

De beïnvloeding van de katholieke kerk door de moderne vernieuwetijdste cultuur



**hoe priesters en pastoraal werk(st)ers bijdragen
aan de modernisering
van de katholieke kerk**

**door: I. Roelofsen
Studentno. 130859
Sociologie**

--Inhoudsopgave--

Proloog		3
Inleiding		5
Hoofdstuk 1 De moderne hedendaagse cultuur		8
1.1. Differentiering; de onttroning van religie		8
1.2. Secularisatie; een verwarrend begrip		9
1.3. Moderniteit of postmoderniteit?		15
1.4. Een nieuwe tijd?		16
Hoofdstuk 2 Het ontstaan van het nieuw-religieuze verlangen		20
2.1. Individualisering		20
2.2. Ont-traditionalisering		21
-Reflexieve twijfel	22	
-Biografisering	22	
-Authenticiteit en het verlangen naar religiositeit	24	
-'Religion-making characteristics	25	
Hoofdstuk 3 De katholieke kerk en de opkomst van nieuwe religiositeit		27
3.1. Inleiding		27
3.2. Een geschiedschrijving		27
3.3. De katholieke kerk, kwantitatief		36
Hoofdstuk 4 De essenties van het nieuwtijdsdenken		41
4.1. Inleiding		41
4.2. New age		41
-Holisme	42	
-Abstracte kenmerken van new age	43	
-New age speelt in op de religieuze verlangens van mensen	44	
Hoofdstuk 5 Wederzijdse kritische discussies		47
5.1. Antithese		47
5.2. Een andere tegenstelling		53
5.3. Nieuwtijdsverschijnselen in de kerk		56
5.4. Vaticaanse document tegen new age		58
5.5. Tot slot		61

Hoofdstuk 6	Onderzoek ‘Dichtbij en veraf’	63
	<i>6.1. Inleiding</i>	63
	<i>6.2. Opvattingen met betrekking tot de kerk</i>	64
	<i>6.3. Opvattingen met betrekking tot het geloof</i>	69
Hoofdstuk 7	Onderzoek ‘naar de beïnvloeding van de katholieke kerk door de moderne vernieuwetijsdste cultuur’	78
	<i>7.1. Inleiding</i>	78
	<i>7.2. Dataverzameling en operationalisering</i>	78
	<i>7.3. Worden de pastores in hun praktijk geconfronteerd met new age-spiritualiteit?</i>	79
	<i>7.4. Hebben de pastores affiniteit met het nieuwe-tijdsdenken?</i>	81
	<i>7.5. Hoe gaan de pastores om met de new age-spiritualiteit in de kerk?</i>	85
	7. 5.1. Corrigeren	85
	7. 5.2. Vrijlaten/negeren	86
	7. 5.3. Stimuleren	87
	7. 5.4. Is er verschil in handelen tussen de traditioneel gelovige en de modernere pastores?	88
	7.6. Waarom handelen pastores zoals zij handelen?	89
	7.6.1. Hebben katholieke pastores iets gemeen met ‘street-level bureaucrats’?	91
	7.6.2. Wat zijn de handelingsmotieven van de pastores?	91
	-Respect voor andersdenkenden en -gelovigen	91
	-De wil om spanningen in het werk te verminderen	93
	7.7. Samenvatting	94
	7.8. Conclusies	95
Epiloog		97
Literatuuropgave		100

Bijlage: tabel samenvatting interviews

--Proloog--

In het kader van de studie Sociologie aan de Erasmus Universiteit te Rotterdam is ons, studenten, gevraagd een scriptie te schrijven, die kan worden gezien als een afrondende proeve van bekwaamheid waarmee de student bewijst te voldoen aan de eindtermen van de opleiding. Uitgangspunt is dat in de scriptie uitdrukking wordt gegeven van de kennis en inzichten die gedurende de opleiding zijn verkregen en dat het onderzoeksthema vanuit een zelfgekozen vraag of probleemstelling wordt uitgewerkt.

Onderhavige scriptie had reeds jaren geleden geschreven zullen worden, ware het niet dat persoonlijke omstandigheden ons van dit einddoel hebben afgehouden. Gevoelens van spijt hieromtrent, alsmede een nieuwe impuls door een nieuwe studie, te weten de Master Christendom en Islam aan de Theologische Faculteit van de Universiteit van Tilburg, hebben er in belangrijke mate toe bijgedragen, deze scriptie alsnog te schrijven. Hier dient echter aan toegevoegd te worden, dat dit in het geheel niet mogelijk zou zijn geweest zonder de gewaardeerde toestemming van de examencommissie van de Sociale Faculteit, alsmede door de bereidheid van Dick Houtman, die ons na al die jaren van afwezigheid nog bleek te kennen en zonder meer bereid was de rol van scriptiebegeleider op zich te nemen, waarvoor onze hartelijke dank.

