen, maatschappelijke werkers, therapeuten en ook leraars --, naar nieuwe profeten of een nieuw beleid om hen toe te laten effectieve veranderingen tot stand te brengen, zodat hun werk zinvoller wordt en minder ervaren als een "pleister op een houten been" of gaat het louter om een "utopisch discours" ? Gaat het om een fractie uit de middenrangen die hoog geschoold is maar toch sociaal en professioneel gedomineerd wordt, nl. "une fraction dominée de la classe dominante", die met andere woorden "uitvoerend werk" doet onder de leiding van een andere fractie uit de dominerende klasse (geneesheren, professoren ...) en dus bijna geen autonomie heeft. Hun positie is dan bijgevolg ook zeer ambivalent. Deze gedomineerde fractie zou dan in de religie een revolutie plegen langs een utopisch discours (Voisin, 1977: 285-300) en in de politiek een "echte" revolutie. Hoewel, vele uitlatingen van de nieuwe politieke partijen, o.m. de groenen, zijn zeer ambivalent ten aanzien van de macht: omdat macht tot compromissen leidt vrezen zij het utopisch discours te verlaten.

De ervaring in de arbeidssituatie opgedaan blijkt veel invloed te hebben op de kerkbetrokkenheid en de religiositeit. Dit is bijzonder opvallend bij vrouwen (zij die een beroep uitoefenen reageren op dezelfde manier als de mannen maar helemaal anders dan de vrouwen die thuis werken) en bij jongeren die verschillend reageren afhankelijk van het feit of ze nog op school zitten of de beroepswereld al zijn binnengestapt. Kan men dan stellen dat het arbeidsmidden tot "ontkerstening" leidt en vooral gekenmerkt wordt door niet-christelijke invloeden ? Dit milieu staat los van andere plaatsen waar het sociaal leven zich afspeelt en wordt geregeerd door specifieke eisen, en het legt misschien geleidelijk aan een wereldbeeld en een analyse van zichzelf op die radicaal verschilt van de symboliek van een geïntegreerde wereld. Dergelijke sociale ervaringen kunnen moeilijk anders dan botsen met alle godsdiensten die een compacte ervaring -- waarin de diverse activiteiten in een alles omvattend samenlevingsmodel, fundament voor de hoop op persoonlijk heil, zitten verweven -- tot uitdrukking brengen in hun representaties en in hun praktijk tot een ideaalbeeld verheffen. In plaats van de ervaring van een regelende invloed die uitgaat van een alles omvattend samenlevingsmodel heerst in onze tijd de objectiviteit van een aantal onpersoon-

lijke functioneel gedifferentieerde structuren ten opzichte waarvan men een tweeslachtige houding aanneemt en die ons doen zoeken naar betekenissen...

Deze onpersoonlijke structuren versterken trouwens de abstracte perceptie van een machine die, afhankelijk van de doelstellingen, anders kan gebouwd of gewijzigd worden. De inbreng van technische en wetenschappelijke feiten versterkt deze voluntaristische houding nog en draagt bij tot een objectivering van de ervaringen. Dit soort "beleving", die bij mensen kan leiden tot aanvaarding, afwijzing of een kritische houding, dringt zich hoe langer hoe meer op als onvermijdelijk uitgangspunt van waaruit het probleem van de zingeving en de rituelen met expressieve betekenis gesteld wordt. Het feit dat de ervaringen in het werksmilieu los staan van de andere levenservaringen betekent een fundamentele kloof, temeer omdat deze werkservaringen niet gestructureerd zijn vanuit persoonlijke relaties. De invloed ervan is nog sterker voor wie leeft in een stedelijke omgeving waar het onpersoonlijke het sociale leven in nog grotere mate structureert dan op het platteland.

