



KATHOLICISME EN 'METHODISCHE LEVENSTIJL'

Een sociologische analyse van het discours van de
Katholieke Actie in Vlaanderen in het licht van Max We-
bers protestantisme-studie.

Rudi Laermans

In zijn studie over het ascetisch protestantisme beschrijft Max Weber hoe de combinatie van de predestinatie-idee met de verwerping van alle vormen van sacramentele genade (o.m. de biecht) in een diepgaande rationalisering van het ethisch gedrag resulteerde: om zijn zieleheil te waarborgen, leidde de ascetische protestant een leven gekenmerkt door "de alerte, methodische controle van zijn eigen levens- en gedragspatroon". Een analyse van het discours van de Katholieke Actie in Vlaanderen tijdens de periode 1930-1960 leert dat deze beweging verwantschappen met het door Weber beschreven ascetisch protestantisme vertoont. De Katholieke Actie-beweging spoorde een elite van zgn. lekenapostelen tot een meer methodische en gerationaliseerde levensstijl aan. De leden werden voortdurend opgeroepen alle vormen van zondig of onzedig handelen te bestrijden, zowel binnen de moderne gelaiciseerde samenleving, als binnen hun eigen persoonlijkheid. In het licht van deze bevindingen wordt het discours van de Katholieke Actie een vorm van binnenwerelds ascetisch katholicisme genoemd. Uiteraard was de gepropageerde ascetische levensstijl voor de leden van de Katholieke Actie-beweging enkel een individuele mogelijkheid en niet een psychische noodzaak. Als zodanig kende (en kent) het ascetisch katholicisme nimmer de "psychologische premies" op zelfbeheersing en affectcontrole die de ascetische protestant volgens Weber juist aanzetten tot een volgehouden "methodische Lebensführung".

1. Inleiding

Bijna zeventig jaar zijn verlopen sinds Max Weber in zijn Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie de definitieve versie publiceerde van zijn beroemde studie over de "Wahlverwandtschaft" tussen 'de protestantse ethiek' en 'de geest van het kapitalisme'. In die tussentijd werd Webers onderzoek meermaals op intern-theoretische en historisch-empirische gronden bekritiseerd. Ondanks deze kritiek vormde het tevens een blijvende inspiratiebron voor diverse sociologische studies over het zgn. rationaliseringsproces en processen van religieuze of socio-culturele verandering (zie inter alia de essays en de extensieve bibliografie in Seyfarth en Sprondel, 1973).

Zonder meteen positie te kiezen in het complexe debat over de historische waarde van de door Weber beargumenteerde these betreffende de relatie tussen het ascetisch protestantisme en het modern-rationele (Westerse) kapitalisme, tracht ik hierna vanuit Webers protestantisme-studie enig licht te laten schijnen over het meer recente fenomeen van de Katholieke Actie-beweging. Deze Weberiaanse interpretatie noopt paradoxaal genoeg tot een zekere nuancering van Webers eigen sociologie van het katholicisme. Volgens Weber onderscheidde het ascetisch protestantisme zich van het traditionele massa-katholicisme vooral op het punt van de levenswandel (Lebensführung) of levensstijl (Lebensstil) van de doorsnee-gelovige. Binnen de katholieke kerk ontsloeg de Anstalts-gnade (institutionele genade), in het bijzonder de biecht, de modale katholieke gelovige van de verplichting tot een consequente ethische manier van leven; het wegvallen van deze 'ventielklep' in het ascetisch protestantisme dwong de aanhangers integendeel tot een systematische levensstijl of een methodische Lebensführung. Weber suggereert in zijn godsdienstsociologische geschriften meermaals dat ook binnen het moderne katholicisme het onmethodische, 'irrationele' praktisch-ethische handelen onder de gelovigen toonaangevend bleef. Hoewel de vele recente studies over volksgodsdien-

tigheid deze gedachte vaak bevestigen, valt binnen de officiële kerkelijke politiek van de afgelopen eeuwen toch een duidelijke koersverandering te onderkennen welke het volkse katholicisme juist meer en meer tot een illegitieme vorm van geloven veroordeelde (over de relatie tussen volksgeloof en officiële godsdienstigheid, zie o.m. Bourdieu, 1971; Isambert, 1982:78-99; en Hervieu-Léger, 1987:101-137). In reactie op de laïcisering van de samenleving (vgl. Dobbelaere, 1981:15-30) ontwikkelde de katholieke kerk een aantal strategieën die naast een 're-christianisering' van de globale maatschappij ook een geloofsverdieping binnen de kerkelijke sub-samenleving beoogden. De Katholieke Actie-beweging was een van deze (20ste eeuwse) pogingen van de katholieke kerk om een elite van katholieken tot een meer methodische of 'gerationaliseerde' geloofshouding aan te sporen. Via welke noties en middelen dit gebeurde, wordt hierna geïllustreerd aan de hand van een analyse van een aantal publikaties van een viertal Vlaamse organisaties die de gedachten van de Katholieke Actie onderschreven. Vooraf wordt de dubbele inzet van Webers protestantisme-studie beknopt toegelicht. Vervolgens situeer ik de Katholieke Actie-beweging binnen het geheel van moderne kersteningsoffensieven; deze historische 'omweg' laat tevens toe Webers sociologie van het katholicisme enigszins te nuanceren. In het slotgedeelte worden kort de gelijkenissen en de verschillen tussen de door de Katholieke Actie gepropageerde methodische Lebensführung en het door Weber beschreven ascetisch protestantisme aangeduid.

2. De dubbele problematiek in 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'.

In de beroemde studie over het ascetisch protestantisme (calvinisme, piëtisme, methodisme, en de diverse secten die uit het baptisme groeiden) vloeien de twee probleemstellingen samen die Webers werk nog steeds een distinctieve signatuur verlenen binnen de historisch-vergelijkende godsdienstsociologie. Vooreerst is Weber geïnteresseerd in de houding van de grote wereldreligies te

genover de werkelijkheid. Deze problematiek resulteert in de bekende onderscheidingen tussen contemplatie en actieve ascese enerzijds en innerweltlich en weltablehend ascetisme anderzijds (RS, 422-424)(1). De eerstgenoemde tegenstelling loopt volgens Weber grosso modo parallel met het verschil tussen de Oosterse en de Westerse vormen van religiositeit. Het "historisch beslissende onderscheid" tussen beide ziet Weber gelegen in het feit "dat de eerste wezenlijk in contemplatie, de laatste in ascese uitmondt" (RS, 429).

De tegenstelling tussen ausserweltliche en innerweltliche Askese scheidt binnen de Westers-christelijke traditie de virtuosoreligiositeit van de katholieke kloosterorden van de wereldse, in de dagelijkse beroepsuitoefening waargemaakte ascese van de ascetische protestanten. Of zoals Weber in zijn protestantisme-studie over de methodische levensstijl van de ascetische protestanten schrijft: "(De protestantse) ascese was niet langer een opus supererogationis maar een verrichting die van elkeen werd gevergd die van zijn zieleheil zeker wilde wezen. Dit door de godsdienst vereiste, van het 'natuurlijke' leven onderscheiden bijzondere leven van de heilige, speelde zich - wat het beslissende is - niet langer buiten de wereld en haar ordeningen af. Deze rationalisering van de levenswandel binnen de wereld met het oog op het 'jenseits' was het gevolg van de beroepsopvatting van het ascetisch protestantisme (PE,163). Dit binnenwerelds ascetisme resulteerde tevens in een diepgaande interpenetratie (T. Parsons) van de religieuze ethiek en de maatschappelijke orde (vgl. de Weber-interpretatie van Münch, 1981 en 1988). Juist deze doordringing acht Weber mede verantwoordelijk voor de doorbraak van het modern-rationele kapitalisme in het Westen.

De tweede centrale vraag in Webers godsdienstsociologische onderzoeken, die uiteraard niet los staat van de zoëven geschetste problematiek, betreft de mogelijke gevolgen van de diverse wereldreligies voor het alledaagse handelen. Meer bepaald stelde Weber belang in "de rationaliserende functie van de religieuze ethiek" voor de praktijk van alledag (Ladrière, 1986; vgl. Habermas,

1981; Kalberg, 1981; en Schluchter, 1980 en 1987). Het praktisch-morele handelen bezit volgens Weber een rationeel karakter wanneer het getuigt van systematiek of eenheid. Zo'n systematisch of rationeel handelen in functie van een ethisch ideaal vereist op zijn beurt een gerichte en vooral methodische vormgeving van het eigen leven. Methodische Lebensführung is synoniem met "een combinatie van een fysische en een psychische 'gezondheidsleer' met een even methodische regulering van alle denken en doen naar aard en inhoud, in de betekenis van de volmaakt wakkere, wilsmatige en driftvijandige beheersing van de eigen lichamelijke en psychische processen, en een systematische levensreglementering in functie van het religieuze doel" (RS,420-421).

Het historisch proces van rationalisering van het praktisch-ethische handelen startte met het judaïsme, werd gecontinueerd in het zgn. primitieve christendom, maar werd binnen het geïnstitutionaliseerde katholicisme onderbroken. Terwijl de middeleeuwse monnikenorden binnen de besloten muren van de kloosters een "virtuoos" (Weber) maar buitenwerelds ascetisme beoefenden, ontwikkelde zich daarbuiten een 'irrationeel', onmethodisch en overwegend magisch massa-katholicisme. Deze katholieke volksgodsdienstigheid werd en wordt volgens Weber gekenmerkt door een rituele gehoorzaamheid aan de kerk, heiligenverering, en een onsystematische leefwijze. Het onmethodisch gedrag van de modale katholieke gelovige hangt in Webers visie voornamelijk samen met enerzijds de idee van 'goede werken' (die zondige daden kunnen compenseren) en anderzijds de Anstaltsgnade, in het bijzonder de biecht (waarin zondige handelingen worden vergeven of kwijtgescholden) (zie vooral RS,433-447). 'Goede werken' en biecht ontslaan de gelovige van de noodzaak consequent ethisch te handelen in het alledaagse leven. Beide houden "een innerlijke ontlasting van de verlossingsbehoefte (in), verlichten voor hem dus het dragen van schuld, en besparen hem onder verder gelijke verhoudingen aanzienlijk meer de ontwikkeling van een ethisch gesystematiseerde levensmethodiek. Want de zondige weet dat hij voor alle zonden telkens weer

door een religieus 'gelijkheidshandelen' absolutie kan verkrijgen. En vooral blijven de zonden afzonderlijke handelingen welke andere afzonderlijke handelingen als compensatie of boete kunnen worden geopponeerd. Niet de gehele, door ascese of contemplatie of door gedurig waakzame zelfcontrole en het bewaren van de deugdzaamheid steeds opnieuw vast te stellen habitus van de persoonlijkheid wordt gewaardeerd, maar het concrete particuliere handelen" (RS,436).