Het gekozen onderwerp voor onderhavige scriptie heeft betrekking op, binnen de theologie en godsdienstsociologie, zeer actuele thema's, te weten de zogenoemde nieuwe verschijningsvormen van religiositeit, alsmede de positie van de traditionele kerken in de moderniteit. Onze belangstelling voor deze thema's komt ongetwijfeld gedeeltelijk voort uit onze sociologische studie, die ons denken met betrekking tot veranderingsprocessen in de samenleving mede heeft gevormd. En door de theologische studie is ongetwijfeld onze belangstelling ontstaan voor de positie van de katholieke kerk in de moderniteit.

Wij realiseren ons dat met betrekking tot de thema's, die als onderwerpen voor deze thesis dienen, veel meer kan worden geschreven en onderzocht dan in deze thesis kan worden volbracht. Zoals overigens voor iedere studie geldt, hebben wij ook voor deze thesis keuzes moeten maken binnen de gekozen onderzoeksthema's. Bij die keuzes hebben wij ons laten leiden door de persoonlijke belangstelling die is ontstaan naar het functioneren van pastoraal medewerk(st)ers en priesters in hun praktijk, als gevolg van onze verbondenheid met de Theologische Faculteit in Tilburg en de kennismaking aldaar met priesters en pastoraal werk(st)ers. In onze contacten met deze religieuze professionals is geleidelijk aan nieuwsgierigheid ontstaan naar hoe zij, die religieuze professionals, het eigenlijk 'redden' in onze cultuur van alternatieve religiositeit. Want, dachten wij, laten we heel realistisch zijn, de uitoefening van hun 'beroep' moet toch met tal van spanningen gepaard gaan, gezien de sterk veranderde cultuur in de afgelopen decennia. Kortom, deze nieuwsgierigheid heeft de basis gevormd voor de verdere opzet van deze scriptie.

Tot zover een korte toelichting op de achterliggende motivatie voor deze scriptie. Hoewel wij ons dus terdege realiseren dat met betrekking tot de gekozen richting van deze scriptie veel meer niet door ons is gezegd dan wel, hopen wij toch dat wij

binnen het bestek van deze scriptie in staat zijn geweest onze gedachtegang concreet te maken.

Wij zien deze scriptie als een voorstudie, een eerste aanzet, waarop mogelijk in een later stadium kan worden voortgebouwd. Zoals de lezer zal blijken na lezing van deze studie, is er inderdaad sprake van een situatie waarin de religieuze professionals spanningsvolle momenten ervaren. Echter, het dient gezegd te worden, onderhavig onderzoek is kwantitatief van zeer beperkte omvang en betreft tevens een geografisch gebied van zeer beperkt formaat. Dit laatste heeft ook als consequentie met zich meegebracht dat de meeste van de respondenten onder één en dezelfde bisschop ressorteren, terwijl er mogelijk (grote) verschillen bestaan tussen de verschillende bisdommen. Een en ander heeft dan ook consequenties voor de generaliseerbaarheid van de resultaten van dit onderzoek, alsmede voor de betrouwbaarheid van daaruit voortkomende conclusies. Echter, wanneer wij de resultaten beschouwen als indicatief voor wat eventueel in een groter verband aan de orde is en de daaraan verbonden conclusies als voorlopige conclusies, dan kan dit onderzoek heel goed dienen als aanleiding voor een nader grootschaliger onderzoek.

--Inleiding--

Staf Hellemans heeft in zijn rede, bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de Sociale Wetenschappen en de Godsdienstsociologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht in het jaar 1997, onder andere de volgende woorden uitgesproken: “*Religies kunnen niet anders dan van hun tijd zijn, hoezeer sommige religies die eigen tijd ook wensen te verwerpen, hoezeer zij omgekeerd het gevoel mogen hebben dat de eigen tijd hen verwerpt. Zoals het Christendom Romeins was in de Romeinse tijd en Middeleeuwen was in de Middeleeuwen, zo is het modern, door en door modern in de moderne tijd*¹”

En inderdaad, het klinkt heel logisch; het christendom moet haast wel modern zijn in de moderne tijd. Toch werd en wordt de relatie tussen de wereldreligies en de moderniteit veelal beschreven als een ‘antithese’. Godsdienst en moderniteit zouden elkaar als het ware uitsluiten. Hellemans echter, heeft in zijn rede het voorbeeld van de katholieke kerk besproken en komt daarin tot de conclusie dat ook dit kerkelijk instituut een door en door moderne organisatie is.