De ervaring met een versplinterde, onpersoonlijke omgeving die het individu moet overwinnen, wordt langzaam opgebouwd en kent verschillende niveaus en graden van doordrongenheid. De evolutie wordt gekenmerkt door een langdurige verschuiving die tot uiting komt in de reactie van de kinderen, ouders en grootouders. De onderzoeksgegevens wijzen erop dat waar bij de oudere generaties de zondagsmispraktijk van regelmatig naar onregelmatig geëvolueerd is, dit bij de jongere generaties nog sterker verminderd is. Het staat vast dat er overdracht is via het gezin, maar een bruuske daling is onvermijdelijk: het doorgeven van generatie naar generatie gaat, vooral in de loop van de voorbije twintig jaar, gepaard met substantiële verliezen. Deze situatie doet trouwens op middellange termijn de vraag rijzen naar het belang van het gezin als kanaal voor het doorgeven van de godsdienst.

Alles wijst erop dat de tegenstrijdigheid tussen de levenservaring en de door het katholicisme aangebrachte theodicee toeneemt en dat men bij de interpretatie van de reacties van de jongeren eerder moet werken met generaties dan met levensstadia. En gezien het percentage jongeren geboren in een niet-praktizerend gezin dat kerks wordt beduidend klein is, kan de vraag gesteld worden of er thans geen fundamentele veranderingen aan het gebeuren zijn in de beleving van het katholicisme en het christendom in het algemeen.

3.3.3. De beleving van de sociale context en de inhoud van het geloof

Deze ervaring van een gefragmenteerde en onpersoonlijke leefwereld die steunt op een instrumentele houding oefent eveneens invloed uit op de godsdienstige geloofsovertuiging van mensen die zichzelf desondanks als christenen beschouwen of zelfs praktizerende christenen zijn. Bepaalde fundamentele begrippen uit de christelijke zienswijze ondergaan een verving van hun specifieke inhoud, die ook abstracter en minder krachtig wordt. Dat is bijvoorbeeld het geval voor de begrippen duivel, hel, engelen, hemel... die ontbinden en vervangen worden door vagere verwijzingen als: het hiernamaals, een leven na de dood of "er bestaat iets, maar ik weet niet precies wat"... Het beeld van God die de wereld schiep komt nog veelvuldig voor maar steunt niet noodzakelijkerwijze op het geloof in een persoonlijke en levende God; men verwijst eerder naar een diffuse kracht, een hogere macht, een ver verwijderde entiteit. Het geloof in Christus en in zijn goddelijke natuur houdt ongetwijfeld nog het best stand. Het begrip "zonde" boet echter aan belang in ten opzichte van de begrippen als fout, vergissing en verantwoordelijkheid die beter overeenstemmen met de ervaring van een op het onpersoonlijke gebaseerde wereld. Dit gaat trouwens gepaard met een algemene verschuiving van de religieuze woordenschat. Twintig jaar geleden was die vrij goed omschreven en stabiel, nu is ze uitgebreider en vager. Het toenemen van het aantal termen ondergraaft de identificaties die eerder steunen op stabiele exteriorisaties, om de woorden van Peter Berger te gebruiken.

De structurele verschuiving die tot een wijziging van de belevingswereld leidt, brengt de traditionele theodiceeën dus aan het wankelen. De religieuze vernieuwing staat waarschijnlijk in verband met het opnieuw formuleren van een aantal van deze begrippen, wat een lange periode van rijping en een theologische praktijk veronderstelt die niet beperkt blijven tot intellectuele arbeid waarbij het denken wordt vereenzelvigd met werken in een bibliotheek.