De verschillende vormen van ascetisch protestantisme braken radicaal met de semi-magische Anstaltsgnade van de katholieke kerk. Hoewel de concrete heilsconcepties en -middelen binnen de diverse vormen van ascetisch protestantisme uiteen lopen - de bekendste is uiteraard de calvinistische predestinatieleer - wijzen ze allen de Sakramentsgnade af. Binnen het ascetisch protestantisme is de 'certitudo salutis' alleen middels persoonlijk handelen te verkrijgen: wie zekerheid over het eigen zieleheil wil verwerven, dient consequent ethisch te leven. Deze "psychologische premie" zet de individuele gelovige tot een methodische zelfbeheersing aan. Het streven naar 'nooit zondigen' resulteert aldus in een strikt-ascetische levensstijl met het oog op heilszekerheid.

Binnen de eerstgenoemde vraagstelling in Webers godsdienstsociologische onderzoekingen verschijnt het ascetisch protestantisme als de meest 'werkzame' religieuze ethiek. De protestantse ethiek slaagde er volgens Weber in de wereld daadwerkelijk te doordringen of - Parsoniaans gesproken - te interpenetreren, en hem aldus effectief te hervormen. In het licht van de tweede problematiek - de rationalisering van het praktisch-ethisch handelen - vormt datzelfde ascetisch protestantisme het eindpunt van een lange historische ontwikkeling. "Het grote godsdiensthistorische proces van onttovering van de wereld, dat met de oud-joodse profetie inzette en te samen met het Griekse wetenschappelijke denken alle magische middelen voor het zoeken naar heil als bijgeloof en vergrijp verwierp, vond hier zijn afsluiting" (PE,95).

3. Het katholicisme in de moderne maatschappij: christianisering als reactie op secularisering.

Het door Weber bestudeerde ascetisch protestantisme radicaliseerde de door Luther geïntroduceerde Reformatie door elke vorm van institutionele bemiddeling tussen de gelovige en God uit te bannen. Volgens de Franse historicus Jean Delumeau greep er tijdens de 16de eeuw nog een tweede reformatie plaats, en wel binnen de katholieke kerk (zie Delumeau, 1975, 1981 en 1985). Deze 'tweede (katholieke) reformatie' was in wezen een reactie op de 'eerste (Lutheraanse) reformatie': door de 'moederkerk' te hervormen, poogde de kerkelijke leiding het protestantisme de pas af te snijden. In uitvoering van de besluiten van het Concilie van Trente (1545-1563) werden vooreerst binnen de katholieke kerk een aantal intern-organisatorische veranderingen doorgevoerd, o.m. een sterkere gezagscentralisatie, een strakkere controle op bisschoppen en priesters, een grotere eenmaking van de pastoraal en de theologie (o.m. via de catechismus), en een degelijker priester-opleiding (via een hervorming van de seminaries). Tijdens de 17de en de 18de eeuw resulteerden deze maatregelen in een diepgaande christianisering van de West-Europese bevolking: de 'hervormde' katholieke clerus poogde het volk te accultureren binnen het officiële geloof (vgl. Van Deursen, 1986 en Frijhoff, 1986). Dit vroegmoderne kersteningsoffensief was een combinatie van enerzijds repressie of kerkelijke integratie van volkse geloofspraktijken (heiligenverering, processies,...), en anderzijds van opvoeding of socialisering binnen het officiële, voorgeschreven geloof (via volksmissies, een strakkere controle op de biecht- en de mispraktijk, catechese, e.d. Middels "een pedagogie van de angst" (Delumeau), waarin de noties van (erf)zonde, hel en verdoemenis een centrale rol speelden, trachtte de katholieke clerus de gelovigen te 'culpabiliseren', en aldus tot een minder ritualistisch geloof en een meer systematische ethische gedragswijze aan te zetten (zie Delumeau, 1983). Hoewel het succes van deze 'tweede hervorming' niet overschat mag worden (zie inter alia Wirth, 1984 en Frijhoff,

1986), verplicht ze toch tot een zekere nuancering van Webers sociologie van het katholicisme. De binnen de katholieke kerk geïstitutionaliseerde Sakramentsgnade, in het bijzonder de biecht, mag dan wel elke poging tot een meer methodische levensstijl ondergraven, zulks doet niets af aan het feit dat in het kielzog van het Concilie van Trente de katholieke clerus er althans met wisselend succes naar gestreefd heeft een meer methodische levenswandel aan de gelovige leken op te leggen. De ideaaltypische tweedeling tussen een elitaire "virtuoso religiositeit" en een onmethodisch massakatholicisme ontnam Weber blijkbaar het zicht op deze vroegmoderne pogingen van de katholieke kerk om de kloof tussen elite- en massa-geloof te overbruggen.

In het moderne tijdvak, symbolisch geopend door de Franse Revolutie, zag de kerk zich genoodzaakt haar kersteningspolitiek met een herkersteningsoffensief aan te vullen. Met de laïcisering van de samenleving veranderde het katholicisme immers van een overkoepelend 'hemels baldakijn' (P. Berger) in een particulier subsysteem naast vele andere sociale subsystemen, zoals de economie, de politiek, het onderwijs en het gezin. Door het proces van functionele differentiatie (vgl. Dobbe-laere, 1981:15-30 en Luhmann, 1977) verloor de kerk haar door de staat gewaarborgd cultureel-symbolisch monopolie. Ze moest voortaan met eigen kerkelijke middelen het hoofd trachten te bieden aan het succes van alternatieve zingevingssystemen als bij voorbeeld het liberalisme, het socialisme, en het positivisme. De katholieke kerk bewoog zich na de scheiding tussen kerk en staat op "een vrije markt van symbolische goederen en dus ook van werkelijkheidslegitimeringen. Het (stond) iedere burger vrij zijn mening hierover ten beste te geven en te tracht(t)en die aan de man te brengen (vrijheid van productie) en anderzijds, als klant, die overtuiging aan te hangen die het best aan zijn verwachtingen vol(deed) (vrijheid van consumptie)" (Art, 1986:116; vgl. Art, 1982). Deze situatie van vrije symbolische concurrentie beantwoordde de kerkelijke elite met een defensieve, sterk anti-modernistische strategie van strakkere leden-

binding en - daarmee samenhangend - een alsmar toene-
mende organisatorische omkadering van het massa-katholi-
cisme. Het paradoxale resultaat was 'secularisering plus
christianisering': "katholicisme en maatschappij vallen
niet meer samen (= secularisatie), terwijl de impact van
de kerk op haar gelovigen toch vergroot (= christiani-
sering)" (De Maeyer en Hellemans, 1988:181). Enerzijds
werden tijdens de 19de eeuw de beproefde recepten van de
zgn. tweede hervorming met hernieuwde kracht ingezet:
stijgende centralisatie, strakkere controle op de lokale
clerus, acculturatie van het populaire katholicisme
(processies, bedevaarten, relieken-verering,...), volks-
missies, aanmoediging van devotionele broederschap-
pen,... (zie De Maeyer en Hellemans, 1988:181-187 en
Art, 1986:105-114). Anderzijds ontwikkelde zich vanaf
het midden van de 19de eeuw onder stimulans van de zgn.
ultramontanen in verschillende landen een 'organisatie-
katholicisme', gericht op de afscherming van de katho-
lieke gelovigen van de moderne gelaïciseerde wereld
(voor België, zie Lamberts, 1984). Geëngageerde ultra-
montaanse leken startten katholieke volksscholen, patro-
naten, werkmanskringen, en volksbibliotheken op. Toen
naar het einde van de 19de eeuw het socialisme steeds
sterker zijn invloed deed gelden en 'de sociale kwestie'
onuitwijkbaar werd, zetten diezelfde leken - vaak 'pro-
fessionals' en intellectuelen (advocaten, leraren,...) -
samen met de lagere clerus allerhande sociale orga-
nisaties op: vakbonden, werkbeurzen, ziekenfondsen, ver-
bruikerscoöperaties, huur- en woningverenigingen, ont-
spannings- en gezelligheidskringen, enz. Deze gestadige
uitbreiding van het actie-terrein van het organisatie-
katholicisme leidde in meerdere landen - o.m. in België,
Zwitserland, Oostenrijk en Nederland - tot het ontstaan
van zgn. katholieke zuilen, of onderling geïntegreerde
netwerken van organisaties en diensten die op meerdere
maatschappelijke terreinen (politiek, onderwijs, opvoe-
ding, vrijetijdsbesteding, gezondheidszorg,...) werkzaam
zijn en aldus 'de katholieke identiteit' trachtten
veilig te stellen en te bewaren (zie inter alia Dobbe-
laere, 1982 en 1988:84-100; Stuurman, 1983; Billiet,
1983 en 1987; de historisch-vergelijkende studies van

Hellemans, 1988 en Righart, 1986; en de opstellenbundel geredigeerd door Billiet, 1988). Binnen de opvoedende of socio-culturele takken van de katholieke zuilen werd de christianiseringspolitiek - in de zin van geloofsverdieping en acculturatie van de gelovigen - onverminderd verder gezet. Tegelijk fungeerden ze als organisatorische ankerpunten voor het streven naar re-christianisering van de moderne gelaïciseerde samenleving - een objectief dat treffend wordt samengevat door de bekende uitdrukking "Omnia instaurare in Christo".

