



INDIVIDUELE GODSDIENSTIGHEID IN EEN GESECCULARISEERDE SAMENLEVING

Karel Dobbelaere

De auteur onderzoekt de gevolgen van de functionele differentiatie op de Kerken. Deze verschijnen meer en meer als organisaties die buiten de leefwereld staan. Een meerderheid van de bevolking verwacht van hen nog 'diensten' en hun symbolisch patrimonium wordt beschouwd als een 'gedeeld vocabulaire' waarmee men een eigen zingevingssysteem kan componeren of construeren. De deconstructie van het Christelijk geloof is een gevolg van een betekenisverschuiving in het godsbegrip die resulteerde uit de verzakelijking en de rationalisering van de subsystemen én de leefwereld.

Hoe kan men in dit verband dan de zgn. 'heropleving van de godsdienst' verstaan? Het publiek discours van godsdienstige actoren, waarop o.m. die visie stoelt, heeft slechts morele autoriteit ad extra voor zover het om een algemeen menselijk discours gaat. Godsdienstige actoren verschijnen op het maatschappelijk vlak dus eerder als morele dan religieuze autoriteiten. De Nieuwe Religieuze Bewegingen buiten de Kerken, groepen 'am Rande' van de Kerken, volksreligiositeit, magie, e.a. zgn. religieuze fenomenen, die ook op een heropleving zouden wijzen, getuigen eerder van een 'retour du sacré'. Een 'vrij zwevende sacraliteit' die zich uit het religieuze geëmancipeerd heeft, m.a.w. er is eerder sprake van een 'heropleving van sacraliteit' dan van de 'godsdienst'.

Sociologen pogen de complexiteit van de samenleving te reduceren door in hun analyses dichotome begrippen te construeren waarmee zij proberen het menselijk gedrag eenduidig te beschrijven, o.m. 'Gemeinschaft-Gesellschaft' (Toennies); mechanische en organische solidariteit (Durkheim); primaire-secundaire relaties (Cooley); eenvoudige, op face-to-face relaties gestoelde, interactiesystemen versus organisationele (Luhmann); patroonvariabelen (Parsons) en systemische versus sociale integratie of subsystemen versus leefwereld (Habermas). In de solidaire leefwereld krijgt het individu zijn identiteit en wordt de chaotische werkelijkheid in een betekenisvolle wereld geordend, aldus worden samenleving, persoonlijkheid en cultuur geïntegreerd (Laermans, 1992 : 28-32). Naargelang van de leefwereld heeft de godsdienst lange tijd deel uitgemaakt van het betekenisstelsel.

Tot in de twintigste eeuw waren sporen hiervan aanwijsbaar in de rurale samenleving. De zondagsmis vervulde er de functie van collectief ritueel. Het was de 'corrobori' van de plaatselijke gemeenschap die zich verdichtte na een week van verspreide economische activiteiten en die meteen de lokale sociale en seksuele segregatie uittekende (Voyé, 1992a : 8-9). Na de volledige uitdifferentiëring van het economisch subsysteem uit de leefwereld - de fabriek - in vorige eeuw werd de zondag voor de arbeiders, toen de zondag ook voor hen rustdag werd, een dag van fysiologische recuperatie en een dag voor het gezin en het verenigingsleven. Zo werd naast de kerk het volkshuis (uit)gebouwd en werd naast 'religieuze feesten' het 'feest van de arbeid' geïnstitutionaliseerd. In de leefwereld van vele arbeiders verving de 'rode' van de 'gele' en de rode roos, of de hamer en sikkel het kruisbeeld. Meteen werd de zondagspraktijk een symbool van klasseverbondenheid (Dobbelaere, 1966 : 361-393). De zin van de zondag, zo vervolgt L. Voyé (1992a : 10-13), wijzigde in deze eeuw nog meer met het ontstaan van de consumptie-economie die eerst de 'Engelse week' en later 'het weekend' alsmede de betaalde vakantie creëerde. In dit kader ontwikkelde zich een geografische (auto), mentale (TV) en lichamelijke (de pil) bevrijding. De toegeschreven ('ascribed') posities verloren hun kracht : buurt, dorp, familie en seksuele raakten, samen met de sociale klasse, hun dwingend karakter kwijt. Vanaf de jaren vijftig kon de individualisering van de leefwereld zich voltrekken en dit werd nog versterkt door het stijgende scholings- en economische kapitaal (Laermans, 1992 : 63-72).

In deze functioneel gedifferentieerde wereld werd de maatschappij geleidelijk geseculariseerd, wat soms versneld werd door manifeste conflicten (Dobbelaere, 1988 : 23-24). De groeiende individualisering verminderde nog verder de invloed

van godsdienst en Kerk op het individu (Dobbelaere, 1988 : 13-20; Dobbelaere, Voyé, 1990 : 4-6). Meteen verscheen de Kerk niet meer als 'volkskerk', verbonden met de leefwereld, maar als 'keuze-kerk', een organisatie uit het godsdienstig subsysteem, tot wie men zich (be)keert voor godsdienstige communicatie. Door haar inbedding in de leefwereld en de sacralisatie van haar structuur (Kaufmann, 1974, 1979; Dobbelaere, 1988 : 81-100) is het organisatorische karakter van de Kerk lange tijd verhuld gebleven. Men sprak van 'onze heilige vader de paus', 'onze moeder de heilige Kerk', de Kerk als 'gemeenschap'... Na de Tweede Wereldoorlog verschijnt de Kerk meer en meer aan het publiek als een organisatie met een sterk hiërarchische structuur, als een machtsinstituut, waarop de Kerkvaders in Vaticanum II reageerden met de notie het 'Volk Gods'. In de geest van vele bisschoppen, priesters en leken moest dit begrip decentralisatie, collegialiteit, gelijkheid en democratie theologisch legitimeren en dus veranderingen brengen. Velen zetten zich na het Tweede Vaticaanse Concilie met enthousiasme aan het werk. De ontgoocheling liet echter niet lang op zich wachten, zodat de hiërarchische standenstructuur van de Kerk in haar volle naaktheid verscheen (Dobbelaere, Voyé, 1991 : 215-218).

1. VAN MECHANISCHE (DE LEEFWERELD) NAAR ORGANISCHE VERBONDENHEID

Als organisatie wordt de Kerk nu verplicht haar in- en uittrading aan welbepaalde regels te verbinden, wat in de volkskerk - verbonden met de leefwereld - niet nodig was. Inderdaad, organisaties moeten "die Mitgliedschaft an bestimmte Bedingungen knüpfen, also Eintritt und Austritt von Bedingungen abhängig machen" (Luhmann, 1975(1986) : 12) en meteen gradaties in het lidmaatschap mogelijk maken. Vandaar de recente discussies over de toegankelijkheid van de overgangsrituelen : doopsel, vormsel en kerkelijk huwelijk; maar ook de voorstellen tot uitbouw van alternatieve rituelen voor deze 'sacramenten', met o.m. de experimenten tot reïntroductie van de plechtige communie op 12-jarige leeftijd en het verlaten van het vormsel met een restrictievere toegang. Ook de bevolking ziet de Kerk meer en meer als een organisatie, een vereniging, tot dewelke men toetreedt maar die van vele leden geen te groot engagement mag verwachten. Zo is de wekelijkse eucharistieviering, die paste zolang de Kerk tot de leefwereld behoorde, niet meer structureel geïntegreerd in de hedendaagse moderne samenleving. Zij is alleen nog typisch voor een geëngageerde minderheid van kerkleden, zoals men trouwens in alle organisaties

terugvindt. Een eenvoudig bekennen of een minimaal jaarlijks lidgeld is vaak voldoende om bij een organisatie - partij, vakbond, beroepsorganisatie, sportvereniging... - te horen. Waarom zou dat ook niet kunnen in de Kerk? Stelt niet 70% van de Vlamingen dat ze tot de Kerk behoren hoewel amper 20% regelmatig praktizeert, nl. de meer geëngageerden, maar vooral de vooroorlogse generatie die gesocialiseerd werd in een samenleving die religieus-kerkelijk nog meer geïntegreerd was (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 116-127). Toch verwachten kerkleden en zelfs buitenstaanders van de Kerk dat ze voor hen nog 'diensten' vervult (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 127-130). Zo verwachten moeders veel van de opvoedkundige functie van de vormselcatechese (Dobbelaere e.a., 1991 : 95-96 en 99) en hiervoor wil het gezin ook 'betalen'. Een vormsel vereist van de vormelingen immers een twintigtal bijeenkomsten op zaterdag, gespreid over twee jaar, en een maandelijks eucharistieviering. Dit is een bijzondere tijdsinvestering voor veel gezinnen, wat veelal een reorganisatie van het gezinsweekend meebrengt.