3.3.4. De secularisatie van de ethiek

Deze structurele veranderingen hebben een nog grotere weerslag op het vlak van de secularisatie van de ethiek. Vooral voor de jongeren is het behoren tot een bepaalde godsdienst geen drijvende kracht voor de ordening van het waarden-

systeem. Men mag er dan ook niet van uitgaan dat dit lidmaatschap als een structurerende waarde zou functioneren. De verschillende waardesystemen die door de jongeren worden gehanteerd komen buiten de religieuze invloedssfeer tot stand; toch kunnen ze een godsdienstige en een niet-godsdienstige versie kennen. Vooral het toenemend belang van seculiere waarden, zonder bepaalde religieuze inhoud, is echter het meest uitgesproken. Deze waarden zijn neutraal ten aanzien van de godsdienstige waarden, en ze kunnen er evengoed vijandig, dan wel gunstig of onverschillig tegenover staan.

De godsdienst wordt dan ook van buitenuit beoordeeld met de maatstaf van een sociale en persoonlijke ethiek. De horizontale dimensie van de godsdienst (verhouding tot de anderen, persoonlijk welzijn...) wint aan belang ten opzichte van de verticale dimensie (verhouding tot God, gebeden...). De eerste drie geboden die betrekking hebben op de verhouding tot God komen als minder belangrijk naar voren dan de geboden die de verhoudingen tot de anderen regelen. Men meent ook dat men de geboden zelf ernstiger neemt dan anderen dat doen. A. Vergote zei het al: men denkt dat de secularisatie bij de anderen verder is gevorderd dan bij zichzelf.

Deze secularisatie belet niet dat sommige militanten hun sociaal engagement (solidariteit met Latijns-Amerika, pacifisme, bestrijding van de werkloosheid...) een sacrale dimensie willen geven waarachter waarschijnlijk het verlangen schuilt om hun strijd te transfigureren naar het vlak van een burgerlijke religie. Hoe kunnen sociaal engagement en christelijk leven met elkaar in verband gebracht worden, is een vraag die een aantal christelijke actievoerders zich stelt. Zij stellen zich vaak vragen bij de afstand die ze genomen hebben ten overstaan van hun geloof, alsof beide elementen autonoom ten opzichte van elkaar zouden zijn geworden. De ervaring van deze spanning vormt in zekere zin een bevestiging voor het in vraag stellen van de wijze waarop een godsdienstige ervaring zin kan krijgen tegen een sociale achtergrond waar de ethische grondbeginselen gesecculariseerd zijn.

Deze praktische secularisatie van de ethische criteria vormt een probleem voor een normatieve integratie op domeinen waarop de Kerk een uitgesproken standpunt inneemt, nu een tolerante houding hoe langer hoe meer voorkomt bij een groot aantal christenen, die de absolute en duidelijke regels die op iedereen zonder onderscheid van toepassing zijn, in twijfel trekken. Het niet beantwoorden aan de door de Kerk opgelegde normen leidt zelden tot een houding van spijt... en dit

ontkracht de woorden van een gedeelte van de klerus die beweert dat een afwijkend gedrag het gevoel van "fouten" te hebben gemaakt niet uitsluit.

Uit onderzoek blijkt dat de Kerk nog een zekere invloed heeft op de ethische opvattingen van kerksen en onkerkse kerkelijken op bio-ethisch vlak. Beide categorieën zijn, hoewel in ongelijke mate, minder tolerant op dit vlak dan de onkerkelijken. Dit verklaart voor een stuk de grotere behoudsgezindheid van de Belgische wetgever, vergeleken met die uit de ons omringende landen, in die materies. Men kan dit immers niet volledig verklaren op basis van de "macht" van de christelijke partijen. Kerksen en vooral onkerkse kerkelijken in andere politieke formaties wensen niet zo ver te gaan in deze aangelegenheden als veel onkerkelijken en vrijzinnigen.