De dubbele doelstelling van kerstening en herkerstening stond ook voorop in de onder het pontificaat van Pius XI (1918-1939) opgestarte Katholieke Actie-beweging. Oorspronkelijk bedoeld als een verdediging van de bestaande katholieke organisaties tegen de alomvattende maatschappelijke pretenties van het Italiaanse fascisme, kende de Katholieke Actie-formule van "de deelname van de leken in het hiërarchisch apostolaat van de kerk" al snel veel bijval buiten Italië (voor België, zie de uitstekende studies van Gerard, 1983, 1985 en 1986; vgl. Vos, 1985 en De Maeyer en Hellemans, 1988:191-198; voor Frankrijk, zie Debs, 1982 en de globale syntheses van De Vaucelles, 1974 en Hervieu-Léger, 1987:307-322). Er bestond géén directe continuïteit tussen de verzuilingsstrategie en de strikt-kerkelijke Katholieke Actie-beweging. Beide verwezen naar hetzelfde dubbele objectief van christianisering en re-christianisering, gebruikten daarvoor hetzelfde, bij uitstek moderne middel van de goed werkende massa-organisatie, doch verschilden op een aantal belangrijke punten van elkaar. Onder meer in België leidden deze verschillen tot conflicten tussen de katholieke zuilelites, in het bijzonder de leiders van de katholieke arbeidersbeweging, en de voortrekkers van de Katholieke Actie. Gerard (1985:251) vat de voornaamste verschilpunten, die even zovele geschilpunten vormden, als volgt samen:

- 1) "De Katholieke Actie nieuwe stijl stond onder de rechtstreekse activiteit van de bisschoppen, terwijl de (verzuilde - RL) standsorganisaties autonome bewe-

gingen waren, waarin de priester werd aanvaard als geestelijke raadgever (de zgn. proost - RL).

- 2) De Katholieke Actie nieuwe stijl beperkte zich tot de religieuze sfeer, terwijl de standsorganisaties de religieuze, en breder de educatieve werking als bekroning zagen van hun sociaal-economische en politieke activiteit.
- 3) De Katholieke Actie nieuwe stijl werd opgevat als unitair, hier primeerde de spirituele communiteit; de standsorganisaties daarentegen, waren sinds de Eerste Wereldoorlog echte klassenorganisaties".

Kortom, in vergelijking met de verzuilingsstrategie bezat de Katholieke Actie-beweging een beperktere reikwijdte: het oogmerk van een algemeen-organisatorische 'inkapseling' van het massa-katholicisme werd ingeruild voor een louter kerkelijke strategie van zgn. lekenapostolaat. Niet de omkadering van de massa, maar de vorming van een lekenelite van overtuigde en militante "soldaten van Christus-Koning" was het primaire objectief van de Katholieke Actie.

4. De Katholieke Actie in Vlaanderen en België: het onderzoeksveld in kaart gebracht.

De Katholieke Actie ontplooidde in België vanaf de tweede helft van de jaren twintig een brede waaier van initiatieven, vooral onder de jeugd (zie Hoyois, 1960; Gerard, 1985; en Vos, 1984). Enerzijds leidde de Katholieke Actie-idee van het lekenapostolaat tot de oprichting van nieuwe verenigingen, anderzijds werden reeds bestaande zuilorganisaties tot zgn. rechtstreekse of onrechtstreekse Katholieke Actie-organisaties omgevormd. Het laatste gebeurde o.m. met de hierna besproken socio-culturele organisaties van het Algemeen Christelijk Werkersverbond (A.C.W.), de in 1921 opgerichte koepelorganisatie van de katholieke arbeidersbeweging (zie Gerard, 1981). Omwille van de zoëven vermelde tegenstellingen inzake organisatie en doelstellingen tussen de verzuilde standsorganisaties en de Katholieke Actie-beweging, ver-

liep deze omvorming verre van probleemloos. Toen de leidende figuren van de Belgische Katholieke Actie, kannunik A. Brohéé en priester (later Mgr.) L. Picard de door priester (later Mgr.) Cardijn begonnen Kajot(s)tersbeweging (Katholieke Arbeidersjeugd - K.A.J en Vrouwelijke Katholieke Arbeidersjeugd - V.K.A.J) bij de Katholieke Actie-beweging wilden inlijven, stuitte dit op veel verzet van de A.C.W-leiding (zie Gerard, 1983; 1983:249-252; 1986). Het bereikte compromis voorzag enerzijds in een erkenning van het standsprincipe door de voortrekkers van de Katholieke Actie en anderzijds in de ondergeschikking van de jeugdorganisaties van het A.C.W aan de kerkelijke hiërarchie en de globale doelstellingen van de Katholieke Actie. Concreet hield dit een soort van dubbele loyaliteit van de Kajot(s)tersbeweging in. K.A.J en V.K.A.J bleven als arbeidersorganisaties ingevoegd in de bestaande A.C.W-structuur, doch mochten enkel aan apostolaatswerk en niet aan 'politiek' doen; in hun hoedanigheid van kerkelijke Katholieke Actie-organisaties sloten ze dan weer aan bij het Jeugdverbond voor Katholieke Actie (J.V.K.A.), de in 1928 opgerichte Vlaamse tegenhanger van de Association Catholique de la Jeunesse Belge (A.C.J.B - 1921). Terwijl de socio-culturele jeugdorganisaties van het A.C.W als zgn. rechtstreekse Katholieke Actie-organisaties onder de directe leiding van de kerk en de Katholieke Actie kwamen te staan, kregen hun volwassen tegenhangers het statuut van zgn. onrechtstreekse Katholieke Actie-organisaties. De Katholieke Arbeidersvrouwen (K.A.V.) en de pas in 1945 officieel opgestarte maar feitelijk reeds eerder werkzame Katholieke Werkliedenbond (K.W.B.) werden belast met de taken van de Katholieke Actie onder de volwassen arbeiders en hun echtgenotes, zonder evenwel het juridisch statuut van Katholieke Actie-organisatie te verwerven. Ze "ontsnapte(n) aldus aan de rechtstreekse zeggenschap van de Katholieke Actie-leiding, maar moest(en) zich anderzijds houden aan de grenzen die de kerkelijke overheid aan de Katholieke Actie-beweging had gesteld: apostolaatswerking, los van enige politieke activiteit" (Gerard, 1983:131).

Binnen de socio-culturele jeugd- en volwassenenorganisaties van het A.C.W was het Katholieke Actie-discours tot omstreeks het einde van de jaren vijftig toonaangevend (vgl. Schokkaert, 1987:183-208; De Maeyer en Hellemans, 1988:191-199; en Laermans, 1988 en 1990). Ook Mgr. Brijs, de algemene proost van het A.C.W tijdens de jaren vijftig, betoonde zich in diverse publikaties een overtuigd voorstander van de gedachte van het 'hiërarchisch lekenapostolaat'; hierdoor vond binnen het A.C.W het ideeëngoed van de Katholieke Actie tevens een zekere ingang buiten de socio-culturele takken (vgl. Osaer, 1985:45-48 en de exemplarische analyse van een aantal na-oorlogse A.C.W-documenten in Billiet en Laermans, 1987). In het kader van een breder onderzoek naar de relatie tussen de katholieke zuil en de naoorlogse samenleving in Vlaanderen, werd gepoogd het discours van de Katholieke Actie binnen het A.C.W nader te omschrijven en vervolgens te confronteren met de inzichten van Max Weber omtrent het ascetisch protestantisme en de daarbinnen gangbare methodische Lebensführung (2). Daartoe werden voor de periode 1945-1960 de volgende documenten doorgenomen (3):

- de programma-verklaringen en zgn. zedelijke verslagen van de A.C.W-congressen;
- de beschikbare teksten van de lessen en de voordrachten op de nationale studieweekends of kaderdagen van K.W.B, (V.)K.A.J en A.C.W (de zgn. Vlaamse Sociale Weken);
- alle nummers van het tweemaandelijks verschijnende Proostenblad, bestemd voor de plaatselijke proosten van K.A.J en V.K.A.J;
- alle nummers van de maandelijkse kaderbladen van K.A.J. (K.A.J.-Leiding), V.K.A.J (Bestuursblad), K.A.V (Helpende Handen) en K.W.B (K.W.B-Leiding).

Uiteraard vormen de laatst vermelde documenten de voornaamste bron; ze geven immers niet enkel informatie over de algemene doelstellingen van de Katholieke Actie, maar tonen hoe maand na maand het gedachtengoed van de

Katholieke Actie werd verspreid onder de kernleden van de socio-culturele organisaties van het A.C.W (binnen de K.A.V en de K.W.B tijdens de beschreven periode wijkmeesteressen resp. wijkmeesters genoemd). Om de historische en organisatorische veralgemeenbaarheid van de hierna gepresenteerde conclusies betreffende het Katholieke Actie-discours te onderzoeken, werden een aantal bijkomende deelstudies uitgevoerd. Vooreerst werden twee willekeurig gekozen jaargangen (1930 en 1936) van de kaderbladen van K.A.J en V.K.A.J doorgenomen. Daaruit bleek een haast volstrekte continuïteit van het vooroorlogse met het naoorlogse discours. Deze continuïteit wordt trouwens bevestigd door een aantal historische studies, voornamelijk eindverhandelingen, over de (voorlopers van de) onderzochte A.C.W-organisaties (voor K.A.J en V.K.A.J: Bruggen, 1983; Pluymers en Vints, 1983; en Willems, 1987; voor K.A.V: Van Reusel, 1980; voor C.V.O-K.W.B: Van Haverbeke, 1980; Lenaerts, 1980; Mampuy, 1981; en Gerard, 1981 en 1983).

In de tweede plaats werden de besluiten geconfronteerd met

- (i) een aantal bestaande studies over andere Belgische Katholieke Actie-bewegingen als *Chiro* (zie de opstellenbundel geredigeerd door De Vroede en Hermans, 1985), de Katholieke Film Actie (Wauters, 1980; en Penne, 1987) en de A.C.J.B (Pion, 1984);
- (ii) een aantal meer algemene onderzoeken betreffende de werking van de Katholieke Actie en het katholieke België c.q. Vlaanderen tijdens het interbellum (Gaus, 1979; Vos, 1985; Schokkaert, 1987:183-208; De Maeyer en Hellemans, 1988:191-199; Dhaene, 1986; en Huens, 1983);
- (iii) het internationale handboek van L. Civardi (1936) over het lekenapostolaat en de officiële teksten over de Katholieke Actie verzameld door Guerry (1976).