Uit wat voorafgaat blijkt een eerste kenmerk van de huidige kerkelijke godsdienstigheid. Het is een '*do ut des*' relatie t.a.v. een organisatie ('Gesellschaft') waarin men investeert in functie van de diensten die men verwacht.

2. BRICOLAGE OF EEN 'KATHOLICITEIT A LA CARTE'

Het partieel engagement dat varieert volgens de seizoenen (Pasen, Kerstmis...) en de levenscyclus (vormsel, huwelijk...) kan ook gelezen worden als een 'bricolage': men volgt het voorgeschreven menu van de Kerk niet, maar selecteert 'à la carte'. Dit komt nog het best tot uiting t.a.v. geloof en zeden.

De geloofsinhouden zijn ook veralgemeend geworden : in veel Europese landen is het geloof in God als een persoon minder verspreid dan het geloof in God opgevat als een levenskracht of een geest (Europees Waardenonderzoek, 1990). Dit is de laatste tien jaar nog toegenomen (Europees Waardenonderzoek, 1981) (1). Ook het geloof in hemel en hel is minder specifiek geworden en veralgemeend tot een geloof in een 'hiernamaals'. Dergelijke veralgemeningen laten meer plaats voor individuele keuzes, variatie in de opvattingen en twijfel. Volgens het recent waardenonderzoek is in België gedurende het laatste decennium het agnosticisme het sterkst toegenomen en het geloof in God als persoon het sterkst gedaald (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 135). Sprekend over de Duitse situa-

tie stelt K.-F. Daiber : "Religiöse Symbolen werden höchst individuell interpretiert" (1991). Empirisch onderzoek toont duidelijk aan dat zelfs de kerksen - zij die wekelijks naar de kerk gaan - vrij de geloofspunten selecteren die zij aanvaardden. Bij de protestanten is het aantal kerksen dat alle acht de geloofspunten (God, ziel, zonde, leven na de dood, hemel, de verrijzenis der doden, duivel en hel) aanvaardt gemiddeld één vijfde tot één vierde der kerksen, bij de katholieken één derde (zie tabel 1).

Tabel 1. Het percentage der kerksen dat de acht geloofspunten aanvaardt naar Kerk en land (Bron : Europees Waardenonderzoek 1990)

Landen	Anglikanen/Protestanten	Katholieken
West-Duitsland	21 (82)	31 (279)
Groot-Brittannië	27 (83)	72 (64)
Nederland	56 (53)	8 (88)
Frankrijk	-	33 (89)
België	-	25 (708)
Italië	-	48 (735)
Spanje	-	36 (776)

Bricolage beperkt zich niet tot het selecteren van wat men al of niet aanvaardt uit het christelijke 'réservoir de symboles' (Hervieu-Léger, 1991), men kiest ook uit geloofssystemen die totaal vreemd zijn aan het Christendom. Ongeveer één Europeaan op vijf gelooft in reïncarnatie. België heeft het laagste cijfer, dat in 1990 ongeveer even hoog was als in 1981 : één op acht. In Groot-Brittannië en Frankrijk loopt dit cijfer op tot één op vier (zie tabel 2). In België ligt het cijfer even hoog bij de kerkelijke kernleden als bij de onkerkelijken. Nochtans is globaal gezien in West-Europa het geloof in de verrijzenis procentueel gezien sterker aanwezig dan het geloof in reïncarnatie (zie tabel 2).

De tendens tot bricoleren blijkt ook duidelijk uit het onderzoek van M. Elchardus en P. Heyvaert : niet alleen vrijzinnigen en onregelmatig praktiserenden, maar ook kerksen nemen geloofselementen uit het volksgeloof en het paganisme over, o.m. helderziendheid, astrologie, waarzeggerij, geesten, bezetenheid en beheksing (1990 : 115). Dit is, afgezien van de kerkbetrokkenheid, sterker aanwezig bij vrouwen dan mannen en het sterkst bij de jongere cohortes (jonger dan 30 jaar) (Elchardus, Heyvaert, 1990 : 109).

Tabel 2. Percentage van de bevolking dat zegt te geloven in reïncarnatie en de verrijzenis der doden per land (Bron : Europees Waardenonderzoek 1990)

Landen (N)	Zeggen te geloven in :	
	Reïncarnatie	De verrijzenis der doden
West-Duitsland (2101)	19	31
Groot-Brittannië (1484)	24	32
Nederland (1017)	15	27
Frankrijk (1002)	24	27
België (2792)	13	27
Italië (2018)	22	44
Spanje (2637)	20	34

De bricolage is niet beperkt tot het geloofssysteem, mensen interpreteren ook de ethische normen van de Kerken en de graad van verschoning op bio-ethisch vlak - buitenechtelijke betrekkingen, echtscheiding, seksuele omgang met personen onder de 18 jaar, homoseksualiteit, prostitutie, abortus, euthanasie en zelfmoord - is in het laatste decennium toegenomen en dit niet louter bij de jongere leeftijdscategorieën (Delooz, Kerkhofs, 1992 : 232-235). De bricolage doet zich ook voor bij de kerksen. In België, verschoont ongeveer 40% van de katholieken die minimaal maandelijks praktizeren, schendingen van de kerkelijke seksuele en bio-ethiek (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 149-150). Nemen wij bijvoorbeeld abortus (zie tabel 3). Tachtig tot negentig procent van de kerkse katholieken - behalve in Spanje en Engeland - aanvaardt abortus als de gezondheid van de moeder door de zwangerschap bedreigd wordt. Dit is nochtans strijdig met de strikte kerkelijke richtlijnen. Echter, wanneer vruchtafdrijving gebruikt wordt als anticonceptiemiddel door een getrouwd paar dat geen kinderen wil, dan daalt het percentage dat abortus vergoelijkt tot 10%, behalve in Duitsland en Frankrijk waar het respectievelijk 6% en 20% is bij de kerkse katholieken. Ook vijftientig tot vijfennegentig procent van de protestanten en anglicanen aanvaardt abortus als de gezondheid van de moeder bedreigd wordt. Slechts 5% van de praktizerende protestanten aanvaardt abortus als anticonceptivum; in Groot-Brittannië is dit zo bij één praktizerende anglicaan op vijf.

Tabel 3. Percentage wekelijks praktizerende protestanten, anglicanen en katholieken die abortus verschonen als
 (a) de gezondheid van de moeder door de zwangerschap bedreigd is,
 en
 (b) als anticonceptie-middel gebruikt door 'een getrouwd paar dat geen kinderen wil'
 (Bron : Europees Waardenonderzoek 1990)

Landen	anglicanen/protestanten			katholieken		
	(a)	(b)	N	(a)	(b)	N
West-Duitsland	87	5	82	86	6	279
Groot-Brittannië	95	20	83	52	10	64
Nederland	83	4	53	91	11	88
Frankrijk	-	-		90	20	89
België	-	-		83	10	708
Italië	-	-		82	9	735
Spanje	-	-		58	10	776

Uit voorgaande blijkt dat de aangenomen houdingen in deze ethische materies niet refereren aan een universele regel zonder meer, maar eerder gebaseerd zijn op persoonlijke reflectie. Zij steunen, anders gezegd, op een evaluatie van de beweegredenen van de betrokkenen en van de omstandigheden. Het gaat hier dus niet om het respecteren van een objectieve ethiek - d.i. volkomen duidelijke richtlijnen over wat goed en kwaad is, die én altijd én voor iedereen gelden onder welke omstandigheden ook - noch om de afwezigheid van enige ethiek. Het gaat wel om een situatie-ethiek die erop gericht is rekening te houden met de concrete aspecten van het persoonlijk leven. Dit wijst erop dat het niet om een lukrake 'bricolage' gaat, maar om weloverwogen opties.