3.3.5. Individualisme en kritische autonomie t.o.v. de Kerk

Deze structurele wijziging en de weerslag ervan op de belevingswereld versterken het individualisatieproces dat erop neerkomt dat het individu en zijn doelstellingen de basis voor de zingeving vormen. De teruggang van de zondagspraktijk zou dan ook, naast de hoger uiteengezette hypothesen, verklaard kunnen worden (met name wanneer het om nog steeds gemotiveerde christenen gaat) door een toename van de autonomie van het individuele geweten, waardoor ze zich meer zelf in staat voelen om uitwendige, openbaar gestelde daden op hun belang te beoordelen, zelfs wanneer deze gedragingen door de Kerk verplicht worden gesteld. Het feit dat vooral veel jongeren voor de informatie die betrekking heeft op de religieuze overtuiging de voorkeur geven aan een experimentele boven een deductieve methode die uitgaat van universele principes en een intellectuele belangstelling, wijst in dezelfde richting. Zo gaat de godsdienst meer tot de privé-sfeer en zelfs tot de intieme belevingswereld behoren. Meningsverschillen en subjectieve interpretaties worden dus mogelijk en dit is niet in tegenspraak met het ernstige en belangrijke karakter die de godsdienst aanneemt van zodra zij tot de zeer persoonlijke sfeer gaat behoren.

Deze individualisatie of privatisering is samen met de secularisering een gevolg van de structurele veranderingen in onze samenleving. De functionele differentiatie heeft de autonomie van de verschillende levenssferen versterkt en de impact van de godsdienst erop zoniet vernietigd dan toch heel sterk gereduceerd. De autonomie van de wereld komt dan ook duidelijk

tot uiting in de subsystemen economie, politiek, wetenschap, onderwijs, gezin, kunst en cultuur, die volgens eigen functioneel rationele normen opereren. Een functionele differentiatie vereist ook specialisatie en professionalisatie. Iedereen is bijgevolg niet even gekwalificeerd voor elke rol en de toewijzing van posities kan ook niet meer gebeuren op grond van "ascription" want "achievement" primeert. Hoe kunnen de vrije en gelijke toegangskansen tot de verschillende subsystemen aan iedereen dan nog gegarandeerd worden? De inclusie, zoals Parsons en Luhmann dit probleem noemen kan alleen opgelost worden wanneer er in elk subsysteem naast de beroepsrollen complementaire rollen zijn die individuen toelaten, zij het kortstondig, aan die subsystemen te participeren. Elk individu kan dan beroepsmatig participeren aan een subsysteem (bijvoorbeeld geschoold arbeider zijn) en langs complementaire rollen in alle subsystemen participeren (bijvoorbeeld als consument, kiezer, kerklid, enz...). Vandaar dat er per subsysteem specifieke "publieken" ontstaan: kiezers, consumenten, leerlingen, gelovigen, enz. Maar tussen de complementaire rollen moet de functionele differentiatie ook gehandhaafd worden, wat betekent dat mensen niet hoeven te stemmen als consument, noch moeten consumeren als kerklid, enz. Zulke strikte scheiding tussen de complementaire rollen is echter noch te controleren noch af te dwingen, hiervoor is de Privatisierung des Entscheidens (de privatisering van de beslissingen) het structureel equivalent. Door de privatisering of individualisering van de beslissingen wordt er in de complementaire rollen een statistische neutralisering van zekere rolcombinaties nagestreefd. Dergelijke combinaties mogen immers alleen voorkomen op het persoonlijke vlak -- anders vernietigen ze de functionele differentiatie -- en gelden alleen voor micro-motieven. Hieruit blijkt dus dat de privatisering of individualisering van de beslissingen geen individuele aangelegenheid noch optie is, maar een structureel gevolg van de functioneel gedifferentieerde structuur van onze samenleving (Luhmann, 1977: 232-242). De religieuze subjectiviteit is dus net zoals de secularisatie een gevolg van de functionele differentiatie van onze samenleving.