In deze thesis zal de visie van Hellemans hieromtrent nog nader aan de orde komen, maar wat in het kader van deze thesis vooral onze belangstelling heeft, heeft betrekking op de uit de moderniteit voortvloeiende nieuwe vormen van religiositeit in samenhang met het katholieke kerkelijk instituut.

In de loop van deze thesis zal duidelijk worden, dat juist de moderniteit een nieuw-religieus verlangen oproept; een verlangen overigens waar de traditionele katholieke kerk opvallend weinig van lijkt te ‘profiteren’. Sterker nog, vele mensen hebben de kerk verlaten of zijn nog slechts, wat men noemt, ‘randkerkelijk’. Hoe spoort dit met de idee van Hellemans dat de kerk door en door modern zou moeten zijn in de moderne tijd?

Maar, zoals Hellemans de suggestie wekt dat de katholieke kerk wel modern moet zijn in de moderne tijd, zo zijn er nog andere aanwijzingen, die een beeld oproepen van een katholieke kerk die zich, gewild dan wel niet gewild, aanpast aan de moderniteit. Wij noemen hier dan ook als tweede aanwijzing een Vaticaanse document genaamd, *Jezus Christus - Drager van het water des levens, Een Christelijke reflectie over New Age*; een document waarvan onder andere Anton van Harskamp zegt, dat het is geschreven als reactie op de vernieuwetijdsing binnen de pastorale kaders van de kerk². New age, of nieuwetijdsdenken, kan daarbij gezien worden als een vorm van de nieuwe religiositeit.

Een derde aanwijzing komt voort uit een Nederlands onderzoek, genaamd *Dichtbij en veraf, het katholieke kader, de katholieken en hun kerk op de drempel van de 21^e eeuw*, dat door Ton Bernts en Jan Peters in 1999 werd gepubliceerd in opdracht van KRO en RKK. In dit onderzoek werd er een antwoord gezocht op een drietal vragen:

¹ Staf Hellemans, *Rede Religieuze Modernisering*, Utrecht, 1997, 3.

² Uitspraak van Prof. Dr. A. van Harskamp in een interview genaamd ‘*Christendom sterft in Nederland een langzame dood*’, Bron: www.katholiekederland.nl/actualiteit 22/06/2005.

- 1) Hoe wordt gedacht over de kloof tussen geloof en kerk?;
- 2) Is er een (groeiende) discrepantie tussen 'voorgangers' en 'kerkvolk', tussen degenen die 'dichtbij' en 'veraf' staan?
- 3) Of herkent het kerkelijk kader zich in de veranderende inhoud en betekenis van het geloof van gewone katholieken?

De resultaten van het onderzoek geven aanleiding te veronderstellen dat er sprake is van een kerkelijk kader dat zich herkent in de veranderende inhoud en betekenis van het geloof van gewone katholieken.

Aldus drie aanwijzingen die suggereren dat de katholieke kerk wel degelijk 'eigentijds' of modern (aan het worden) is en mogelijk zelfs het nieuwtijdsdenken incorporeert in haar pastorale gelederen. En vooral dit laatste boeit ons zeer. Want hoe kan een conservatief bolwerk als de katholieke kerk, tenminste zo wordt toch in het algemeen aangekeken tegen de katholieke kerk, die zichzelf als schatbewaarder ziet van een onveranderlijke waarheid, waarvan de leiding de moderne tijd verwenst, vatbaar zijn voor nieuwe vormen van religiositeit? Of, beter gezegd, hoe is het mogelijk dat hierbij vooral wordt verwezen naar de pastores? Immers, de pastores zijn toch representanten van het katholieke geloof, van die onveranderlijke waarheid? En zij worden toch geacht het beleid van de top te implementeren?