Welnu de keuze voor een situatie-ethiek is in het laatste decennium toegenomen van 42 tot 51% der Belgen. Dit cijfer is samen met Italië, het laagste van West-Europa; het Europees gemiddelde bedraagt 59% en in Nederland en Frankrijk registreerde het Europees Waardenonderzoek in 1990 respectievelijk 69 en 64% (Deloos, Kerkhofs, 1992 : 222). In België wordt de optie voor de situatie-ethiek niet het sterkst bepaald door de kerkbetrokkenheid van de personen, maar door de generatiefactor : de jongste generatie, die gekenmerkt wordt door een grotere individualisering scoort het hoogst (63% onder hen die jonger zijn dan 50 jaar t.o.v. 43% in de oudere generaties) (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 154-155). Er

tekent zich dus een veralgemening van de situatie-ethiek af, die getuigt van individuele reflexiviteit inzake zeden : een ethiek à la carte.

3. HET PERSISTEREN VAN HET GELOOF IN GOD : EEN VERKLARING

Van alle geloofspunten die hierboven aan bod kwamen, scoort het geloof in God nog zeer hoog in Westeuropese landen, zij het minder dan in de VS. In het laatste decennium is het procentueel aantal dat niet in God gelooft amper significant gestegen, behalve in België waar het procentueel aantal meer dan verdubbelde (zie tabel 4). In dat opzicht bevindt België zich thans tussen zijn burens : enerzijds Frankrijk en Nederland waar één op drie personen niet in God gelooft en anderzijds Duitsland en Groot-Brittannië waar één op vijf personen ongelovig is.

Tabel 4. Procentueel aantal personen die zeggen niet in God te geloven, naar land (Bron : Europees Waardenonderzoek 1981 en 1990)

Landen	Definiëren zichzelf als atheïst	
	1981	1990
België	12 (1145)	28 (2792)
Frankrijk	29 (1199)	35 (1002)
Nederland	25 (1221)	33 (1017)
Duitsland	16 (1305)	18 (2101)
Groot-Brittannië	16 (1231)	20 (1484)

In alle landen hangen geloof en kerkbetrokkenheid nauw samen (Halman, 1991 : 90), maar onder de onkerkelijken vindt men ook gelovigen. In 1990 stelde het Europees Waardenonderzoek in België vast dat 20% van diegenen die twee of meer generaties onkerkelijk zijn, zegt in God te geloven. Bijna één op drie onder hen gelooft in een ziel en één op vijf in het 'hiernaams' (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 133). Dit doet vragen rijzen over de inhoud van dergelijk geloof. Zou het kunnen dat het zich in die geloofselementen herkennen eerder een uitdrukking is van een 'gemeenschappelijk patrimonium', een 'réservoir de symboles', een 'gedeeld vocabulaire' om over zingeving te spreken, dat weliswaar sterk bepaald is door het christendom maar inmiddels autonoom geworden is ten overstaan van de Kerk die deze cultuurvorm gemodelleerd heeft ? Deze symbolen zijn immers de meest algemeen aangenomen en meest spontane antwoord-

den op existentiële vragen. Drukt het symbool 'ziel' niet uit dat de mens meer is dan 'vles en bloed', suggereert de term 'God' niet dat het universum een zin heeft en drukt het geloof in 'het hiernamaals' de hoop niet uit die de mens ervaart ten overstaan van de vrees voor een definitieve dood ?

In welke mate christelijke begrippen autonoom geworden zijn ten overstaan van de Kerk kunnen wij vaststellen met behulp van de godsopvatting die de geïnterviewden hebben. Uit tabel 5 blijkt dat de visie op God als geest of levenskracht - behalve in België waar de atheïstische visie (zie tabel 4) en de agnostische visie sterk toenamen (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 135) - procentueel hoger scoort in 1990 dan het geloof in God als persoon. Dit is de God van Jezus Christus tot wie hij bad als de Vader, m.a.w. de traditionele visie van de Christelijke Kerken. Dat houdt verband met een relatieve daling van de orthodox christelijke visie en de relatieve toename van een meer abstracte, algemene visie op God in meerdere Westeuropese landen tijdens het laatste decennium. Welnu deze veranderingen zijn niet eigen aan randkerkelijken maar ook typisch voor kerkelijken, zelfs kernleden (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 135-136). De traditionele geloofsbegrippen - als het geloof in God hiervoor een goede indicator is - lijken dus autonomer geworden te zijn ten overstaan van de kerken.

Tabel 5. Procentueel aantal personen die in 1981 en 1990 hun geloof in God omschreven als 'een geloof in een persoonlijke God' of 'een geloof in een soort geest of levenskracht' (Bron : Europees Waardenonderzoek 1981 en 1990)

Landen	God is			
	'een persoon'		'een soort geest of levenskracht'	
	1981	1990	1981	1990
België	39 (1145)	29 (2792)	24 (1145)	20 (2792)
Frankrijk	26 (1199)	20 (1002)	26 (1199)	32 (1002)
Nederland	34 (1221)	28 (1017)	29 (1221)	41 (1017)
West-Duitsland	28 (1305)	24 (2101)	40 (1305)	43 (2101)
Groot-Brittannië	31 (1231)	32 (1484)	39 (1231)	41 (1484)

Hoe is de deconstructie van het Christelijke geloof in God en, daarmee samenhangend, van de traditionele geloofspunten in West-Europa te verklaren ? Durkheims godsdienstsociologie suggereert hierop een antwoord. In navolging van E. Durkheim, G. Swanson en andere sociologen en antropologen meen ik te

kunnen stellen dat de voorstellingen die mensen hebben over de geestelijke wereld, over de geesten en goden, over God..., sterk bepaald zijn door de sociale structuur van de samenleving waarin zij leven (Durkheim, 1960(1912) en Swanson, 1960). Swanson heeft hieraan toegevoegd dat een toereikende verklaring niet alleen het geloof moet verklaren maar ook het ongeloof. Zo suggereert hij :

"any of the following to produce disbelief :

- a) Lack of contact with primordial and constitutional structures of society.
- b) Alienation from those structures.
- c) The assumption that all, or the most significant features of those structures are knowable and controllable by human effort.

... To assume that humans can know and control all, or the most important, aspects of such structures, is to destroy, in principle, many of the features which give certain social organizations a supernatural aura - their properties of invisibility, immortality, pervasiveness, unknowness, inescapability, and their control over conduct through what seems to be direct induction of purpose" (Swanson, 1960 : 188-189).

Hieruit leid ik de hierna volgende hypothesen af. De sociaal structurele veranderingen hebben twee grote verschuivingen in de geloofsstructuur van de hedendaagse mens veroorzaakt. Door controle te winnen over de materiële, fysieke, psychische en sociale aspecten van de realiteit in de meeste maatschappelijke velden - o.m. economie, gezondheid, voorplanting... - is het geloof in God bij meer en meer mensen afgenomen. Ten tweede heeft de groeiende onpersoonlijkheid van de maatschappelijke verhoudingen - de anonimiteit in de dienstensector, de handel (grootwarenhuizen), het wijkleven in de steden... - het geloof in God als persoon ondermijnd bij diegenen die nog in God geloven. Echter, gezien de 'Vergesellschaftung' van de samenleving, als ik F. Toennies' studie over de teruggang van de 'Gemeinschaftlichkeit' als mijlpaal mag nemen, reeds tot ontwikkeling gekomen is op het einde van de vorige eeuw, mogen wij verwachten dat de vermindering van het geloof in 'God als een persoon' sterker zal teruggelopen zijn dan de toename van het atheïsme. En inderdaad, het geloof in een 'geest of levenskracht' was globaal gezien in 1981 sterker aanwezig in Westerse landen dan het atheïsme, behalve in Frankrijk. In 1990 is dit nog steeds het geval, behalve in Frankrijk en België (zie tabellen 5 en 4). En daar waar in 1981 het geloof in 'God als een persoon' - het orthodox kerkelijke patroon - in België en zijn buurlanden verhoudingsgewijs sterker aanwezig of even sterk (Frankrijk) was dan het atheïsme, is dit in 1990 niet meer het geval. Wel overheerst in de meeste landen nog het geloof in een God als 'geest of

levenskracht'. Indien de godsopvatting bij de bevolking verandert van orthodoxie over een algemene, vage inhoud naar atheïsme (eventueel nog over agnosticisme), dan zou in de komende decennia het atheïsme nog sterker kunnen toenemen.