De vergelijking van deze studies en bronnen met de tot uitgangspunt genomen documenten van A.C.W, (V.)K.A.J,

K.A.V en K.W.B leert dat de hieruit getrokken conclusies betreffende het Katholieke Actie-discours zowel in de tijd (de vooroorlogse periode) als in 'de sociale ruimte' (andere Katholieke Actie-organisaties) veralgemeenbaar zijn. Dit is niet zo verwonderlijk daar de Katholieke Actie-beweging een strak geleide, sterk ge-centraliseerde kerkelijke organisatie was, die zich primair oriënteerde op 'Rome', d.w.z. op een aantal pause-lijke richtlijnen en encyclieken. Tevens bevestigde deze vergelijking grosso modo de volgende tendenzen:

- (i) het Katholieke Actie-discours is meer uitgesproken in de jongeren- dan in de volwassenenorganisaties. Wat de onderzochte A.C.W-organisaties betreft hangt dit verschil uiteraard samen met het onderscheid tussen zgn. rechtstreeks (K.A.J en V.K.A.J) en onrechtstreeks apostolaat (K.W.B-K.A.V). Het houdt echter eveneens verband met het belang dat binnen de Katholieke Actie-beweging in het algemeen aan jeugd- en jongerenorganisaties werd toegekend. Terwijl volwassenen reeds een zekere stabiele habitus hadden verworven, was het mogelijk jongeren nog in toto te socialiseren binnen de idealen van de Katholieke Actie. Anders dan volwassenen moesten jeugdigen niet tot lekenapostelen worden omgevormd, maar konden ze meteen tot "strijders voor Kristus-Koning" gevormd worden.
- (ii) De leidende gedachten van de Katholieke Actie - apostolaat, herkerstening van de massa en de moderne samenleving - worden sterker benadrukt binnen de mannelijke dan binnen de vrouwelijke takken. Deze algemene tendens is gemakkelijk verklaarbaar vanuit de door de kerkelijke sociale leer medegelegitimeerde traditionele rollenverdeling tussen mannen en vrouwen. De zgn. natuurlijke roeping van de vrouw lag binnen de besloten privé- of gezins-sfeer: het moederschap en "het bezielen van de familiegemeenschap" (dixit Helpende Handen in een in 1951 gepubliceerde artikelenreeks over de vrouw). Vanwege de hen door God gegeven opdracht kwamen meisjes en vooral volwassen vrouwen dan ook minder

in aanraking met de moderne gelaïciseerde buitenwereld. Jongens en mannelijke volwassenen behoeften integendeel méér vorming en opvoeding daar zij als kostwinners - en deels ook in hun vrije tijd - vaker in de publieke of de openbare sfeer vertoefden. Ze kwamen aldus niet alleen veelvuldig in contact met zgn. andersdenkenden, maar ook met "de verkeerde denkbeelden" verspreid door de media. Binnen de bestudeerde A.C.W-organisaties gaat de uitgesproken Katholieke Actie-toon van de K.W.B tijdens de jaren vijftig overigens ook terug op het feit dat deze organisatie niet alleen uitdrukkelijk was bedoeld voor maar ook daadwerkelijk werd geanimeerd door ex-K.A.J-leden tijdens de onmiddellijke naoorlogse periode (vgl. Lenaerts, 1980; Mampuis, 1983; en Gerard, 1981, 1983).

De geschetste tendenzen maken dat van de onderzochte organisaties de K.A.J zich het sterkst als Katholieke Actie-organisatie profileerde; de K.A.V-publicatie Helpende Handen bevat daarentegen relatief weinig sporen van het geijkte Katholieke Actie-discours. Tevens verklaren ze waarom het Katholieke Actie-gedachtengoed reeds op het einde van de jaren vijftig werd gerelativeerd binnen K.W.B en K.A.V en in dezelfde periode toonaangevend bleef binnen V.K.A.J en vooral K.A.J.

5. Het discours van de Katholieke Actie (I): "Het moderne apostolaat vergt strijd".

Het Katholieke Actie-discours behoort tot het type van catholicisme dat E. Poulat ooit treffend heeft omschreven als catholicisme intransigeant. Dit vertoog wil de werkelijkheid niet enkel interpreteren maar ook daadwerkelijk hervormen. Het is tegelijk "een wapen en een oproep tot bewapening, tot militantisme, tot strijd (...) tegen een alomane wijze en veelvormige vijand. Het is dit discours eigen te schematiseren, te overdrijven, grote en ongenueanceerde penseeltrekken te gebruiken. Het viseert een massa-publiek en haar omkadering, maar het

raakt alle thema's en alle domeinen aan" (Poulat, 1977:33).

Een nadere analyse van de geconsulteerde A.C.W-bronnen en de officiële kerkelijke documenten, leert dat het Katholieke Actie-discours georganiseerd is rond een lange reeks van structurele opposities of tegenstellingen tussen semantische basiscategorieën of zgn. semen (Greimas, 1966; vgl. de socio-semantische benadering van Remy, Voyé en Servais, 1980:51-122). De meest frequente paren worden hieronder schematisch samengevat:

moderne wereld	<u>versus</u>	middeleeuwen
massa		persoon/gezin/volk
materialisme		spiritualiteit
hedonisme		onthechting, ascese
drift		zelfcontrole
lichaam		geest/ziel
egoïsme, hebzucht		onbaatzuchtigheid
onzedelijkheid		zedelijkheid
'verwilderings'		beschaving
luiheid		vlijt
zinnelijkheid		zelfbeheersing
tijdelijke		eeuwige
uiterlijke		innerlijke

Deze - onvolledige - lijst van semantische tegenstellingen berust op twee basisopposities welke het christelijk geloof als zodanig kenmerken, maar die binnen het Katholieke Actie-discours worden geactualiseerd. De eerste fundamentele tegenstelling situeert zich op cognitief-epistemologisch vlak, de tweede betreft de ethisch-morele sfeer.

- (i) De cognitief-epistemologische tegenstelling tussen onwaarheid en waarheid. De hierboven in de linkerkolom opgesomde categorieën getuigen van een "verkeerde", "onjuiste" of "onware" levenswijze en maatschappelijke ordening: ze beantwoorden niet aan de waarheid zoals geopenbaard in de Bijbel en verder geëxpliciteerd door de katholieke kerk (de

rechterkolom). Het kerninzicht van deze geloofs-waarheid luidt dat elke mens als persoon "de drager is van een aardse en eeuwige bestemming" (15e A.C.W-congres, 1949). Of zoals de programma-verkla-ring Oriëntering van het 16e A.C.W-congres uit 1952 stelt:

"Grondslag van het christelijk personalisme is de overtuiging dat de menselijke persoon, onder de ge-schapen wezens, een absolute waarde heeft, met an-dere woorden zijn eigen doel heeft. Niets op deze wereld mag de mens belemmeren in zijn opgang naar dit doel, dat de opgang is van het schepsel naar zijn Schepper" (p. 19). De in de rechterkolom ge-noemde basiscategorieën betreffen dus houdingen en kenmerken die 'het leven in waarheid' typeren en beantwoorden aan "de eeuwige roeping" van elke mens.

- (ii) De ethisch-morele tegenstelling tussen (erf)zonde en zuiverheid of kuisheid. Alle in de linkerkolom opgesomde kenmerken van mens en samenleving vloeien in laatste instantie voort uit het gegeven van de erfzonde, alle in de rechterkolom genoemde catego-rieën zijn het resultaat van het menselijk streven de erfzondelijke neigingen te overwinnen. "Door de Erfzonde (...) staat ieder van ons bloot aan de greep van het kwaad. Wie van ons heeft niet af te rekenen met verborgen neigingen, al waren het alleen maar de driften, die verborgen krachten al-tijd bereid los te breken en die zich noemen luiheid, hebzucht, zinnelijkheid, enz.", aldus K.W.B-Leiding (september 1954, p. 10). Of zoals het K.A.V-tijdschrift Helpende Handen (oktober 1947, p. 2) schrijft: elke vrouw dient op haar hoede te zijn voor "de vijanden van binnen: de luiheid der vrouw, de praalzucht, het egoïsme en het genot, de uithui-zigheid".

De tegenstellingen waarheid vs. onwaarheid resp. zuiverheid vs. zonde staan binnen het christelijk geloof, en dus a fortiori binnen het Katholieke Actie-discours, in

een hiërarchische verhouding: waarheid en zuiverheid primeren op onwaarheid en zonde daar de mens door God is voorbestemd tot een leven in waarheid en reinheid. In haar actualisering van deze basisopposities benadrukt het Katholieke Actie-discours vooral de aan de moderne samenleving eigen verhouding tussen de basistermen; daarbij wordt ook voortdurend gewezen op de specifieke modern-maatschappelijke factoren die tot deze verhouding bijdragen. Binnen de moderne wereld en samenleving is in de visie van de Katholieke Actie ten gevolge van secularisatie, industrialisering en vooral de moderne vormen van ontspanning (dans, film,...) en massacommunicatie (de zgn. grootmachten) 'de juiste hiërarchische verhouding' binnen de twee basisopposities omgekeerd: onwaarheid en een zondige leefwijze domineren tendentieel de moderne samenleving, vooral binnen de arbeidersklasse. De moderne leefwereld is door de toenemende invloed van film, publiciteit, e.d. meer en meer veranderd in een on-christelijk milieu. Deze anti-modernistische diagnose wordt binnen het discours van de Katholieke Actie steeds gecompliceerd door de voor de beweging kenmerkende oproep tot 'strijd' en 'verovering'. Heel het Katholieke Actie-discours berust naast de genoemde (gereactualiseerde) opposities van het christelijk geloof op een militaristische basismetaphoor: "Het moderne apostolaat vergt strijd" (V.K.A.J.-Bestuursblad, januari 1948, p. 8). In de moderne gelaïciseerde wereld is (leken)apostolaat niet slechts synoniem met geloofsverkondiging en -getuigenis, maar vooral ook met een actief "verweer", met actieve "strijd" tegen "de zondige wereld" en voor de gedurige "verovering" van de massa. Twee lange maar hoegenaamd niet uitzonderlijke citaten die hieronder nog verder worden toegelicht en becommentarieerd, mogen het militaristisch taalgebruik van de Katholieke Actie enigszins illustreren:

"De wereld is een slagveld, twee kampen staan tegenover elkaar en strijden zonder genade om de heerschappij. De frontlijn loopt over heel de wereld: goede mensen en slechte mensen leven in alle landen, staan ieder in hun kamp tegenover elkaar. Die frontlijn loopt dwars door

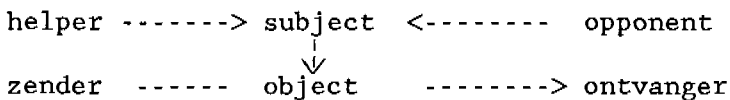
elke mensenziel: de geest en het beste in u, staan vechtensgereed en strijden in uw eigen ziel om de overmacht, zonder kans op verzoening; die strijd wordt onverbiddekelijk uitgevochten tot het bittere eind! Dat is de ononderbroken wereldoorlog waarin iedereen betrokken is, waaraan niemand ontkomen kan. Die strijd wordt ons opgedrongen van zodra wij bewust beginnen te leven, totdat wij het bewustzijn verliezen in de dood. Wie zal dan overwinnaar zijn in u, het goed of het kwaad? De geest of het beest? Die uitslag beslist over uw eeuwigheid" (K.A.J.-Leidingsblad, juli 1947, p. 22).