Die pastores, ofwel de priesters en de pastoraal werk(st)ers, verrichten hun werkzaamheden als religieuze professionals aan wat we de 'onderkant' van het katholieke instituut zouden kunnen noemen. Zij 'dienen' op het snijvlak van het kerkelijk instituut en de haar omringende omgeving; een snijvlak waarop enerzijds een vermeende onveranderlijke waarheid en anderzijds een cultureel omgeving. Een omgeving die sterk 'voelt' voor alternatieve vormen van religiositeit. Een samenleving die in toenemende mate een nieuw type religieuze beleving kent; een beleving die niet alleen opgeld doet in new age- of evangelisch-christelijke kringen, maar die in de hele samenleving invloedrijk is³. Een omgeving die de afgelopen decennia massaal de kerk de rug heeft toegekeerd. Hoe doe je als pastor je werk in een dergelijke context?

Het is Michael Lipsky, die in zijn werk *Street-level bureaucracy*⁴ gewag maakt van uitvoerders aan de basis in (semi-)overheidsorganisaties, de zogenoemde 'street-level bureaucrats', die in hun werk worden geconfronteerd met tegenstrijdige eisen. Door de daarmee samenhangende spanningen zijn zij genoodzaakt in hun werk 'aanpassingsstrategieën' of wel een eigen uitvoeringsbeleid te ontwikkelen ten einde hun werk 'werkbaar' te houden.

Het boek van Lipsky handelt over het verschijnsel dat (semi-)overheidsorganisaties vaak heel anders functioneren dan men zou verwachten op grond van de regels en doelstellingen van die instanties. De aanpassingsstrategieën aan de basis zijn er dan de oorzaak van dat er een discrepantie optreedt tussen het aan de top geformuleerde beleid en de feitelijke uitvoeringspraktijk aan de basis.

³ Verschillende bronnen, o.a. Borgman E., *Hunkering naar heelheid, Over nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel, 2003.

⁴ M. Lipsky, *Street-level bureaucracy, Dilemmas of the Individual in Public Services*, New York, 1980.

Zou iets dergelijks ook mogelijk of zelfs van toepassing zijn in het kerkelijk instituut? Ontwikkelen pastores wellicht ook een eigen uitvoeringsbeleid om hun werk 'werkbaar' te houden, om hun werk in de sterk verander(en)de omgeving te kunnen blijven doen? Want leidt het werk van pastores niet ook tot veel spanningen, gezien de discrepantie tussen ideaal en werkelijkheid, gezien hetgeen zij formeel volgens het katholieke instituut te bieden hebben en hetgeen wellicht van hen uit de omringende omgeving wordt verwacht? En als dat zo is, hoe zie dat uitvoeringsbeleid er dan uit?

En tot slot, zou dat uitvoeringsbeleid er dan mogelijk de oorzaak van zijn dat de kerk onderhevig is aan een door de top van de katholieke kerk ongewenst beïnvloedingsproces? Een beïnvloeding die wordt ingezet vanuit de basis van het kerkelijk instituut? Of, anders gezegd, dat de katholieke kerk inderdaad, hoewel niet bedoeld of gewenst, zich geleidelijk aanpast aan de heersende Nederlandse cultuur?

Rond deze vragen draait deze thesis en het daarin opgenomen onderzoek.

Wij openen in de eerste hoofdstukken met een beschrijving van het ontstaan van de moderniteit, alsmede met betrekking tot het nieuw-religieuze verlangen in onze contemporaine samenleving. Hierbij komen moderniseringsprocessen aan de orde, zoals differentiering, secularisatie, individualisering en ont-traditionalisering, alsmede hoe deze processen gezamenlijk hebben bijgedragen aan nieuwe vormen van religiositeit.

Het derde hoofdstuk staat in het teken van een beknopte geschiedschrijving van de katholieke kerk in samenhang met de opkomst van de nieuwe religiositeit.

Hoofdstuk vier richt haar pijlen op het nieuwtijdsdenken en is een poging om dit gedachtegoed, dat bepaald niet eenduidig is, tot op zekere hoogte terug te brengen tot haar essenties.

Hoofdstuk vijf opent met een bespreking van de hiervoor genoemde rede van Staf Hellemans over de katholieke kerk die, volgens hem, niet anders dan door en door modern kan zijn in de moderne tijd. Vervolgens wordt in dat hoofdstuk ingegaan op enkele kritische discussies met betrekking tot de nieuwe religiositeit, zowel vanuit het kerkelijk perspectief als van daarbuiten.

In het zesde hoofdstuk zal het genoemde onderzoek *Dichtbij en veraf* aan de orde komen, waaruit duidelijk wordt dat het katholieke kader aan de basis zich tot op zekere hoogte lijkt te herkennen in het moderne gedachtegoed van 'gewone' katholieken.