Mijn argument is dus dat veel mensen niet langer meer in God kunnen geloven omdat niet alleen de materiële en de fysiologische wereld beheersbaar en controleerbaar lijken, maar ook de sociale en psychische wereld. Mensen denken meer en meer dat zij 'hun' wereld kunnen beheersen en manipuleren. Zij handelen meer in termen van inzicht, kennis, beheersbaarheid, planning en techniek en minder in termen van geloof. De functioneel gedifferentieerde sectoren worden rationeler : zij worden systematisch gepland, arbeid wordt gemechaniseerd en gecomputeriseerd en zo routinematiger. De functionele rationalisatie van het leven is niet alleen doorgedrongen in de subsystemen - o.m. handel en nijverheid, bureaucratie en gezondheidszorg - maar ook in de leefwereld - de huishouding, de seksuele betrekkingen en de geboorteregeling (niet alleen maar 'plan je kind' - en dat zelfs voor vrouwen in de derde leeftijd - maar ook 'plan zijn geslacht!'). Wanneer de 'maakbaarheidsidee' toeneemt en mensen het commando nemen over hun wereld, dan geraakt God er meer en meer uit verwijderd. Dan komt bijvoorbeeld het leven niet meer van God; de mens produceert het in reageerbuisjes en experimenteert ermee. Dit heeft niet alleen effect op de godsopvatting; zelfs het leven, lijden en dood worden gedesacraliseerd. Op basis van het Europees Waardenonderzoek konden wij in België vaststellen dat leven, lijden en dood bij iedereen een immanente zin krijgen : de mens moet hieraan zelf zin geven en er het beste van maken. De transcendente optie - die zin en betekenis geeft vanuit God - wordt wat leven, lijden of dood betreft bij minder dan één op drie Belgen gevonden. Bijna vijftig procent sluit elke transcendente zingeving uit, de anderen twifelen (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 138-140). Deze vaststelling werd vroeger reeds in Nederland gedaan (Thung e.a., 1985 : 112-113, 147, 157-159, 194-195; Felling e.a., 1983 : 144-147).

In de mate dat de principes die het leven organiseren en er zin aan geven losgekoppeld worden van godsdienstige interpretaties, wijst dit op een 'secularisatie' op het niveau van het individu. De functionele differentiatie van de samenleving heeft godsdienst tot subsysteem en de Kerk tot organisatie gemaakt : godsdienst en Kerk zijn daardoor buiten de leefwereld van de individuen komen te staan. Door de functionele differentiatie die de segregatie tussen maatschappelijke subsystemen veroorzaakte, is in het menselijke bewustzijn een compartimentering gebeurd. Godsdienst werd er gereduceerd tot een

apart compartiment en meer en meer gemarginaliseerd. In de mate dat het geloof in God dit proces overleefd heeft, wordt Hij dan eerder gezien als iets vaags, een geest, een hogere macht. Hoe zou Hij nog als 'persoon' kunnen worden gezien als mensen in de publieke sfeer steeds minder 'persoonlijke relaties' ervaren. In een samenleving die berust op anonieme rolrelaties - die mechanisch of computergestuurd en gecontroleerd worden - en die de mensen dwingt tot competitie zodat ze geen tijd meer hebben voor persoonlijke relaties, voelen veel mensen geen persoonlijke aandacht noch zorg meer. Ze voelen enkel een gebureaucratiseerde, anonieme zorg. Hoe kunnen zij in zo'n samenleving nog in een persoonlijke, liefdevolle, bekommerde God geloven? Hij kan dan hoogstens nog een 'anonieme kracht' zijn.

Het meest aanvaarde geloofspunt verliest dus zijn orthodoxe inhoud. Welnu, hoe algemener en hoe vager God is (een anonieme kracht), hoe kleiner de invloed is die Hij nog heeft op het leven van mensen. Door de tijd heen wordt het een nodeloos begrip, een overlevering uit het verleden die zijn traditionele, orthodoxe inhoud verloren heeft. Na vele generaties resulteert het dan ook veelal in atheïsme. Het is die verandering in het godsbeeld en het atheïsme die toelaat de band te leggen tussen het macro-niveau, de maatschappelijke veranderingen (functionele differentiatie, segmentatie tussen de subsystemen, rationalisatie, anonimiteit van de relaties...), en het micro-niveau, de veranderingen in het individueel bewustzijn (compartimentering en marginalisering van de godsdienst). Het 'geseculariseerde' bewustzijn vindt zijn weg niet meer naar de kerk, waar een 'persoonlijke God' gevierd wordt, en herkent zichzelf niet in de Godgegeven en door de Kerk geïnterpreteerde ethiek. Vandaar dat in het Europees Waardenonderzoek van 1981 een sterke associatie werd vastgesteld tussen enerzijds de godsopvatting van de mensen en anderzijds hun kerkbetrokkenheid, hun geloof en hun ethische opvattingen (Dobbelaere, 1993).

De functionele differentiatie en de secularisatie van de samenleving hebben de godsopvatting van de mensen beïnvloed en aldus hun kerkbetrokkenheid bepaald: de Kerk wordt gezien als een organisatie die 'diensten' kan leveren en haar 'réservoir de symboles' wordt individueel geïnterpreteerd. Er is een 'katholicisme à la carte' ontstaan. Het 'kerkelijk patrimonium' wordt dus bewust of onbewust beschouwd als een 'gemeenschappelijk patrimonium' waaruit men vrij kan putten. Zoals D. Hervieu-Léger terecht opmerkt (1991), lijken deze geloofselementen 'beschikbaar' te zijn, zelfs als deze beschikbaarheid door de kerkelijke overheid bestreden wordt. Het zijn bovendien niet alleen individuen die een beroep doen op dit 'réservoir', maar onder meer ook politieke partijen

(Le Front National en het Vlaams Blok) en de reclame (voorbeelden in Dobbe-laere, 1989 : 32 en 34). Dit bevestigt dat deze 'symbolen' betekenisdragers zijn die door een groot deel van de bevolking begrepen worden. Uiteraard zijn deze betekenissen, zoals wij zagen, niet noodzakelijk identiek aan wat de Kerk bedoelt. Hoe komt het dan dat, ondanks de vastgestelde teloorgang van de kerkelijke godsdienstigheid, men van een 'heropleving van de godsdienst' spreekt ?

4. EEN 'HEROPLLEVING VAN DE GODSDIENST' ?

Wanneer men spreekt van de zgn. 'retour du religieux' dan refereert men o.m. aan de volksreligiositeit, de Nieuwe Religieuze Bewegingen in en buiten de Kerken en de legitimiteit van het publieke discours van godsdienstige actoren. Laten wij met dit laatste punt beginnen.

4.1. Het publieke discours van godsdienstige actoren

Het is inderdaad zo dat de katholieke Kerk de laatste tijd spontaan of op verzoek van publieke autoriteiten haar adviezen formuleert over verschillende gelegenheden en vredesambassadeurs uitzendt naar conflicthaarden. Hoewel dit ongetwijfeld het geval is, dan past het toch om de limieten van die interventies aan te geven.

Om te beginnen kan de Kerk, of het nu om ethische commissies of om verzoeningsopdrachten gaat, zich het monopolie daarvan niet langer toeëigenen. Zowel de andere Kerken als de vrijzinnige wereld en andere morele autoriteiten hebben hierin ook hun rol te spelen. Zo heeft minister M. Wathelet onlangs, gedurende zijn informatieopdracht, de vrijzinnige en religieuze autoriteiten samen met de rectoren van de staatsuniversiteiten en de voorzitter van de persbond uitgenodigd om hun advies in te winnen over de sociale problemen die zich in België stellen en die de politieke ontreddeering moeten helpen verklaren. Niet alleen heeft de Kerk dus geen monopolie meer, maar bovendien wordt haar door haar gesprekspartners slechts om een advies gevraagd. Het is duidelijk dat men niet wenst terug te keren naar de vroegere toestand waarin de katholieke Kerk in België een bevoorrechte machtspositie had.