Deze individuele kritische autonomie leidt tot een dubbelzinnige houding tegenover de Kerk als structuur en organisatie. Zo mag de waardering voor de Kerk bij sommige jongeren niet vereenzelvigd worden met kennis van haar standpunten op verscheidene gebieden, zoals de politiek, de gezinsethiek of zelfs het geloof. En zelfs al is die kennis er, dan gaat ze niet noodzakelijk gepaard met instemming en het advies van de Kerk kan weliswaar diverse vraagstukken in een specifiek

daglicht stellen, maar nooit het idee verdringen dat men zijn eigen standpunt zelf moet bepalen. Dit alles past in het kader van een kritische autonomie, waarbij de geloofsovertuiging in seculiere termen wordt gedefinieerd. De verspreiding van deze houding veroorzaakt een bepaald gevoel van malaise bij degenen die hun zekerheid en doelstellingen hebben gestructureerd op expliciete ethische normen die gewaarborgd worden, zoniet door een instelling, dan toch door een autoriteit. En dit gevoel van onbehagen is des te sterker naarmate degenen die het ervaren ook in zichzelf een zekere twijfel voelen opkomen. Het ontstaan van een verlangen naar een terugkeer naar een meer traditionele religieuze structurering moet ons dan ook niet verwonderen. Twee tendensen bestaan dus naast elkaar en een compromis tussen beide lijkt moeilijk bereikbaar.

Vandaar dat in een kader waarin de persoonlijke en intieme belevingswereld tegenwoordig voor velen de zin van het leven structureert, de problemen van de individuele lotgevallen waarmee iedereen onvermijdelijk heeft af te rekenen, een paradoxaal gewicht krijgen. Zelfs wanneer men rationeel ziekte of dood kan verklaren en ze zelfs tot op zekere hoogte wetenschappelijk kan controleren, laat de persoonlijke confrontatie met deze gebeurtenissen immers nog een leegte na die de wetenschap onmogelijk kan opvullen en die moeilijker kan aanvaard worden naarmate de idee van heerschappij en controle meer verspreid geraakt. Dan laat de in elk sociaal leven aanwezige behoefte aan een expressiefunctie waardoor het affectieve en de daarmee in verband staande problemen via rituelen worden gemoduleerd en in zekere zin getransfigureerd zich ten volle gevoelen. Men kan zich hierbij afvragen of de traditionele rol van de godsdienst in dit verband niet werd onderschat. Dezelfde vraag dringt zich trouwens op in verband met een ander aspect van de expressieve dimensie: het feest als hoogtepunt van het leven in gemeenschap. Werd sinds het Concilie niet te eenzijdig waarde gehecht aan een gespiritualiseerde religie die het feest nog slechts erkent als een inwendig proces en waarbij de intellectuele dimensie het haalt op de affectieve dimensie? In de gebeurtenissen tijdens het recente bezoek van de Paus aan België ligt waarschijnlijk een antwoord op deze vraag. Individualisatie en de sfeer van een grote massa die een collectieve identiteit opnieuw gestalte geeft, kunnen zo heel goed naast elkaar bestaan en samengaan met kleine groepen waarin de persoonlijke verhoudingen tussen mensen de basis voor de zingeving vormen.

3.3.6. Reacties tegen de overheersende tendensen en het zoeken naar alternatieven

Naast bevolkingsgroepen die vrij probleemloos aansluiten bij de overheersende tendens en zij die, omdat ze zich onbehaaglijk voelen en een aantal zekerheden verloren hebben, deze tendens afwijzen en willen terugkeren naar meer traditionele gezagsvormen, komen ook bevolkingsgroepen voor die, vanuit een houding van kritiek op zowel het aansluiten bij als het afwijzen van de overheersende tendens, alternatieven naar voren trachten te schuiven. De objectiviteit van de sociale structuren met hun onpersoonlijke karakter kan in dit geval leiden tot een dubbele houding waarin over het algemeen wantrouwen tot uiting komt ten opzichte van de instellingen die het sociale leven in het algemeen beheersen. Ofwel resulteert dit in een distantiëring van de grote structuren (de Kerk als politieke partij) en in het zoeken naar een geschikt samenlevingsklimaat binnen het gezin en in kleine gemeenschappen die ontplooiingskansen en zelfontdekking waarborgen. Ofwel leidt dat wantrouwen tot een revolte tegen de sociale structuren die als onderdrukkend en marginaliserend worden aangevoeld en mondt het uit in voorstellen voor een alternatieve organisatie van de maatschappij. Waarschijnlijk moet in die zin de tegenstelling begrepen worden tussen de jongeren die de nadruk leggen op de individuele dimensie van de ethiek en zij die de sociale dimensie ervan benadrukken. Zij kunnen mekaar tegemoet komen al naargelang zij voorrang geven aan persoonlijke ervaring of aan de verwijzing naar een moreel gezag, of nog naargelang zij vertrouwen stellen in kleine, emergerende gemeenschappen van korte duur of eerder belang hechten aan traditie en verleden die door daartoe aangestelde leidsmannen worden doorgegeven.