Het zevende hoofdstuk betreft het in het kader van deze thesis verrichtte onderzoek naar de beïnvloeding van de katholieke kerk door de moderne vernieuwetijdse cultuur.

In de epiloog zullen wij deze thesis afronden met enige samenvattende opmerkingen en conclusies.

Hoofdstuk 1

--De moderne hedendaagse cultuur--

Het ontstaan van onze hedendaagse cultuur, ook wel de moderniteit genoemd, is niet simpelweg in enkele zinnen te duiden. Er is sprake van een complex van ontwikkelingen dat onontkoombaar lijkt te zijn en zich allerwegen voordoet. Kort zullen in het hiernavolgende de verschillende kenmerkende ontwikkelingen de revue passeren.

1.1. Differentiering; de onttroning van de religie

Differentiering heeft betrekking op de ontwikkeling van betrekkelijk autonome deelsectoren of subsystemen binnen de samenleving als geheel, zoals de economie, de wetenschap, de politiek, het sociale leven en de godsdienst. Die sectoren kennen specifieke activiteiten, die op basis van specifieke criteria en waardepatronen min of meer uniek zijn binnen die sectoren. Hier geldt bijvoorbeeld de gedachte dat de godsdienst zich niet met de economie en de politiek moet bemoeien, hetgeen geldt voor elke deelsector of subsysteem ten opzichte van de andere. Door de geleidelijke verzelfstandiging van de verschillende deelsectoren werden zij onttrokken aan invloeden van buitenaf, als gevolg waarvan er een innerlijke gerichtheid ontstond, hetgeen heeft geleid tot een sterke ontwikkeling, zowel kwalitatief als kwantitatief.

Op dit punt doet zich een bijzondere ontwikkeling voor: de rol die voorheen religie speelde als overkoepeling van heel de cultuur, werd nu overgenomen door een 3-tal onderling sterk vervlochten deelsectoren, namelijk economie, wetenschap en technologie. Binnen deze sectoren ontwikkelt zich een gemeenschappelijke noemer van de waarheid: rationaliteit, namelijk, het zo efficiënt mogelijk afstemmen van middelen op het doel⁵.

De ontwikkeling van deze 'heilige waarheid' was geenszins gespeend van kritiek. Die 'waarheid' werd en wordt binnen onze cultuur met regelmaat van de klok ter discussie gesteld. De essentie van de kritiek daarbij heeft betrekking op de vraag in hoeverre het 'recht van de sterkste' wel voldoende recht doet aan de 'zwakkeren', zowel individuen als groepen. Thans wordt 80% van de natuurlijke hulpbronnen op onze aardbol verbruikt door 20% van de wereldbevolking. Andere punten van kritiek hebben betrekking op schaarstevraagstukken, zoals de dreigende uitputting van energie, natuurlijke hulpbronnen en het milieu. De drie-eenheid wetenschap, technologie en economie, het ook wel zogenoemde 'WTK-complex' (Wetenschap, Techniek, Kapitalisme) vormt een machtig bolwerk, dat voor een belangrijk deel ons menselijk bestaan bepaalt. Zij is doorgedrongen in alle lagen van onze cultuur en beïnvloedt het sociale en het politieke leven, alsmede onze ethiek en onze gedragingen. In dit verband wordt wel eens gesteld: vroeger was de theologie de koningin van de wetenschap, en nu is dat de economie. Jung Mo Sung, die in 2005 het boek *Latin American Theology* met als ondertitel *The next Generation* publiceerde, deed in dit verband een markante uitspraak, die ongeveer op het

⁵ L. Laeyendecker, *De keerzijde wordt zichtbaar – problematische kanten van de moderniteit*, in: S.W. Couwenberg (red.), *Westerse cultuur: model voor de hele wereld*, Kampen, 1994, 40-47.

volgende neerkomt: fundamentalisme is niet alleen een probleem dat in verband kan worden gebracht met godsdienst, maar vooral ook met de economie als de belangrijkste en de meest perverse vorm van fundamentalisme.

Of we willen of niet, onze waarden en normen worden in grote mate beïnvloed door de economie. Zelfs onze vrije tijd proberen we tegenwoordig zo economisch mogelijk te besteden en wij rusten slechts om later weer beter te kunnen werken. Er is tevens een 'markt' ontstaan voor de bestijding van de stress die door die markt zelf wordt veroorzaakt.