Anderzijds werd op basis van gegevens uit het Europees Waardenonderzoek ook vastgesteld dat het discours van de Kerken in Europa des te meer als legitiem

wordt beschouwd naarmate het 'ver van mijn bed'-problemen betreft (bijvoorbeeld de derde wereld), vreemd aan het privé-leven en de dagelijkse politiek of het regeringsbeleid (Dobbelaere, Voyé, 1992: 140-142). Onderzoeken hebben bovendien aangetoond dat regels en modellen die de katholieke Kerk voorstaat, bijvoorbeeld wat huwelijkszaken betreft (geen voorhuwelijkse betrekkingen, geen echtscheiding, e.d.), slechts als positief geduid worden voor zover zij idealen betreffen. Het is m.a.w. goed dat de Kerk dergelijke eisen stelt om het absolute te definiëren dat men moet nastreven, maar men ziet die idealen niet als rigide dwangbuizen waaraan men zich kost wat kost moet houden (Voyé, 1991). De levensomstandigheden relativeren ze en vragen om een interpretatie die rekening houdt met de concrete eigenheid van elke situatie (cf. supra).

Zoals L. Voyé in een recent artikel onderstreept (1992b), geldt de legitimiteit van het morele discours van de Kerk niet zozeer *ad intra*, zoals uit voorgaande blijkt en o.m. ook uit de spanningen tussen Rome en de katholieke universiteiten wat in vitro fertilisatie betreft. Haar legitimiteit geldt eerder *ad extra*, maar dan alleen wanneer het gaat om algemene morele problemen en voorzover zij inbreuken op het ideaal formuleert als kwaad en niet als zonde, m.a.w. niet gebaseerd op haar eigen specifieke regels. Van de Kerk verwacht men niet dat ze concrete richtlijnen geeft maar morele principes formuleert, zonder erop aan te dringen dat deze strikt zouden toegepast worden. Men verwacht dat de Kerk zich opstelt als derde partij, dus als niet-betrokken partij. De godsdienstige actoren, i.c. de katholieke Kerk, verschijnen dus op het maatschappelijk vlak eerder als morele dan religieuze autoriteiten wier stem kan bijdragen tot een *morele consensus*.

4.2. Volksreligiositeit

De term volksreligiositeit drukt verschillende opposities uit, o.m. deze tussen religiositeit van leken en clerici (Dobbelaere, 1987: 121-123), en is een verzamelnaam voor sterk onderscheiden religieus gedrag. Zo verwijst de term o.m. naar de hoge participatie van de bevolking aan de overgangsrituelen en volkse devoties zoals bedevaarten, heiligenverering en zegeningen. In tegenstelling tot de voorgeschreven kerkelijke praktijken maken deze volkse praktijken een geïntegreerd deel uit van de leefwereld: zij sacraliseren overgangen in de familiale en persoonlijke levenscyclus en doen een beroep op bovennatuurlijke interventies voor de goede afloop van menselijke problemen in het dagelijkse leven. Zij situeren zich aan de rand van het religieuze en het magische en zijn zeer sterk gekoppeld aan het bezweren van het kwaad. In een studie over de houding

van jongeren tegenover ziekte, lijden en dood bijvoorbeeld, stelde L. Voyé vast dat deze verschijnselen normaal geen deel uitmaken van hun dagelijks leven tenzij als een gevolg van ongevallen, vooral dan verkeersongevallen gedurende het weekend. De jongeren beschouwden deze ongevallen niet als een gevolg van roekeloos rijden of overmatig alcoholgebruik, noch als transgressie van normen eigen aan vrijetijdsactiviteiten, maar ze definieerden deze ongevallen als fatum. Om zich te wapenen tegen het noodlot gebruikten zij dan ook amuletten, o.m. religieuze medailles, en wasten zij hun wagens en moto's met sacraal bronwater uit bedevaartsoorden zoals Banneux (Voyé, 1988). Mensen willen niet alleen het noodlot afwentelen, zij willen ook hun toekomst kennen en succes waarborgen: slagen in examens, hun huwelijk, hun zaak enz. Vandaar dat sommigen ook een beroep doen op heiligen met bedevaarten, gebeden en kaarslicht om zich een gelukkige toekomst te verzekeren. In dezelfde richting wijst ook het onderzoek in Frankrijk dat een toename van de lectuur van horoscopen heeft aangetoond, evenals de ontwikkeling van de rubriek astrologie in dagbladen en periodieken, de verspreiding van het geloof in paranormale verschijnselen en 'parasciences' in de hogere sociale rangen (Hervieu-Léger, 1991).

Zijn deze fenomenen een weerlegging van de hoger gegeven verklaring voor de teruggang van de kerkelijke godsdienstigheid die steunde op de functionele differentiatie en rationalisatie? Ik denk het niet. Inderdaad, in meerdere sectoren van het leven zijn er problemen die door de wetenschap en technieken die erop steunen nog niet kunnen worden opgelost. Denken wij o.m. aan acute ziekten, zoals kanker en aids of aan chronische ziekten, fysische en psychische. Wie geconfronteerd wordt met zulke problemen doet vrij frequent een beroep op para-wetenschappen en godsdienst. Zekere Nieuwe Religieuze Bewegingen, bijvoorbeeld, bieden psychologische technieken en ritens aan om dergelijke problemen te helpen oplossen. Denken wij maar aan Scientologie, Transcendente Meditatie, est (Erhart Seminar Training), Mahikari, Nichiren Shoshu en vele andere. Ook de katholieke Kerk biedt met dezelfde bedoeling zegeningen, ritens, bedevaarten en heiligenvereringen aan.

De hiervoor genoemde contingente aspecten van het leven laten zich haast niet wetenschappelijk verklaren. Ongevallen voorkomen, het slagen voor examens, de zaken of de loopbaan waarborgen en het lukken als koppel bevorderen, stimuleren dan ook het gebruik van horoscopen, astrologie en waarzeggerij om te weten. Ze bevorderen het gebruik van magie, gebeden en beloftes aan heiligen om crisissen af te wentelen en geluk, voorspoed en fortuin af te smeken. Moet dit gedrag als irrationeel betiteld worden? In de mate dat mensen heden

ten dage meer en meer de indruk of het gevoel hebben dat zij meerdere aspecten van hun leven onder controle hebben - eventueel dank zij specialisten - zijn deze pogingen om het ongeluk en het toeval te bedwingen, geen aanwijzing van de stijgende inspanningen om door middel van 'ruil' krachten die tot nu toe onbekend zijn, maar die misschien ooit toch geheel of gedeeltelijk zullen bedwongen worden, te verzoenen. Passen deze praktijken dan niet in een rationele logica van 'don et contredon', om met M. Mauss te spreken? Dit is natuurlijk eerder op te vatten in termen van 'Wertrationalität' dan 'Zweckrationalität'. Maar er is, hoe dan ook, een streven om te 'kennen' wat vooralsnog onbekend is en te 'controleren' wat vooralsnog nog oncontroleerbaar lijkt met de beschikbare functioneel-rationele technieken.

Als we de verklaringen van de gebruikers over de efficiëntie van de zgn. magische praktijken analyseren, dan blijkt daar duidelijk uit dat zij er een tonische werking of psychologische steun van krijgen, en dat zij zich er zeer bewust van zijn dat deze middelen niet, of althans niet louter, magisch zijn en dat hun effect op zijn minst gedeeltelijk wetenschappelijk kan verklaard worden. De Charismatische Beweging bijvoorbeeld, zoals trouwens de Zelfhulp Groepen, wijzen op de waarneembare effecten van de bijeenkomsten en op het delen van smart, wat mensen helpt hun ongeluk te aanvaarden en hun eenzaamheid te overwinnen. Naast eventuele miraculeuze aspecten, die empirisch niet verifieerbaar zijn, zijn deze resultaten aantoonbaar. Zo benadrukken Nieuwe Religieuze Bewegingen, zoals Nichiren Shoshu, ook veeleer het gevoel van welzijn en de psychologische kracht die uitgaat van de aanbevolen religieuze of spirituele praktijken dan de zgn. magische gevolgen. M.a.w., de Nieuwe Religieuze Bewegingen en hun leden verwijzen meer en meer naar rationele verklaringen en trachten op een wetenschappelijke manier de effecten van hun praktijken te verklaren.

Voorgaande wijst op een belangrijk kenmerk van de individuele godsdienstigheid in de hedendaagse moderniteit, ook postmoderniteit of 'geradicaliseerde moderniteit' genoemd. Mensen richten zich tot cosmische, spirituele en bovennatuurlijke krachten om te trachten de controle over hun leven te verhogen en om concrete problemen, waarmee zij geconfronteerd worden, te overwinnen. Dit appel moet begrepen worden als een gevolg van de veranderende culturele context: in de hoge moderniteit werden dergelijke krachten als irrationeel gedefinieerd, thans - in de hedendaagse moderniteit - worden zij geherdefinieerd als open voor wetenschappelijk onderzoek en bijgevolg voorwerp van rationele verklaringen.