"(Wij) allen hebben nog de strijd te strijden, elk binnen zich zelf en voor zich zelf, tegen al het kwade dat in en om ons roert en ons soms misleiden en bekoren wil. Doch wij hebben allen ook een strijd te strijden naar buiten: de strijd om al de trouwe gedoopten tegen al de kwade machten die rondom ons de eeuwige waarheid, de zedelijke volmaaktheid, de enig ware levensbeschouwing onder de mensen willen ondermijnen en afbreken. Die kwade machten, dat zijn: de dwalingen en de leugens, de slogans en de machtspreuken, de slechte bladen en organisaties, de slechte milieus en vermaakgelegenheden, de slechte kameraden en huizen, die elk op hun manier onze broeders komen misleiden en de kop verdraaien, en hen geestelijk leegplunderen. Daartegen gaat de strijd van ons allen (...) Wie de goede strijd niet meestrijdt en het kwaad laat betijen, begrijpt niet goed wat het is christen te zijn en tot de Kerk te behoren. Hij doet zijn plicht niet. Geen deserteurs in deze strijd, geen dienstweigeraars! Wijkmeesters, uw K.W.B is een strijdbataljon uit die strijdende Kerk, staat fier in de rang en staat moedig in de strijd. Wij K.W.B'ers zijn een stuk van de strijdende Kerk en elk van ons is, miles X, een soldaat van Christus" (K.W.B-Leiding, maart-april 1946, p. 16).

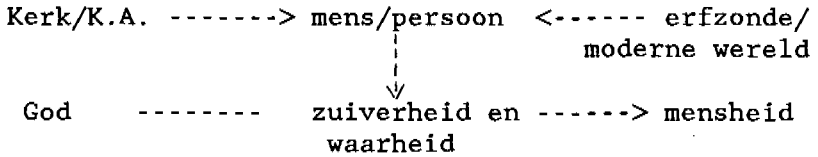
In de strijd pro waarheid en zuiverheid en contra "de moderne zondige wereld" zien de diverse Katholieke Actie-organisaties zich als even zovele "legerscharen" van "soldaten van God" die de samenleving dienen te herkerstenen. Binnen het Katholieke Actie-discours wordt dit

zelfbeeld gethematiseerd onder de noemer kern/elite versus massa. De elite heeft een tweevoudige opdracht. Vooreerst dient ze "de massa" (werkmakkers, burens, vrienden,...) te veroveren of te bekeren en de strijd aan te binden tegen al wat zondig is - concreet: ingaan tegen "vuilpraterij" op het werk, protesteren bij bioscoopuitbaters tegen "slechte films", klacht indienen bij de politie tegen café- en dancingshouders die de wetten op de bescherming van minderjarigen overtreden, enz. Daarnaast moeten de kernleden binnen hun eigen organisaties de gewone leden aanzetten tot een intensievere geloofsbeleving, een consequente christelijke levensstijl (zie verder), en een meer regelmatige deelname aan misvieringen e.a. kerkelijke praktijken (biecht, Paas- en Kerstfeest,...).

Bij wijze van besluit van deze paragraaf, vat ik het discours van de Katholieke Actie kort samen aan de hand van het door A.J. Greimas uitgetekende actantiële model (Greimas, 1966:174-181). Greimas ontwierp zijn basischema met het oog op een structurele analyse van mythen, sprookjes, en ander narratief materiaal. Het actantiële model stoelt op drie eenvoudige opposities: zender vs. ontvanger, helper vs. opponent, en subject vs. object. De relaties tussen deze drie binaire paren omschrijft Greimas als volgt: het subject verlangt naar het object, dat op zijn beurt onderwerp van communicatie is tussen zender en ontvanger; de helper ondersteunt het subject in de realisering van zijn verlangen, de opponent staat deze verwerkelijking daarentegen in de weg. Schematisch:



Het discours van de Katholieke Actie (K.A.) vertoont een verhaalstructuur die nauw aansluit bij de basisrelaties uit Greimas' actantiële model:



Overeenkomstig deze voorstelling kan het Katholieke Actie-discours gelezen worden als een verhaal betreffende de menselijke persoon (= narratief subject), die als Gods evenbeeld van nature uit naar zuiverheid en waarheid (= object) verlangt. Binnen dit verhaal fungeert God als 'zender' van een boodschap (= object), bestemd voor de hele mensheid (= ontvanger). Overeenkomstig het Katholieke Actie-discours wordt de mens in zijn streven naar zuiverheid en waarheid bijgestaan door de Kerk, in het bijzonder de Katholieke Actie, maar tegengewerkt door de erfzonde en "de moderne zondige wereld". De concrete tijdsdiagnose van de Katholieke Actie-beweging luidt dat binnen de contemporaine cultuur 'de opponent' ("het kwaad") het natuurlijke verlangen van de menselijke persoon dreigt te smoren. Om het getij te keren is een meer offensieve en strijdvaardige houding van 'de helper' noodzakelijk - wat juist het globale oogmerk van de Katholieke Actie is.

6. Het discours van de Katholieke Actie (II): "De strijd om de zuiverheid".

De hoger geciteerde teksten uit K.A.J-Leiding en K.W.B-Leiding maken duidelijk dat elk kernlid niet alleen in en met de gelaiciseerde samenleving maar ook met zichzelf dient te strijden - met "de erfzondelijke neigingen" van zijn eigen lichaam en met "de bekeringen" en "de verleidingen" die van "de moderne wereld" uitgaan. Hij moet daarom behalve de massa ook voortdurend zichzelf "veroveren" en "overwinnen". "Zedelijk leven veronderstelt strijd en inspanning. Er zitten in elk van ons als het ware twee mensen, een goede en een slechte, een stuk heiden en een stuk christen. De ene bovenhalen en de andere er onder houden, dat is onze roeping", al-

dus K.W.B.-Leiding (februari 1951, p. 10). Behalve de samenleving wordt dus ook de eigen persoonlijkheid binnen het discours van de Katholieke Actie 'gemilitariseerd'. Het zelf verandert aldus in een kampplaats, ja in een slagveld waarop "de goede" en "de slechte mens", lichaam en ziel in een nooit eindigend gevecht zijn verwickeld. Deze actieve 'zelfstrijd' betreft niet enkel de menselijke neiging tot zondigheid, maar ook 'de wil tot waarheid'. Onophoudelijk worden de Katholieke Actie-militanten opgeroepen tot vorming en studie, om zich aldus de Goddelijke waarheid (opnieuw) eigen te maken. De waarheid is volgens het discours van de Katholieke Actie namelijk geen definitief bezit, "maar de vrucht van een voortdurende inspanning, oefening en verovering (...). Ieder van ons moet daarom bezielde zijn met de wil de volledige waarheid te veroveren (...) (en moet zich) voortdurend afvragen wat waar is, wat vals is, wat mag en wat verkeerd is" (V.K.A.J.-Bestuursblad, juni 1947, p. 8). Zowel "de strijd om de zuiverheid" als "de strijd om de waarheid" zijn bij wijze van spreken eindeloos. Omwille van de erfzonde is immers elke definitieve overwinning van "het kwaad" op aarde onmogelijk: men kan "het kwaad" in de mens wel terugdrijven maar nooit voor eens en altijd verslaan. Elke mens blijft door de oorspronkelijke zondeval steeds een 'zwak' wezen, geneigd tot onzedelijke handelingen. "Men verliest gemakkelijk zijn zelfbeheersing en geeft zich gauw aan zonde over", aldus K.A.J.-Leiding (juli 1953, p. 12). Daarom zullen "alle jonge arbeiders, zelfs zij die tot nu toe leefden volgens de christelijke opvatting, zich moeten verweren tegen de drang van de driften die steeds opnieuw met minder of meerdere heftigheid de mens belagen" (K.A.J.-Leiding, maart-april 1949, p. 16). De kernleden dienen permanent op hun hoede te zijn voor de mogelijkheid van zonde en zelfs voor de 'verleiding' tot zondigheid überhaupt. De noodzaak van deze voortdurende waakzaamheid wordt nog vergroot door het onzedig karakter van de moderne gelaïciseerde wereld, in het bijzonder van de vrijetijdsbesteding. De besproken publikaties staan bol van waarschuwingen voor "de moderne dans" (jazz en, later, rock'n'roll), "slechte films", "onzedige boek-

skes", enz. Deze en andere, als zondig beschouwde ontspanningsvormen, moeten kernleden volstrekt mijden. Vaak kunnen ze echter niet ontsnappen aan de aanwezigheid in de publieke sfeer van zgn. onzedige reclames, filmposters, "slecht gekleed vrouwvolk", e.d., zodat ononderbroken waakzaamheid geboden blijft. Overigens verwijst de oproep om onzedige publieke plaatsen te (ver)mijden op een latente tegenstelling binnen het discours van de Katholieke Actie. Enerzijds dienen de kernleden de moderne massa te herkerstenen, anderzijds moeten ze vele openbare massa-gelegenheden (bioscoop, danszaal, café,...) nadrukkelijk uit de weg gaan. Tussen de objectieven van "zelfverovering" en "verovering van de massa" bestaat in het Katholieke Actie-discours kortom een spanning die in de onderzochte documenten slechts zelden expliciet wordt gethematiseerd.