Een bijzonder kenmerk van differentiering is de zogenoemde 'urbanisering', als gevolg waarvan menselijke betrekkingen veeleer functioneel en zakelijk zijn geworden en de sociale controle is afgenomen.

In onze gerationaliseerde samenleving heeft de religie haar alle levenssferen doordringende en beïnvloedende plaats verloren, en is zij zelf tot een sector geworden naast andere sectoren. De kerken hebben macht en sociale controle moeten inleveren. De religie werd als het ware 'onttroond'.

De moderniteit bracht ook het zogenoemde 'seculariseringproces' met zich mee. Het woord secularisering wordt in vele, vaak tegenstrijdige betekenissen gebruikt.

1.2. Secularisatie; een verwarrend begrip

Een belangrijke ingang tot het verstaan van de ontwikkeling van de samenleving en van religie is het secularisatieproces, hetgeen zich dan ook mag verheugen in zowel wetenschappelijke, als politieke als maatschappelijke belangstelling. Binnen de sociologie, en de sociale wetenschappen in het algemeen, bestaat een brede consensus over de stelling dat de huidige westerse samenleving gekenmerkt wordt door een proces van secularisatie. Ook de klassieke sociologen zoals Comte, Durkheim en Weber hielden zich met secularisatie bezig. Binnen de godsdienstsociologie is secularisatie één van de belangrijkste concepten.

Het was Comte (1798-1857) die meende een fundamentele wet met betrekking tot de ontwikkeling van de menselijke geest ontdekt te hebben. Hij maakte daarbij een onderscheid naar een tweetal fasen. De eerste noemde hij de theologische fase, ofwel een fase waarin de mens teruggrijpt op bovennatuurlijke instanties als het gaat om de verklaring van verschijnselen. De tweede fase, waarin de mens probeert via de rede op het spoor van wetmatigheden te komen, noemde hij de wetenschappelijke fase. In zijn benadering wordt het verlichtingsdenken nadrukkelijk zichtbaar. Religie werd gezien als een soort bijgeloof dat in de loop van de geschiedenis door werkelijke, ofwel wetenschappelijke kennis zou worden vervangen⁶.

Durkheim, die direct na Comte leefde (1858-1917), meende dat mensen niet alleen een persoonlijk bewustzijn hebben, maar dat zij daarnaast een collectief bewustzijn delen. In de voormoderne tijd, een preïndustriële samenleving, zou dit collectieve bewustzijn zo goed als samenvallen met het persoonlijk bewustzijn. Het persoonlijke bewustzijn zou volgens hem de opvolger zijn van het collectieve bewustzijn en zou er

⁶ J. Verweij, *Secularisering tussen Feit en Fictie: een internationaal vergelijkend onderzoek naar determinanten van religieuze betrokkenheid*, Tilburg 1998, 15.

tevens van afhankelijk zijn. Doordat echter het persoonlijke en collectieve bewustzijn nog goeddeels samenvallen is er volgens Durkheim op 'mechanische' wijze sprake van solidariteit. Als gevolg van het voortschrijdende moderniseringsproces, waaronder een toenemende bevolkingsconcentratie, de urbanisering en de uitbreiding van de transport- en communicatiemiddelen, krijgen individuen steeds meer onderlinge contacten. Tevens ontstaat er een toenemende arbeidsverdeling en een systeem van wederzijds afhankelijke, gespecialiseerde functies. De specialisatie heeft tot gevolg dat de onderlinge afhankelijkheid toeneemt. Deze nieuwe vorm van afhankelijkheid, noemde Durkheim 'organische' solidariteit. Ook ontstaat er als gevolg van de specialisatie meer ruimte voor het persoonlijk bewustzijn. Persoonlijke verschillen nemen toe en het collectieve bewustzijn vervaagd. Dit is wat wel het individualiseringsproces genoemd wordt, waarover we later uitgebreider komen te spreken. Een en ander heeft ook gevolgen voor de aanvankelijk collectief gedeelde religieuze overtuigingen. Ook deze worden steeds persoonlijker van aard. Volgens Durkheim bestaat er een verband tussen het ontstaan van de moderne gedifferentieerde samenleving en de afname van de betekenis van religie in het sociale leven⁷.