Voorgaande getuigt ook van het 'mixing of codes' of wat Featherstone de 'vervaging van de grenzen' noemt of de 'collapse of the hierarchical distinction' die eigen zou zijn aan de laatmoderne periode (1988 : 203), i.c. de grensvervaging tussen het institutionele en het volkse, tussen wat uitgaat van de kerkelijke hiërarchie en wat emaneert vanuit het volk. Alles wordt op hetzelfde niveau van validiteit geplaatst zolang het individu erin 'gelooft' en zolang hij er zin in vindt. In het bijzonder wordt ook vastgesteld dat godsdienst en wetenschap (vooral psychologie) niet gezien worden als elkaar uitsluitend en dat er zowel geschriften als praktijken ontleend worden aan oosterse religies. Deze ritën worden niet alleen legitiem gevonden maar ook in staat om individuen te helpen 'hun potentialiteiten te ontdekken' en hun 'potentieel vermogen' te vergroten om zodoende oog in oog te komen met het Zijnde, het Absolute, soms ook God genoemd (zie ook Voyé, 1989). Daarmee zijn wij reeds gedeeltelijk ingegaan op de Nieuwe Religieuze Bewegingen.

4.3. De Nieuwe Religieuze Bewegingen

Hierboven werd de terugval van het geloof in een 'God als persoon' verklaard vanuit de anonimiteit van het publieke leven. Sommigen spreken in dit verband over de 'breaking of bonds' (Martin, 1978 : 87) of de 'societalization' (Wilson, 1976 : 265-266), m.a.w. de 'Vergesellschaftung' van onze samenleving. Dit betekent echter nog niet de totale atomisering van de samenleving of de teloor-gang van de primaire relaties. Wel is het zo dat vele toegewezen ('ascribed') primaire relaties - de familie, de buurt, de parochie, het dorp... - hun integre-nde kracht verloren hebben en dit vooral voor de jongere generaties. De keuze-relaties, de verworven ('achieved') relaties, bloeien echter : de zgn. 'niches individuelles' (Balandier, 1985 : 193-194), de netwerken, de vriendengroepen, de groepen van collega's. Die zijn natuurlijk niet meer zo stabiel als de 'toegewezen' primaire groepen, ze zijn fragieler geworden : men kan er naast en uit vallen. Zij steunen immers op wederzijdse inspanningen en appreciaties, ze zijn niet meer eens en voor goed 'gegeven'.

In dit kader is het dan ook begrijpelijk dat mensen terugvallen op sekten om geborgenheid te vinden (Dobbelaere, Voisin, 1985 : 406 en 413), dat Nieuwe Religieuze Bewegingen een vervangend kader bieden (Dobbelaere, Wilson, 1985 : 150-151 en Wilson, Dobbelaere, 1987 : 186) en dat Zelfhulp Groepen ontstaan om mensen over hun problemen heen te helpen. Ook binnen de Kerken gedijen groepen die naast hun manifeste functie ook sociale integratie bieden : de catechese groepen (Dobbelaere, Voyé, 1992 : 125), probleem

gerichte groepen (zoals deze die kaderen in de derde en vierde wereldbeweging, gezinsgroepen...) en religieuze groepen (zoals gebedsgroepen, bijbelgroepen e.d.). Een studie van L. Voyé in Waals Brabant over groepen 'am Rande' van de Kerk is hieromtrent bijzonder revelerend (1989).

Dergelijke groepen - die bestaan uit een tiental mensen, meestal koppels, uit de midden- en hogere sociale rangen die thans 40 tot 50 jaar zijn - ontstaan niet op basis van een ruimtelijke nabijheid (parochie) of een beroep (categoriale pastoraal) maar op grond van een vrije keuze. Affiniteiten (eeenzaamheid of een latente onenigheid met punten uit de kerkelijke doctrine) of evenementen (de dood van een kind of echtgenoot) vormen de ontstaansbasis: het gaat om netwerken, 'des niches individuelles'. 'Zich samen goed voelen', eerder dan de rede, stimuleert vertrouwen en solidariteit en is de basis van hun religieuze samenhang. Zij zetten zich m.a.w. af tegen de christelijke militanten uit de jaren zestig (Dobbelaere, Voyé, 1990 : 10), die zich inspireerden op het Marxisme en de idee van een te realiseren Millennium. Het episch project van weleer is vervangen door een romantisch zoeken naar de andere die nabij is.

Hun samenkomsten vertonen dan ook kenmerken van een 're-enchantment of the world': in hun praktijken wordt het feestelijke en esthetische sterk benadrukt. "Wij spenderen veel tijd aan feesten ... voor ons is feesten een gebed!", m.a.w. zij willen de 'Gemeenschap van de Heiligen' emotioneel beleven, voelen. Het mirakel maakt ook deel uit van hun ervaring. Zo stellen zij o.m. dat ze zijn gegrepen door een vertoog of boek dat spiritualiteit en medemenselijkheid uitstraalde en de wereld, de dingen, de mensen abrupt 'her-kleurde'. Hieruit blijkt een zeer belangrijk kenmerk van de zgn. postmoderniteit: men bevraagt een eenzijdige rationaliteit en is gevoelig voor het buitengewone, het symbolische, het emotionele. Dat nu vinden wij ook terug in een belangrijke binnenkerkelijke nieuwe religieuze beweging: de Charismatische Beweging.

Deze beweging benadrukt de receptiviteit en openheid voor Gods acties in de persoon en staat in oppositie tot bewegingen als Cursilio, Communion e Liberazione en Opus Dei die eerder in het verlengde van de katholieke actie (de organisatie van leken onder kerkelijke leiding) liggen (Cohen, 1990 : 130-137). Zij "voedt minder de actieve aspiraties naar sociale verandering dan het verlangen naar de 'genezing van het hart'" (Henau, 1988-89 : 55). De charismatici benadrukken emoties, gebaren, zang en glossolalie. Het is niet mogelijk die beweging te zien als een rituele verwerking van de sociale frustraties van de lagere sociale rangen zoals de Pinksterbeweging in het begin van deze eeuw. De

Charismatische Beweging wordt immers gedragen door leden uit de middenrangen die over een relatief groot economisch en cultureel kapitaal beschikken.

Vanuit een Durkheimiaans perspectief zou men die emotionele tendens kunnen zien als een terugkeer naar de elementaire religieuze ervaring. De Charismatische Beweging zet zich inderdaad af tegen de kerken die de religieuze ervaring vermeden voor een leeg formalisme en die dus een levende spiritualiteit hebben prijsgegeven (Wallis, 1984 : 36-37). Zij reageren m.a.w. tegen de verstarring van het religieuze in de institutionele kerken (Henau, 1990 : 44), een institutionalisering die het primitieve, religieuze elan zou hebben getemperd en verarmd. D. Hervieu-Léger waarschuwt echter tegen deze interpretatie. Steunend op Webers analyses heeft zij een alternatieve hypothese uitgewerkt (1990 : 232-248). Weber beklemtoonde dat rationalisering en institutionalisering noodzakelijk zijn opdat de religieuze inspiratie sociale gevolgen zou kunnen hebben. Het is deze institutionalisering - een systematisatie en rationalisatie van de religieuze voorstellingen en praktijken - die een verrijking en een grotere complexiteit van het symbolisch universum toelaat. Welnu, de de-institutionaliseringstendens eigen aan de emotionalisering van de godsdienst zou dan een verarming van de symbolische religieuze taal betekenen. Dit blijkt o.m. duidelijk uit de glossolalie : niet wat gezegd wordt is belangrijk maar wel dat er in reactie op een sterk emotionele ervaring in tongen geïnteracteed wordt. De glossolalie "heeft niet de bedoeling een boodschap uit te zenden maar 'emoties uit te drukken'" (Hervieu-Léger, 1990 : 245). Men poogt m.a.w. niet langer de religieuze ervaring te vertalen en sociaal over te dragen. Godsdienst dreigt zo pure expressie te worden, want de integratie van de middenrangen in de moderne rationele cultuur is dermate geslaagd dat de traditionele religieuze taal voor hen reeds veel van haar plausibiliteit verloren heeft. De Charismatische Beweging zou dan niet het einde van de secularisatie en de terugkeer van de elementaire religieuze ervaring betekenen, wat een Durkheimiaanse visie suggereert, maar het einde van de godsdienst. M.a.w. de modernisering zou niet alleen de secularisatie van de samenleving veroorzaakt hebben, maar uiteindelijk ook het einde van de godsdienst. De "beleving van een beweeglijke, weinig gedogmatiseerde religie, gefundeerd op de ervaring van de individuen die pragmatisch op zoek zijn naar de beste wegen van persoonlijke levensvervulling" (Henau, 1988-89 : 54) heeft dus behoefte aan interpretatie en verwoording wil zij een sociale betekenis hebben.