"De strijd om de zuiverheid" (K.A.J.-Leiding, juli-augustus 1956, p. 12) is behalve eindeloos ook totaal. De oproepen tot waakzaamheid en "zelfverovering" betreffen "elk zinnelijk en ongeoorloofd genot, zowel in gedachten, als in begeerten en woorden en daden" (K.A.J.-Leiding, februari 1953, p. 30). Met de uitdrukking 'gedachten' worden niet enkel bewuste ideeën, maar ook dagdromen, fantasieën, en andere vormen van het zgn. inwendige verbeeldingsleven bedoeld. Overeenkomstig het Katholieke Actie-discours is een totale zelfbeheersing en permanente zelfbewaking nodig in de niet aflatende strijd tegen de (erf)zonde(lijke neigingen) en voor de zuiverheid of kuisheid. Wanneer de 'zelfoorlog' daadwerkelijk dag na dag wordt gevoerd, ontstaat een systematische dispositie of habitus, de zgn. deugd van de zedigheid. "De zedigheid is die deugd waardoor we de aanleiding tot de onzuiverheid vermijden, de ophitsing van de zintuigen en de gelegenheden vluchten" (K.A.J.-Leiding, mei 1949, p. 7). Het verwerven van deze deugd of habitus vereist een gedurige verstands- en wilsvorming, een permanent 'harden' van de eigen persoonlijkheid, met het oog op een stabiele "heerschappij van de geest over het lichaam" (K.W.B.-leiding, februari 1948, p. 4). Bij het aanleren van de zedigheid en - meer

algemeen - in de strijd tegen sexuele driften, hebzucht, en andere zondige neigingen, dient het kernlid gebruik te maken van een aantal middelen en methoden welke overeenkomstig de militaristische basismetafoor van het Katholieke Actie-discours vaak "wapens" worden genoemd. Men kan ze in navolging van Michel Foucault zelftechnieken en -praktijken noemen. "Daaronder moeten weldoordachte en welbewuste praktijken worden verstaan waarmee de mensen niet alleen gedragsregels voor zich vaststellen, maar proberen zichzelf te veranderen, hun wezen te wijzigen" (Foucault, 1984:15). Het Katholieke Actie-discours fungeert voor het individuele lid als een vorm van zelfhermeneutiek. Het reikt enerzijds een zeker vocabulaire of geheel van betekenissen aan ('zonde', 'neigingen', 'bekoringen', 'wilskracht',...) dat toelaat het eigen zelf (handelingen, gedachten, gevoelens,...) te interpreteren; anderzijds schrijft het een bepaalde morele handelingswijze voor ("de strijd tegen de zonde en voor de reinheid"). De hierna besproken zelftechnieken zijn even zovele middelen of methoden om de eigen persoonlijkheid effectief te veranderen in de voorgeschreven richting en zich aldus daadwerkelijk om te vormen tot een moreel subject. De zelfpraktijken betreffen kortom de subjectivering - in de zin van een bewuste en gewilde toeëigening of in-corp(s)-orering - van de in de zelfhermeneutiek gespecificeerde morele code.

7. Het discours van de Katholieke Actie (III): "De natuurlijke en de bovennatuurlijke wapens".

Om de eigen persoonlijkheid effectief om te vormen en een stabiele dispositie van totale zelfbeheersing en -bewaking te verwerven, publiceren de onderzochte organisaties, inzonderheid de jongerenbewegingen K.A.J en V.K.A.J, in de bladen bestemd voor de kernleden regelmatig een overzicht van de zgn. natuurlijke en bovennatuurlijke middelen of "wapens" die eenieder kan - en moet - aanwenden. Illustratief is het lijstje dat onder de titel "De zuiverheid, mijn kracht" in K.A.J-Leiding van mei 1952 (p. 32) verscheen.

1. "Als wij ten strijde trekken tegen een vijand, moeten wij eerst en vooral weten waarvoor wij strijden. Wij, jonge kerels, vechten en strijden voor een edele en schone zaak: het behoud van ons bovennatuurlijk leven (...) (zelfhermeneutiek - RL).
2. Ook moeten we weten welke wapens we moeten gebruiken (zelftechnieken - RL). Daar zijn natuurlijke wapens, die ons moeten helpen om de overwinning te bevechten, onder andere:
 - De beoefening van de zedigheid: versterving en de beheersing van onze zintuigen, verbeelding, nieuwsgierigheid.
 - De versterving: offers brengen sterkt de wil.
 - De keuze van "vrienden", "lectuur", "ontspanning".Daar zijn ook nog - en deze wapens moeten wij aanwenden - de bovennatuurlijke genademiddelen: Gebed, H. Communie, regelmatige biecht, godsvrucht tot O.L. Vrouw (3 Weesgroeitjes).
3. Tenslotte is er een manier om zich te verweren, die in onze strijd om de zuiverheid van groot belang is, nl. het vluchten van gevaren en gelegenheden van bekoringen".

Het zgn. natuurlijke wapen van de versterving beoogt het trainen van het zelf in onthechting en ascese, zodat men langzaam maar zeker loskomt van zondige neigingen als luiheid, heb- en genotzucht, e.d. Tevens bevordert het de algemene "zelftucht" en wilskracht ("offers brengen sterkt de wil"). Concreet gaat het in de verstervings-techniek om allerhande oefeningen die gemakkelijk in het alledaagse leven kunnen worden ingebouwd: onmiddellijk opstaan, een moeilijk artikel in het bewegingsblad door-nemen, niet eten tussen de maaltijden, een paar sigaretten per dag minder roken, zich wassen met koud water, niet snoepen, op een vast uur naar bed gaan, zijn plaats afstaan in bus, trein of tram, niet klagen bij het minste ongemak, enz. De zgn. beoefening van de zedigheid heeft daarentegen betrekking op ongeplande "verleidin-

gen" en "bekoringen": de ogen afwenden wanneer men plotseling wordt geconfronteerd met een onzedige afbeelding, een meisje niet alleen naar huis vergezellen na een gemoedelijk gesprek op het werk, enz. Het kernlid dient kortom waakzaam te zijn voor en alert te leren reageren op mogelijk 'gevaarlijke situaties'. "Ieder moet op zijn hoede zijn, zowel tegenover eigen karakterfouten als tegenover bedreigingen van buiten, zoals op het arbeidsmidden, in de omgang (...). Dat zal ons wel behoeden voor verrassing en overrompeling door gevaarlijke driften, lectuur, gezelschap, enz.", aldus V.K.A.J-Bestuursblad (februari 1949, p. 10).

Een in het geciteerde lijstje niet vermelde maar in de onderzochte publicaties veelvuldig genoemd "natuurlijk verweermiddel" is de actieve inzet binnen K.A.J., V.K.A.J, K.A.V of K.W.B. Vooreerst biedt het lidmaatschap van een Katholieke Actie-organisatie de steun van andere 'strijders'. "Samen strijden maakt ons samen sterk", zo luidt een in dit verband vaak aangehaald motto. In de tweede plaats houden de godsdienstige en de sociale studiekringen, de zgn. recollecties en retraites (beziningsweekends) en andere bewegingsactiviteiten even zovele aansporingen tot wils- en karaktervorming in. En ten slotte geldt het actieve engagement binnen een Katholieke Actie-organisatie ook als intrinsiek vormend. Een voortdurende organisatorische inzet verplicht immers per definitie tot zelfdiscipline, vooral inzake (vrije)tijdsbesteding (stiptheid, planning,...); ze laat bovendien ook weinig gelegenheid over tot onzedige gedachten of zondig vertier.

De zgn. bovennatuurlijke wapens sluiten bij kerkelijke praktijken aan. Van de kernleden van K.A.J en V.K.A.J wordt verwacht dat ze elke morgen geknield het kajot(s)-tersgebed en drie weesgegroeten opzeggen, streven naar een dagelijkse H. Mis en communie, en tussendoor op het werk of in de school regelmatig een persoonlijk gebed prevelen. Daarnaast geldt een veertiendaagse biecht bij eenzelfde priester als onontbeerlijk. Deze biecht is minder een genademiddel en veeleer een zgn. (zelf)veroveringstechniek. Niet zozeer de sacramentele waarde

maar vooral de wils- en gewetensvormende rol van de biecht wordt in de kaderbladen van K.A.J en V.K.A.J, en deels ook in K.W.B-Leiding, onophoudelijk benadrukt. Eerder dan een middel tot vergeving van begane zonden, biedt een regelmatige biecht volgens het Katholieke Actie-discours de mogelijkheid de eigen zondigheid beter te onderzoeken: de biecht scheldt de zonden kwijt, maar leidt tevens tot een verhoogd zonde-besef. Op gezette tijdstippen biechten is immers een oefening in het onderkennen van de eigen 'zwakheden' en tekortkomingen. De biecht fungeert als een spiegel voor de eigen zondigheid, als een middel tot zelfkennis. Wie zich van de eigen 'zwakheden' bewust is, zal ook meer gericht kunnen ingrijpen in het alledaagse leven, en zichzelf kunnen 'corrigeren' middels de eerder beschreven zelftechnieken van ascese en wilsvorming. Opdat de biecht deze 'spiegelfunctie' (vgl. de uitdrukking 'biechtspiegel') zou kunnen vervullen, is behalve regelmaat (14-daags) vooral ook een vaste biechtvader vereist. Zo'n geestelijke vertrouwensman kan immers de geëigende vragen stellen en algemene richtlijnen of raadgevingen voor een meer persoonlijke leiding verruilen.

De biecht vormt niet alleen via een betere zelfkennis de wil, zij heeft ook een onmiddellijk wilsversterkend effect. "Door onze fouten te bekennen en onze voornemens te hernieuwen", aldus V.K.A.J-Bestuursblad (januari-maart 1956, p. 71-72), "sterken we onze wil, (en) willen we beter ons best doen om de gelegenheden tot zonde te vluchten, om ons leven te beteren (cfr. slot van akte van berouw). We moeten die voornemens elke morgen hernieuwen: met goede moed en Christus' hulp steeds herbeginnen. We vernederen ons in de biecht, we overwinnen onze eigenliefde: goed middel om de wil te sterken".

In het discours van de Katholieke Actie wordt de biecht dus minder gezien als een heilsmiddel en veeleer als een geëigende methode of een zgn. bovennatuurlijk wapen in de meer algemene 'zelfstrijd' tégen zonde en "bekoring" en voor "zelfverovering". De biecht geldt als een techniek tot morele subjectivering - als een middel tot zelfkennis overeenkomstig een welbepaald interpretatie-

schema (= zelfhermeneuse) en een spiegel voor de eigen tekortkomingen (= zelfculpabilisering). Het aldus verworven zelfinzicht resulteert in wils- en karaktervorming - in voornemens en maatregelen (versterving, ascese, zedigheid,...) met het oog op zelfverandering. Met deze duiding geeft het Katholieke Actie-discours het sacrament van de biecht een welomlijnde plaats in de strijd om totale zelfbeheersing en -controle. Met hetzelfde oogmerk pleiten de K.A.J- en V.K.A.J-publikaties ook voor een dagelijkse 'persoonlijke biecht', het zgn. gewetensonderzoek. De kernleden van K.A.J en V.K.A.J worden er toe aangespoord elke avond een soort van balans van de voorbije dag op te maken: is men voldoende trouw aan de kajot(s)tersidealen geweest? werd het katholicisme voldoende verdedigd tegen zgn. andersdenkenden op het werk en in de trein? heeft men de opgelegde verstervingen uitgevoerd? enz. Net als in de biecht leren de kernleden in het dagelijks gewetensonderzoek "letten op (hun) gebreken: we ontdekken de flauwe en zwakke kanten in ons leven; we leren er voornemens maken om terug met veel moed te herbeginnen" (V.K.A.J.-Bestuursblad, april-mei, 1956, pp. 52-53).