Ook Weber heeft in zijn werken veel aandacht besteed aan het secularisatieproces. Weber leefde van 1864 tot 1920 en ziet vooral het rationaliseringsproces als de kenmerkende ontwikkeling van de moderne westerse samenleving. Hierdoor raakt de wereld als het ware 'onttoverd'. In de traditionele samenleving was het magische nog verbonden met het alledaagse, maar als gevolg van het proces van rationalisering ontstaat er een scheiding tussen de rationeel beheersbare wereld aan de ene kant en mystieke ervaringen aan de andere kant. Religie is daarmee naar het gebied van het irrationele verschoven⁸.

De aanname bij deze klassieke secularisatietheorieën is dat voortschrijdende modernisering aan de rol van religie in de samenleving onvermijdelijk afbreuk doet. Modernisering is in deze benaderingswijze een bedreiging voor de traditionele religies. Tot zover de klassieke sociologen.

Ook in veel moderne literatuur over secularisatie wordt een welhaast lineair ontwikkelingsperspectief gehanteerd, hetgeen impliceert dat de kerken geleidelijk verder verdwijnen en op den duur elke maatschappelijke relevantie verliezen, dat het Verlichtingsdenken zal voortzetten en op den duur geen mens nog religieus zal zijn.

Als gevolg van de secularisering wordt in onze cultuur sterker de nadruk gelegd op de wereld als 'saeculum' dan op de wereld als 'kosmos'. Wanneer men de wereld duidt met het Griekse woord kosmos, wordt de wereld vooral begrepen als een statische ruimtelijke orde. Wanneer men echter de wereld duidt met het Latijnse woord saeculum, wordt er meer accent gelegd op de dynamiek van de geschiedenis. Vanuit het kosmische wereldbeeld bekeken, wordt God meer gezien en beleefd als de eerste ordenaar, als de eeuwige wet, waarbij de mens in zijn leven afhankelijk is van de natuur. De natuur als een door God gegeven objectieve orde. "*Het godsdienstig denken beweegt zich in de richting van een absoluut onveranderlijk, boven historisch waarheids- en normenpakket dat voorgegeven is*⁹", aldus Plattel en

⁷ A.w., 15-16.

⁸ A.w., 16.

⁹ M. G. Plattel, M. C. Rijk, *Ontwikkelingen in het sociale denken*, Baarn, 1978.

Rijk in hun boek *Ontwikkelingen in het sociale denken*. In dit wereldbeeld wordt het seculiere aspect in een min of meer ongunstige betekenis gezien. Het wordt geassocieerd met het vergankelijke, het wisselvallige en het lichamelijke als tegenstelling van het werkelijk religieuze, namelijk het onvergankelijke, onlichamelijke en dus geestelijke. In die visie maakt bijvoorbeeld het christelijke ritueel, deel uit van de wereld van het goddelijke. In die optiek is het ritueel dan een onaantastbaar en voorgegeven kwestie, die is bepaald door het ingrijpen van God zelf, alsmede door hen die het dichtst bij de goddelijke wereld staan, in casu de geestelijken. In die zin is er dan als het ware sprake van een breuk tussen het sacrale en het profane, tussen kerkdienst en wereld.

Onze moderne cultuur echter is de wereld als saeculum gaan beschouwen en laat een geheel ander beeld zien van het begrip geschiedenis, dus van het vergankelijke, van het wisselvallige en de dynamiek. In dit wereldbeeld is het niet acceptabel dat het sacrale op welhaast dualistische wijze aan de geschiedenis wordt onttrokken. Want het dagelijkse leven, ofwel de dynamiek van de geschiedenis, behoeft niet per se los te worden gezien van het heilige.

In de moderne tijd gaat het heilige langzamerhand anders functioneren; het begint samen te vallen met de geschiedenis en de menselijke verantwoordelijkheid. Duidelijk is dat het heilige dus geen gegeven is, dat het niet vast ligt en dat de mens er steeds naar op zoek moet. In de moderne tijd is het sacrale niet meer enkel en alleen verbonden met heilige plaatsen, voorwerpen en handelingen; het maakt deel uit van het dagelijkse leven.

In de jaren zestig meenden sommigen dat het seculariseringproces het einde van het christendom betekende. Anderen meenden echter dat er meer sprake was van een einde van het conventionele christendom ofwel een christendom geïsoleerd van het dagelijks leven van gewone mensen. In elk geval was duidelijk dat het seculariseringproces tot gevolg had dat de vanzelfsprekendheid van religie verloren ging. De kerken liepen steeds verder leeg.