Er zijn natuurlijk nog andere religieuze bewegingen, zowel binnenkerkelijke (Opus Dei en *Communione e Liberazione* bijvoorbeeld) als buitenkerkelijke (de

Verenigingskerk of de Moonies), die in de eerste plaats actief op de wereld betrokken zijn en streven naar de hersacralisering van de gesecculariseerde samenleving, gebruik makend van alle moderne technieken (Dobbelaere, 1991 : 72-76; Wallis, 1984 : 9-20). Ook zij bieden gemeenschap, 'communione'.

5. BIJ WIJZE VAN BESLUIT

In voorgaande bespreking van de individuele godsdienstigheid in een gesecculariseerde samenleving zijn verschillende kenmerken naar voren gekomen. De kerkelijke godsdienstigheid is zeer sterk gedaald, zo is de zondagsmispraktijk op een kwart eeuw tijd in Vlaanderen van een meerderheidspraktijk (52%) teruggelopen naar een gewoonte van amper één op vijf personen. De Kerk verschijnt als een sterk georganiseerde, hiërarchisch opgebouwde godsdienst die zich, als deel van het georganiseerde religieuze subsysteem, buiten de leefwereld van de mensen bevindt. Als organisatie is zij nog in staat bepaalde diensten te verlenen als individuen vanuit hun leefwereld hierom vragen. Voor zover de Kerk een algemeen menselijk discours ontwikkelt, heeft zij ook morele autoriteit. Voor een minderheid biedt zij naast haar religieuze functie ook geborgenheid aan.

Er is verder een individuele godsdienstigheid ontstaan die gekenmerkt wordt door bricolage met behulp van binnen- en buitenkerkelijke elementen. Het gaat hier echter niet om een poespas : het is een subjectief systeem dat stoelt op reflexiviteit en het gevolg is van overwogen opties. Ook het gebruik van traditionele begrippen impliceert niet dat men de strikt christelijke inhoud overneemt, die begrippen maken in de visie van onze tijdsgenoten immers deel uit van het 'gemeenschappelijk patrimonium' - een 'réservoir de symboles' - waaruit individuen en organisaties naar believen selecteren. Zelfs het kernbegrip van de Christelijke godsdienst, God, heeft onder invloed van structurele veranderingen van de samenleving een herinterpretatie gekregen. God staat nu bij velen voor een anonieme kracht die nog weinig invloed uitoefent op hun dagelijks leven, wat over een lange periode naar atheïsme lijkt te leiden. Bij anderen - vooral leden van Nieuwe Religieuze Bewegingen - gaat het eerder om het 'zijnde' dat men uiteindelijk in zichzelf dient terug te vinden. Vandaar dat zoekers aangetrokken worden door Nieuwe Religieuze Bewegingen die hen de mid-delen beloven om hun ware ik te ontdekken en te ontwikkelen.

Deze deconstructie van het Christelijk patrimonium past in een recente lezing van de hedendaagse moderne cultuur : het einde van de 'métarécits' of de 'great narratives' (Lyotard, 1984 : 37). Dit komt bijzonder duidelijk tot uiting in Voyés studie over de groepen 'am Rande'. Zij definiëren zichzelf als 'onderweg', op zoek naar 'zin', vertrekkend vanuit het dagelijks leven en in oppositie tot de 'theoretisch dogmatische taal van de Kerk', haar 'kant en klare' antwoorden, het 'clericale discours' dat beweert 'te weten' en 'zijn definities' opdringt aan 'leken'. Tegenover deze coherente, universele taal van de clerici stellen zij de 'onzekerheden van het leven', 'de onverwachte gebeurtenissen' die ieders levensloop bepalen en dus zijn particulier karakter. Reflecterend hierover, in gesprek met 'significant others', bouwen zij hun leven op en geven er zin aan. Clerici worden in die groepen aanvaard als zij over zichzelf, hun eigen leven, hun eigen zoektocht naar zin durven spreken en zich onthouden van referenties aan het starre, universele discours van de Kerk. De verklaring van de deconstructie van het universele discours van de Kerk hebben wij gekoppeld aan de functionele differentiatie en rationalisatie en de eruit voortvloeiende secularisatie of -meer algemeen geformuleerd - aan de disfunctionaliteit van overkoepelende zingevingssystemen.

Verder is in onze bespreking een bijzondere spanning in de religie aantoonbaar : de spanning tussen gevoel en vieren enerzijds - die in de volksreligiositeit, de groepen 'am Rande' en de Charismatische Beweging tot uiting komt - en anderzijds de nood aan vertaling en rationalisering in symbolen van deze ervaringen, opdat zij overdraagbaar zouden zijn - een Weberiaanse lezing van de Charismatische Beweging. Die spanning was en is ook aanwijsbaar in het beleid van de Kerk, vooral op plaatselijk vlak. Onder invloed van Vaticanum II heeft de Kerk gepoogd zich aan de moderniteit aan te passen, o.m. met kleine stappen in de richting van de democratie, door decorum en esthetica te reduceren, door de hemel - met de eliminatie van een reeks heiligen - alsook rituelen en praktijken te rationaliseren - door de magie op een laag pitje te zetten en feestelijke elementen te weren - en door neer te kijken op de zgn. sociologische katholieken. De Kerk participeerde m.a.w. aan de 'onttovering van de wereld'. Dit kwam bijzonder sterk tot uiting op het niveau van de 'rites de passage'. De plechtige communie werd vervangen door het vormsel : voortaan zou de geloofsbelijdenis centraal staan, wat voor de adolescenten een vrijwillig en expliciet engagement vereiste. Nochtans leefde de geest, de cultuur en de plechtige communie verder bij ouders en kinderen. Het huidig vormsel is voor de grote meerderheid het feest van weleer gebleven (Dobbelaere e.a., 1991 : 100-101). Ook werd in parochies aan ouders een kerkelijk engagement gevraagd of anders

werd het doopsel van hun kinderen geweigerd. Men is hierop teruggekomen. Maar de spanning tussen het vieren van het nieuwe leven en de adolescentie, dat positieveranderingen in de leefwereld markeert, en de kerkelijke verwachting van een weloverwogen engagement leeft voort. Vandaar voorstellen in geschriften tot verandering en experimenten op het vlak van het vormsel: plechtige communie op twaalfjarige leeftijd voor allen die het wensen en engagement voor enkelen op een latere leeftijd geconsacreerd met het vormsel. Gelijkaardige voorstellen worden geopperd om de doop voor te behouden aan kinderen van kerkelijk geëngageerde ouders en daarnaast een aangepaste gebedsdienst, waarin men het nieuw leven dankbaar viert, voor de anderen (Lamberts, 1991 : 191-192).

Zijn er tenslotte aanwijzingen voor een heropleving van de godsdienst? Voorgaande suggereert eerder een 'retour du sacré' dan een 'retour du religieux'. De Nieuwe Religieuze Bewegingen, de groepen 'am Rande', de magie, de polysemie van de riten, dit alles wijst erop dat het sacrale zich uit het godsdienstige heeft geëmancipeerd. De geïnstitutionaliseerde godsdienst heeft m.a.w. zijn controle over de definitie en de reproductie van het sacrale verloren (Zylberberg, 1985 : 10). Het sacrale is - zoals wij zagen - onbenoembaar geworden : een anonieme kracht, het 'Zijnde', dat door vele Nieuwe Religieuze Bewegingen als de harde kern van het individu gezien wordt. In zijn diepste wezen zou de mens een 'boeddha' zijn. In die zin is de secularisatie van de samenleving meteen ook de bevrijding van de sacraliteit. 'Of, 'welke soort' en 'hoe' sacraliteit in de toekomst opnieuw in godsdiensten zal geïnstitutionaliseerd worden is een open vraag : de 21ste eeuw wordt wellicht de eeuw van de 'vrij zwevende sacraliteit' en niet van de 'terugkeer van het religieuze'.