Uit deze tekorten en uit deze ontevredenheid onder verschillende gedaanten ontstaan nieuwe bewegingen die trachten een antwoord te geven op het zoeken naar de zin of op het verlangen naar engagement rond problemen van ethische aard. Het grootste gedeelte van de aanhang en de leiders van deze bewegingen zijn meestal afkomstig uit de sociale rangen (en het is trouwens daar dat de meest gevoelige daling van de godsdienstpraktijk wordt waargenomen). Binnen deze groeperingen worden door deze bewegingen vooral mensen aangetroffen die in hun arbeid eerder te maken krijgen met persoonlijke relaties dan met technisch gerichte taken en die bovendien over een culturele achtergrond beschikken die niet steeds overeenstemt met een economisch niveau dat zij als passend ervaren. Deze

verschillen in statuut en hun uiteenlopende eisen zouden er een erg op vernieuwing gericht milieu van maken.

Op godsdienstig vlak zijn de bezielers van deze bewegingen niet degenen die in de jaren zestig de hoop vertegenwoordigden, en als de politieke dimensie die bij deze militanten voorop stond ook wel aanwezig is, het feestelijk en emotioneel aspect is beslist niet afwezig, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de vergadering van de basisgemeenschappen in 1984 in Floreffe of nog uit het "Solidariteitsfeest van de basiskerk" waarop in 1985 in Antwerpen zo'n 700 tot 800 mensen aanwezig waren. Het toenemend belang van de feestelijke en emotionele dimensie van de religieuze expressie binnen politiek geëngageerde groepen en een zekere heropleving van het volksgeloof lijken uit dezelfde behoefte te groeien. Dit laatste verschijnsel doet trouwens een interessante vraag rijzen: wat is de ware betekenis van deze nieuwe belangstelling voor het volksgeloof (dat trouwens wat geïdealiseerd wordt) bij de hoger beschreven groepen uit de middenklassen nu dat volksgeloof precies in de bevolkingslagen waar het traditioneel de meest bevoorrechte wijze van religieuze expressie vormde, aan belang schijnt te verliezen ?

4. Besluit

Welk besluit kan uit dit alles getrokken worden ? Na tien jaar van economische moeilijkheden en tekorten op de rijksbegroting, waardoor sommige, voorheen onmisbare doelstellingen opnieuw moeten onderzocht worden, is de sociale en affectieve conjunctuur niet meer dezelfde als in de jaren 1968-1974, toen er ook een andere conjunctuur heerste dan in de jaren 1960-1968. De tendensen op lange termijn bestaan maar kunnen slechts geanalyseerd worden in het licht van de conjuncturele schommelingen op middellange termijn.