8. Katholieke Actie en ascetisch protestantisme: het discours van de Katholieke Actie in Weberiaans perspectief.

Webers studie van het ascetisch protestantisme verwijst naar de dubbele vraagstelling die héél Webers godsdienstsociologisch onderzoek doortrekt: de verhouding tussen religieuze ethiek en wereld enerzijds, en de rationalisering van het praktisch-ethische handelen anderzijds. Binnen de eerste problematiek verschijnt het ascetisch protestantisme als de meest succesvolle vorm van interpenetratie (T. Parsons/R. Münch) van godsdienst en maatschappelijke werkelijkheid: het ascetisch protestantisme drong de samenleving binnen middels een binnenwereldse ascese, gerealiseerd in de dagelijkse beroepsarbeid. In het licht van de tweede vraagstelling vormt het ascetisch protestantisme het eindpunt van het proces van rationalisering van het praktisch-ethische handelen on-

der religieuze impuls. Het ascetisch protestantisme belichaamde volgens Weber een volkomen gerationaliseerde levensstijl of methodische Lebensführung, gericht op voortdurende affectbeheersing en zelfcontrole.

De twee voornaamste doelstellingen van de Katholieke Actie sloten nauw aan bij Webers dubbele karakterisering van het ascetisch protestantisme. Vooreerst wilde de Katholieke Actie de wereld interpenetreren: ze beoogde de door haar voorgestane christelijke levenswijze op te leggen aan een in toenemende mate gelaïciseerde wereld. De naoorlogse evolutie van de cijfers inzake kerksheld (mispraktijk) en kerkelijkheid (het zich bekennen tot het katholieke geloof) wijzen erop dat deze welbewuste poging tot interpenetratie mislukt moet heten (voor Belgische c.q. Vlaamse cijfers, zie Dobbelaere, 1988). Het mede door het ascetisch protestantisme in het leven geroepen moderne kapitalisme bleek heel wat invloedrijker dan de van Katholieke Actie-zijde ondernomen pogingen tot herkerstening en christianisering.

In de tweede plaats spoorde de Katholieke Actie haar kernleden tot een meer methodische levenswijze aan. Het hele leven - handelingen, gedachten, dagdromen, gevoelens, ... - werd in het teken van een nimmer eindigende strijd tegen de (erf)zonde geplaatst. De Katholieke Actie poogde met andere woorden de levenswandel van de lekenapostel vanuit de notie 'zondigheid' te rationaliseren en te systematiseren. Ze riep op tot een voortdurende en totale zelfbeheersing en zelfbewaking, en benadrukte de noodzaak van een onophoudelijke versterving of ascese. Wat Weber over het ascetisch protestantisme schrijft, is ook van toepassing op het discours van de Katholieke Actie: "Niet kuisheid, zoals bij de monnik, maar uitschakeling van alle erotische "lust"; niet armoede (...), niet de ascetische versterving van het klooster, maar een waakzame, rationeel beheerste levenswandel en vermindering van elke overgave aan de schoonheid van de wereld of de kunst of aan de eigen stemmen en gevoelens, zijn de eisen, disciplineren en methodiek van de levenswandel het eenduidige doel" (RS,433).

De Katholieke Actie streed binnen de moderne wereld - in de fabrieken, in treinen en trams, ... - tégen 'de zondige moderniteit' en voor een meer methodisch-systematische of gerationaliseerde levensstijl. Gezien de verwantschap met de door Weber beschreven Lebensführung van het ascetisch protestantisme, kan men het Katholieke Actie-discours dan ook een vorm van binnenwerelds ascetisch katholicisme noemen. Deze 'puritanisering' van het katholicisme berustte enerzijds op een 'militarisering' van het katholieke geloof - "de strijd voor de zuiverheid" - en anderzijds op een dubbele institutionele hervorming van het door Weber beschreven traditionele massa-katholicisme. Vooreerst beoogde de Katholieke Actie-beweging de kloof tussen virtuosen- en massa-ethiek, tussen het buitenwerelds ascetisme van de kloosterorden en de binnenwereldse onmethodische levensstijl van de massa van gelovigen, middels de notie van 'lekenapostel' te dichten. Als lekenapostel diende het kernlid zich onophoudelijk te oefenen in zelfbeheersing, moest het zich in de strijd tegen de (erf)zonde voortdurend 'kleine verstervingen' opleggen, en was het verplicht tot een permanente waakzaamheid tegen "verleidingen" en "bekoringen". Als lekenapostel was hetzelfde kernlid echter actief binnen de moderne wereld, dus binnen de gelaïciseerde samenleving. De Katholieke Actie-formule van het 'hiërarchisch lekenapostolaat' streefde kortom naar de creatie van een virtuosen-laag binnen de moderne maatschappij, van een in de gelaïciseerde wereld actieve keurtroep van zelfbewuste asceten.

In de tweede plaats gaf het Katholieke Actie-discours het kerkelijk instituut van de biecht en, meer algemeen, van het gewetensonderzoek, een andere inhoud. Weber beschrijft in zijn sociologie van het traditionele katholicisme de biecht als een instelling die de gelovige van een methodisch-rationele levenswijze ontlast. Binnen het Katholieke Actie-discours werd de biecht daarentegen als een individualiserende zelftechniek (M. Foucault) gedefinieerd, als een middel tot zelfkennis en tot wils- en gewetensvorming. De biecht veranderde aldus van een 'ventielklep' in een soort van 'hogedrukpan': ze be-

vrijdde de gelovige van begane zonden, maar verhevigde tevens diens zondebesef.

De gelijkenissen tussen het ascetisch protestantisme en het door de Katholieke Actie voorgestane ascetisch katholicisme doen uiteraard weinig af aan de grondige verschillen tussen beide vormen van christelijk geloof. Vooreerst huldigde de Katholieke Actie-beweging een organicistische beroepsethiek. In de tweede plaats bleef de beweging zelf voor alles een kerkelijke organisatie waarbij men op basis van 'vrijwilligheid' aansloot. Niet de calvinistische drang tot certitudo salutis, maar de louter persoonlijke beslissing - al dan niet genomen onder sociale druk - tot een meer intensieve geloofsbeleving bracht de katholieke gelovige een Katholieke Actie-organisatie binnen, en zette hem tot een meer methodisch-ascetische levensstijl aan. Wanneer hij de organisatie in kwestie verliet of niet voldeed aan de gestelde verwachtingen inzake gedrag en levensstijl, verloor de gelovige lekenapostel niet zijn heil(szekerheid). Hij kon, zoals de massa der gelovigen, blijven een beroep doen op de 'ventielklep' van de biecht: het bezorgde hem misschien een 'slecht geweten' maar géén verlies van het eigen zieleheil. Anders dan in het ascetisch protestantisme was het ascetisch katholicisme van de Katholieke Actie-beweging kortom géén met een theodicee samenhangende individueel-psychologische noodzaak. Het bleef een individuele mogelijkheid, net als het streven naar 'zelfheiliging' van de 19de eeuwse kerkelijke lekenbroederschappen. Als zodanig kende (en kent) het ascetisch katholicisme nimmer de "psychologische Premien" op zelfbeheersing en affectcontrole die de ascetische protestant volgens Weber juist aanzetten tot een volgehouden, nimmer aflatende methodische Lebensführung (4).

VOETNOTEN

- (1) Bij het verwijzen naar of aanhalen van publicaties van Max Weber worden de volgende afkortingen gebruikt:
(RS,...) = het hoofdstuk over 'Religionssoziologie' in *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber, 1964: 317-488);
(PE,...) = de definitieve versie van Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, zoals gepubliceerd in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (Weber, 1963: 17-206).
- (2) F.K.F.O.-project 2.0079.86, 'Culturele modernisering en de katholieke zuil in Vlaanderen, 1945-1980' (o.l.v. Prof. K. Dobbelaere, K.U.Leuven).
- (3) De consultatie van alle voor deze studie gebruikte documenten werd ten eerste vergemakkelijkt door het voorafgaandelijke centralisatie- en inventarisatie-werk van het Katholiek Documentatiecentrum (KADOC), Mgr. Ladeuzeplein 21, 3000 Leuven.
- (4) Een beknopte Engelstalige versie van dit artikel werd als paper gepresenteerd op de XXth International Conference for the Sociology of Religion, Helsinki, 21-25 augustus 1989, en verschijnt kortelings in Social Compass (1991/1: 'Roman Catholicism and the 'Methodical Conduct of Life': Catholic Action in Flanders'). Ik dank bij deze het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek en de Vlaamse Leergangen Leuven v.z.w. voor de geboden financiële ondersteuning bij de deelname aan dit congres.

BIBLIOGRAFIE

- ART, J. (1982), Van "klerikalisme" naar "katholieke zuil" of van "régime clérical" naar "CVP-staat". Een benadering van het Vlaams georganiseerd katholicisme in de Nieuwste Tijd, in *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 13, 1, 1-22.
- ART, J. (1986), Clerus en volksreligie in Vlaanderen sinds de nieuwste tijd: 'ne peius adveniat', in Rooijackers, G. en van der Zee, T. (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgescreven orde en de geleefde praktijk*, Nijmegen, SUN, 99-118.
- BILLIET, J. (1983), Verzuiling, conflictregeling en politieke besluitvorming: ontwikkelingen in België, in *Sociologische Gids*, 30, 5, 420-430.
- BILLIET, J. (1987), Zuilvorming, verzuiling en pluralisme in Vlaanderen: een conceptuele en empirische verkenning, in *Onze Alma Mater*, 41, 4, 237-257.
- BILLIET, J. (red.) (1988), *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers.
- BILLIET, J. en LAERMANS, R. (1987), *The Use of Microcomputers for the Analysis of Qualitative Data*. Paper for the XIXth International Conference for Sociology of Religion, Tübingen, 1987, 25-29 August/K.U.Leuven, Bulletin nr. 17 van het Centrum voor Dataverwerking, 25 pp.
- BOURDIEU, P. (1971), Genèse et structure du champ religieux, in *Revue française de sociologie*, 12, 2, 295-334.
- BRUGGEN, P. (1983), *Een nieuwe jeugd voor een nieuwe wereld. De V.K.A.J. van 1927 tot 1939*, K.U.Leuven, onuitgegeven eindverhandeling.
- CIVARDI, L. (1936), *Lekenapostolaat. Handboek voor de Katholieke Actie*, Antwerpen, Standaard.