VOETNOOT

- (1) Voor informatie over het Europees Waardenonderzoek (EVS) zie J. Kerkhofs e.a., 1992 : 7-11.

BIBLIOGRAFIE

- Balandier, G. (1985) *Le détour*. Paris : Fayard.
- Cohen, M. (1990) 'Les nouveaux Catholique et Juif en France : L'individu et ses émotions', pp. 121-167 in F. Champion, D. Hervieu-Léger (eds.), *De l'émotion en religion : Nouveaux et traditions*. Paris : Centurion.
- Daiber, K.-F. (1991) 'Religion unter den Bedingungen der Moderne : Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland'. Paper voorgedragen op het colloquium 'Religion et Modernité, georganiseerd door de G. Agnelli Stichting, Turiijn, ter perse.
- Delooz, P., J. Kerkhofs (1992) 'Ethiek : Op zoek naar een haalbaar evenwicht', pp. 221-272 in J. Kerkhofs e.a. (eds.), *De versnelde ommekeer : De waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig*. Tiel : Lannoo.
- Dobbelaere, K. (1966) *Sociologische analyse van de katholiciteit*. Antwerpen : Standaard Wetenschappelijke Uitgeverij.
- Dobbelaere, K. (1987) 'Some Trends in European Sociology of Religion : The Secularization Debate', *Sociological Analysis*, 48(2) : 107-137.
- Dobbelaere, K. (1988) *Het 'Volk-Gods' de mist in ? Over de Kerk in België*. Leuven : Acco.
- Dobbelaere, K. (1989) 'Du catholicisme ecclésial au catholicisme culturel', *Septentrion*, 18(3) : 30-35.
- Dobbelaere, K. (1991) "'Binnenkerkelijke" nieuwe religieuze bewegingen : een sociologische verkenning van moderne religieuze oriëntaties', pp. 71-84 in D.G.A. Koelega, H. Noordegraaf (eds.), *Visie en volharding*. Driebergen : MCKS.
- Dobbelaere, K. (1993) 'Church Involvement and Secularization : Making Sense of the European Case', ter perse in E. Barker e.a. (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism*. Oxford : Oxford University Press.
- Dobbelaere, K., M. Voisin (1985) 'Sekten en Nieuwe Religieuze Bewegingen in België', pp. 395-437 in K. Dobbelaere e.a. (eds.), *België en zijn Goden : Kerken, religieuze groeperingen en lekenbewegingen*. Leuven : Cabay.
- Dobbelaere, K., L. Voyé (1990) 'From Pillar to Postmodernity : The Changing Situation of Religion in Belgium', *Sociological Analysis*, 51(S) : 1-13.
- Dobbelaere, K., L. Voyé (1991) 'Western European Catholicism Since Vatican II', pp. 205-231 in H.R. Ebaugh (ed.), *Vatican II and U.S. Catholicism*. London/Greenwich (Connecticut) : Jai Press Inc.

- Dobbelaere, K., L. Voyé (1992) 'Godsdienst en kerkbetrokkenheid', pp. 115-161 in J. Kerkhofs e.a. (eds.), *De versnelde ommekeer: De waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig*. Tielt : Lannoo.
- Dobbelaere, K., B.R. Wilson (1985) 'Het sektarisch antwoord op het begrip vrije tijd. Een tijdsbudget van Belgische Moonies : een gevallenstudie', *Vrijetijd en Samenleving*, 4(2) : 133-165.
- Dobbelaere, K. e.a. (1991) 'Het vormsel : godsdienstige en sociale functies. Een visie van de moeders', pp. 85-105 in K. Dobbelaere e.a. (eds.), *Levensrituelen : Het Vormsel*. Leuven : Universitaire Pers.
- Durkheim, E. (1912(1960)) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Elchardus, M., P. Heyvaert (1990) *Soepel, flexibel en ongebonden : Een vergelijking van twee laat-moderne generaties*. Brussel : VUB-pers.
- Featherstone, M. (1988) 'In Pursuit of the Postmodern : An Introduction', *Theory, Culture and Society*, 5(2-3) : 195-215.
- Felling, A. e.a. (1983) *Burgerlijk en onburgerlijk Nederland : Een nationaal onderzoek naar waardenoriëntaties op de drempel van de jaren tachtig*. Deventer : Van Loghum Slaterus.
- Halman, L. (1990) *Waarden in de Westerse Wereld : Een internationale exploratie van de waarden in de westerse samenleving*. Tilburg : University Press.
- Henau, E. (1988-89) 'Geloof als heimat en als uitnodiging tot ontheemding', *Nova et Vetera*, 66(1/2) : 50-66.
- Henau, E. (1990) 'Vernieuwingsbewegingen in de Kerk', *Collationes*, 20(1) : 41-58.
- Hervieu-Léger, D. (1990) 'Renouveaux émotionnels contemporains : Fin de la sécularisation ou fin de la religion?', pp. 217-248 in F. Champion, D. Hervieu-Léger (eds.), *De l'émotion en religion : Nouveaux et traditions*. Paris : Centurion.
- Hervieu-Léger, D. (1991) 'Religion et modernité : le cas français'. Paper voorgedragen op het colloquium Religion et Modernité, georganiseerd door de G. Agnelli Stichting, Turijn, ter perse.
- Kaufmann, F.-X. (1974) 'Kerk als godsdienstige organisatie', *Concilium*, 10(1) : 62-73.
- Kaufmann, F.-X. (1979) *Kirche begreifen : Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*. Freiburg : Herder.

- Kerkhofs, J. e.a. (1992) 'Een poging tot zelfkennis', pp. 7-18 in J. Kerkhofs e.a. (eds.), *De versnelde ommeekeer : De waarden van Vlamingen, Walen en Brusselselaars in de jaren negentig*. Tielt : Lannoo.
- Laermans, R. (1992) *In de greep van "de moderne tijd" : Modernisering en verzui-ling. Evoluties binnen de ACW-vormingsorganisaties*. Leuven : Garant.
- Lamberts, J. (1991) 'De kwestie van de vormselleeftijd : Een liturgiewetenschap-pelijke en pastoraaltheologische benadering', pp. 167-193 in K. Dobbelaere e.a. (eds.), *Levensrituelen : Het Vormsel*. Leuven : Universitaire Pers.
- Luhmann, N. (1975(1986)) *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2. Opladen : West-deutscher Verlag.
- Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Oxford : Basil Blackwell.
- Swanson, G.E. (1960) *The Birth of the Gods : The Origin of primitive beliefs*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Thung, M. e.a. (1985) *Exploring the New Religious Consciousness : An Investigation of Religious Change by a Dutch Working Group*. Amsterdam : Free University Press.
- Voyé, L. (1988) 'Les jeunes face au corps stigmatisé', pp. 543-556 in R. Cipriani, M.I. Maciotti (eds.), *Omaggio a Ferrarotti*. Roma : Studi e Ricercha.
- Voyé, L. (1989) 'From Institutional Catholicism to Christian Inspiration'. Paper voorgedragen op het SISR-congres in Helsinki (Finland), ter perse.
- Voyé, L. (1991) 'Les jeunes et le mariage religieux : une émancipation du sacré', *Social Compass*, 38(4) : 405-416.
- Voyé, L. (1992a) 'Du dimanche. Approche sociologique', pp. 8-27 in A. Haquin, E. Henau (eds.), *Le dimanche : un temps pour Dieu, un temps pour l'Homme*. Bruxelles : Licap.
- Voyé, L. (1992b) 'La religion en postmodernité', *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 21(2) : ter perse.
- Wilson, B.R. (1976) 'Aspects of Secularization in the West', *Japanese Journal of Religious Studies*, 4(3-3) : 259-276.
- Wilson, B.R., K. Dobbelaere (1987) 'Unificationism : a Study of the Moonies in Belgium', *The British Journal of Sociology*, 38(2) : 184-198.
- Zylberberg, J. (1985) 'Les transactions du Sacré', *Sociétés*, 1(4) : 9-13.