Als we ons op het standpunt van de evolutie op lange termijn plaatsen, willen we een reeds eerder ontwikkelde hypothese toch nog opnieuw aanhalen. Sinds het einde van het Concilie fungeert de Belgische Kerk niet meer als een centrum van waaruit nieuwe initiatieven het daglicht zien, zoals dat het geval was tussen het einde van de 19e eeuw en het Concilie. Wijst dit er misschien op dat de Belgische samenleving in het

algemeen de vroegere dynamiek heeft verloren die steunde op actieve en vernieuwingsgezinde leidende klassen ? Zou dit een aanwijzing zijn voor een wijziging in de structurele positie van het land dat niet langer voordeel zou halen uit de verschillende aspecten van de positie van raakvlak, eigen aan een land van grenzen, die in de 19e eeuw aan de basis lagen van het dynamisme ? We hebben onder voorbehoud een aantal hypothesen geformuleerd over het monolithisch religieuze. Misschien moet het antwoord gezocht worden in een betere kennis van de algemene situatie.

Een feitelijke secularisatie is ongetwijfeld aan de gang, zonder dat dit tot heftige bewegingen leidt. De aanpassing verloopt geleidelijk. De vrijzinnige wereld kende een zekere opleving van het verenigingsleven en ziet de toekomst zelfs met vertrouwen tegemoet, omdat men er van uitgaat dat de teruglopende praktijk vrij snel zal uitlopen op een ontbinding van de christelijke zuil. Zelfs wanneer de waarschijnlijkheid van deze evolutie wordt in twijfel getrokken, kan men moeilijk spreken van een godsdienstig réveil! Toch hebben collectieve manifestaties, onder andere bij het bezoek van de Paus, het grote belang van de massa aan het licht gebracht die meestal verborgen blijft. Deze uitingen leiden dus onmiddellijk tot de vraag hoe belangrijk zij werkelijk zijn. Zo is misschien opnieuw een verborgen, maar latent aanwezige tegenstelling binnen het religieuze kamp aan de oppervlakte gekomen die, om met de woorden van Troeltsch te spreken, neerkomt op een tegenstelling tussen een sectaire oriëntatie en een oriëntatie die de Kerk laat primeren.

Terwijl in het eerste geval voorrang wordt gegeven aan de leden die zich vrijwillig en radicaal hebben geëngageerd, is de tweede visie eerder gericht op de bekommernissen van de gewone mens, zelfs ten koste van een aantal compromissen. Wat er ook van zij, de demografische evolutie van de klerus en van het religieus personeel in het algemeen zal een probleem vormen voor de traditionele leidende functies, en dit probleem zal over een tiental jaren zeer acuut zijn. Dit wijst erop dat een bepaalde historische vorm van het katholicisme aan het ontbinden is, terwijl een andere vorm nog niet uitgestructureerd is. In verschillende bijdragen in deze bundel werd daar terloops op gewezen. Een grondiger sociologische studie van deze nieuwe vormen moet nog gebeuren, de eerste sociografische gegevens zijn pas verzameld. Toch was het mogelijk aan de hand van het beschikbaar empirisch materiaal en van een breed theoretisch kader de religieuze veranderingen en de totale maatschappelijke veranderingen te duiden. Geschiedenis

schrijft men echter niet op voorhand. In het godsdienstige veld en meer speciaal in de katholieke Kerk zijn moeilijke confrontaties op til. Meer dan ooit tevoren zal de toekomst bepaald worden door het gehalte van de acteurs en hun vermogen om initiatieven te nemen die verenigbaar zijn met de dynamiek van de sociale context.

NOTEN

- (1) We beschikken over geen enkele tekst over de orthodoxe godsdienst die begin 1985 door de staat werd erkend. Het was toen al te laat om nog te proberen een bijdrage over die godsdienst in deze bundel op te nemen.

BIBLIOGRAFIE

- BILLIET, J. en K. DOBBELAERE,
1976 Godsdienst in Vlaanderen: van kerks katholicisme naar sociaal-kulturele kristenheid ? Davidsfonds, Leuven.
- LUHMANN, N.,
1977 Funktion der Religion. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- VOISIN, M.,
1977 "Communautés utopiques et structures sociales: le cas de la Belgique francophone", Revue Française de Sociologie, 2(18): 271-300.