- DEBES, J. (1982), *Naissance de l'Action catholique ouvrière*, Paris, Ed. Ouvrières.
- DE MAEYER, J. en HELLEMANS, S. (1988), Katholiek reveil, katholieke verzuiling en dagelijks leven, in Billiet, J. (red.), *Tussen bescherming en verovering. Sociologen en historici over zuilvorming*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers, 171-200.
- DE VAUCELLES, L. (1974), Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action Catholique, in *Etudes*, 421-436.
- DELUMEAU, J. (1975), Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 40, 1, 3-20.
- DELUMEAU, J. (1981), *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation* (avec la collaboration de G. Baudet-Drillat, S. Janssen-Peigné et C. Tragnan), Paris, Fayard.
- DELUMEAU, J. (1983), *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard.
- DELUMEAU, J. (1985), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, P.U.F.
- DE VROEDE, M. en HERMANS, A. (red.) (1985), *Vijftig jaar Chiroleven, 1934-1984. Aspecten uit verleden en heden van een jeugdbeweging*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers.
- DHAENE, L. (1986), De offensiefbeweging in Vlaanderen, 1933-1939: katholieken tussen traditie en vooruitgang, in *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 17, 1/2, 227-267.
- DOBBELAERE, K. (1983), Secularization: A Multi-Dimensional Concept, in *Current Sociology*, 29, 1, 1-213.
- DOBBELAERE, K. (1982), De katholieke zuil nu: desintegratie en integratie, in *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 13, 1, 119-160.

- DOBBELAERE, K. (1988), *Het 'volk-gods' de mist in ? Over de kerk in België*, Leuven/Amersfoort, Acco.
- FOUCAULT, M. (1984), *Het gebruik van de lust (Geschiedenis van de seksualiteit 2)*, Nijmegen, SUN.
- FRIJHOFF, W. (1986), Vraagtekens bij het vroegmoderne kersteningsoffensief, in Rooijackers, G. en van der Zee, T. (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk*, Nijmegen, SUN, 71-98.
- GAUS, H. (1979), Het cultureel-maatschappelijke leven in België, 1918-1940, in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, Haarlem, Fibula en Van Dishoeck, dl. 14, 255-279.
- GERARD, E. (1981), Het Algemeen Christelijk Werkersverbond, omstreden standsorganisatie (1921-1940), in Gerard, E. (red.), *De kracht van een overtuiging. 60 jaar a.c.w.*, Zele, Reynaert Uitgaven, 11-60.
- GERARD, E. (1983), Cardijn, arbeidersbeweging en Katholieke Actie (1918-1945), in Pluymers, M. en Vints, L. (red.), *Cardijn. Een mens, een beweging*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers, 119-147.
- GERARD, E. (1985) *De Katholieke Partij in crisis. Partijpolitiek leven in België (1918-1940)*, Leuven, Kritak.
- GERARD, E. (1986), Tussen apostolaat en emancipatie: de christelijke arbeidersbeweging en de strijd om de sociale werken, 1925-1933, in Gerard, E. en Mampuy, J. (red.), *Voor Kerk en Werk. Opstellen over de geschiedenis van de christelijke arbeidersbeweging, 1886-1986*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers, 203-260.
- GREIMAS, A.J., (1966), *Sémantique Structurale*, Paris, Larousse.
- GUERRY, E. (ed.) (1976), *L'Action Catholique. Textes pontificaux classés et commentés*, Paris, Desclée-De Brouwer, 1976.

- HABERMAS, J. (1981), Max Webers Theorie der Rationalisierung, in Habermas, J., *Theorie des Kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 205-366.
- HELLEMANS, S. (1988), Katholicisme en verzuiling in België, Duitsland, Nederland en Frankrijk, in *Tijdschrift voor Sociologie*, 9, 3, 351-394.
- HERVIEU-LEGER, D. (1987), *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf.
- HOYOIS, G. (1960), *Aux origines de l'Action Catholique: Monseigneur Picard*, Bruxelles, Ed. de l'Action Catholique.
- HUENS, A. (1983), *De opvattingen over gezin en gezinsopvoeding in de eerste helft van de jaren dertig. Een analyse van enkele tendenzen in het katholieke milieu*, K.U.Leuven, onuitgegeven eindverhandeling.
- ISAMBERT, F.A. (1982), *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Minuit.
- KALBERG, S. (1981), Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungsprozesse in der Geschichte, in Sprondel, W.M. und Seyfarth, C. (Hrsg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 9-38.
- LADRIERE, P. (1986), La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne de la modernité, in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61, 1, 105-125.
- LAERMANS, R. (1988), *Van waarheid naar waarden. Katholieke vormingsorganisaties en vrijetijdsbesteding in Vlaanderen, 1945-1980: een proeve tot historische en sociologische duiding*. Paper voor de Vlaams-Nederlandse Studiedagen voor Sociologen en Antropologen, Antwerpen, 7-8 april 1988, 30 pp.

- LAERMANS, R. (1990), Katholicisme en vrijetijdsbesteding: de houding van de socio-culturele organisaties van het A.C.W. tegenover 'het vrijetijdsprobleem' in de periode 1945-1960 (artikel ter publicatie aangeboden aan het *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*).
- LAMBERTS, E. (red.) (1984), *De kruistocht tegen het liberalisme. Facetten van het ultramontanisme in België in de 19de eeuw*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers.
- LENAERTS, G. (1980), *De Katholieke Werkliedenbond. Ontstaan en ontwikkeling tot 1970*, K.U.Leuven, onuitgegeven eindverhandeling.
- LUHMANN, N. (1977), Sekularisierung, in Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 225-271.
- MAMPUYS, J. (1981), Van actiecomité naar K.W.B. Het A.C.W. en het vormingswerk onder de volwassen arbeiders (1935-1945), in Gerard, E. (red.), *De kracht van een overtuiging. 60 jaar a.c.w.*, Zele, Reynaert Uitgaven, 147-190.
- MUNCH, R. (1981), Ueber Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration, in Sprondel, W.M. und Seyfarth, C. (Hrsg.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 108-156.
- MUNCH, R. (1988), Eigenart, Herausbildung, Entwicklung und Strukturprobleme der modernen Sozialordnung: Max Weber, in Münch, R., *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 427-548.
- OSAER, T. (1985), Construire et endiguer. Le rôle des aumôniers, in *Contradictions*, 45-46, 39-51.
- PENNE, R. (1987), *Veertig jaar christelijke filmcultuur: de katholieke toenadering van het medium film in*

- Vlaanderen, 1940-1980, K.U.Leuven, onuitgegeven eindverhandeling.
- PION, P. (1984), L'A.C.J.B. et la lutte contre l'immoralité durant l'entre-deux-guerres. Phantasmes et réalités, in *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 15, 1, 71-102.
- PLUYMERS, M. en VINTS, L. (red.) (1983), *Cardijn. Een mens, een beweging*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers.
- POULAT, E. (1977), *Eglise contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman.
- REMY, J., VOYE, L. en SERVAIS, E. (1980), *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*, Bruxelles, Vie Ouvrière, Tôme 2 ('Transaction social et dynamique culturelle').
- RICHART, H. (1986), *De katholieke zuil in Europa. Een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*, Meppel/Amsterdam, Boom.
- SCHLUCHTER, W. (1980), Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von 'Ethik' und 'Welt' bei Max Weber, in Schluchter, W., *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 9-40.
- SCHLUCHTER, W. (1987), Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World, in Lash, S. and Whimster, S. (eds.), *Max Weber. Rationality and Modernity*, London, Allen and Unwin, 92-115.
- SCHOKKAERT, L. (1987), Leven na arbeid. Volksontwikkeling in katholieke huizen, in Stallaerts, R. en Schokkaert, L., *Onder dak. Een eeuw volks- en gildehuizen*, Gent, Provinciebestuur Oost-Vlaanderen (Bijdragen Museum van de Vlaamse sociale strijd nr. 5), 119-228.

- SEYFARTH, C. en SPRONDEL, W.M. (Hrsg.) (1973), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- STUURMAN, S. (1983), *Verzuiling, kapitalisme en patriarchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland*, Nijmegen, SUN.
- VAN DEURSEN, A.Th. (1986), *Volkscultuur in wisselwerking met de elitecultuur in de vroegmoderne tijd*, in Rooijakkers, G. en van der Zee, T. (red.), *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgescreven orde en de geleefde praktijk*, Nijmegen, SUN, 54-70.
- VANHAVERBEKE, P. (1980), *Het A.C.W. en de volksontwikkeling. Ontstaan en werking van de C.V.O, 1921-1940*, K.U.Leuven, onuitgegeven eindverhandeling.
- VAN REUSEL, H. (1980), *Het beeld van de moeder in het ledenblad van K.A.V. (1910-1940)*, K.U.Leuven, onuitgegeven eindverhandeling.
- VOS, L. (1985), *Het dubbelspoor van de Katholieke Actie tijdens het interbellum*, in De Vroede, M. en Hermans, A. (red.), *Vijftig jaar Chiroleven, 1934-1984. Aspecten uit verleden en heden van een jeugdbeweging*, Leuven, KADOC/Universitaire Pers, 29-52.
- WIRTH, J. (1984), *Against the Acculturation Thesis*, in von Greyerz, K. (ed.), *Religion and society in early modern Europe, 1500-1800*, London, Allen and Unwin, 66-78.
- WAUTERS, J.P. (1980), *Vijftig jaar K.F.A. in België*, in *Film en Televisie*, 282, 21-43.
- WEBER, M. (1963), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J.C.B. Mohr.
- WEBER, M. (1964), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln/Berlin, Kiepenheuer und Witsch.
- WILLEMS, V. (1987), *De verloofdenwerking van de nationale K.A.J.-V.K.A.J. tot 1945. Een studie van de ar-*

chieven K.A.J.-V.K.A.J.-nationaal en Maria Rieberghe,
K.U.Leuven, onuitgegeven eindverhandeling.