Er ontstond een vacuüm, een gevoel van leegte, hetgeen werd verwoord in wat men wel de 'God-is-dood'-theologie¹⁰ noemt. Binnen de kerken leidde dit in een aantal gevallen tot polarisatie, waarbij sommige christenen de oplossing zochten in de orthodoxie. Anderen echter, zochten naar mogelijkheden voor een dialoog tussen het christendom en de cultuur, alsmede voor de 'inculturatie'¹¹ van het christendom. Met 'inculturatie' wordt hier de interactie of de dialoog tussen evangelie en cultuur bedoeld, waarbij er sprake is van een 'wederzijdse doordringing'. Er ontstonden tal van kritische theologische stromingen zoals de politieke theologie, de black theology, de theologie van de revolutie, de theologie van de bevrijding, de feministische theologie, een theologie die nadruk legde op de warme en mystieke stroom van het christendom, de theologie van de inculturatie, etcetera.

Buiten de kerken groeide de pluriformiteit van zingevingsystemen, waarbij er als het ware een marktsituatie ontstond; een markt waarop het christendom moest gaan concurreren met andere waarde- en zingevingsystemen.

¹⁰ Zie o.a. T.J.J. Atizer, *The gospel of Christian Atheism*, Edinburgh, 1966, en S. Bruce, *God is dead, secularization in the West*, Oxford, 2002.

¹¹ A. Chupungco, *Cultural Adaptation of the Liturgy*, New York, 1982.

Een hedendaagse socioloog, Dekker, zegt dat secularisatie een complex proces is dat zich op verschillende niveaus manifesteert. Dekker schrijft in zijn boek *De mens en zijn godsdienst*¹², dat het terrein van de secularisatie zo vol voetangels en klemmen is dat het nauwelijks verantwoord is er uitspraken over te doen in een studie die niet uitsluitend over dat onderwerp gaat. Binnen de sociologie is er volgens Dekker een complete spraakverwarring en hij sluit zich aan bij D. Martin¹³, een Amerikaans sociaalwetenschapper, dat de term secularisatie uit het sociologisch woordenboek geschrapt zou moeten worden.

Dekker hanteert in hiervoor aangehaald boek de volgende omschrijving van secularisatie en geeft hiermee diepgang aan secularisatie als een complex proces:

Secularisatie met betrekking tot de samenleving:

1. structureel, wanneer de concrete religieuze instellingen een minder belangrijke rol gaan spelen in de samenleving, bijvoorbeeld wanneer de kerk haar monopoliepositie verliest of aan macht inboet;
2. cultureel, wanneer religie of de religieuze betekenissen, verwijzingen en symbolen een minder belangrijke rol gaan spelen of op minder terreinen een rol gaan spelen, bijvoorbeeld het verdwijnen van de naam van God uit de Troonrede.

Secularisatie met betrekking tot het individuele:

1. structureel, wanneer expliciet religieus te noemen gedrag afneemt, bijvoorbeeld de kerkgang, het bidden of confessioneel georganiseerd zijn;
2. cultureel, wanneer de mate waarin het handelen en denken religieus gemotiveerd of gedragen wordt, afneemt.

Voordat wij verder komen te spreken over het begrip secularisatie, zullen wij eerst het begrip religie nader definiëren. Immers, als het om secularisatie gaat, staat het begrip religie centraal.

Want wat is religie¹⁴ eigenlijk? Bij een nadere beschouwing van de literatuur met betrekking tot deze vraag blijkt dat er op dit terrein weinig sprake is van eenstemmigheid. Wel wordt duidelijk dat sommige sociaal wetenschappers religie op een functionele manier benaderen, terwijl andere onderzoekers een meer substantiële benadering kiezen. Je zou dan, in navolging van Dekker en Stoffels¹⁵, een tweetal clusters van antwoorden kunnen onderscheiden. Het eerste cluster wordt daarbij gevormd door substantiële (inhoudelijke) definities en het tweede cluster door functionele definities van religie.

Het eerste cluster kan dan gezien worden als een waarin uitspraken gedaan worden over wat religie 'is'. Bij deze substantiële definities wordt het centrale element gevormd door de betrokkenheid op een buitenempirische werkelijkheid, het geloof in een God of een transcendente kracht.

¹² G. Dekker, *De mens en zijn godsdienst: Beschouwingen over de functies van godsdienst en kerk voor mens en samenleving*, Baarn, 1975.

¹³ D. Martin, *The religious and the secular-studies in secularization*, London, 1969.

¹⁴ In deze scriptie maak ik geen onderscheid tussen de begrippen godsdienst en religie.

¹⁵ G. Dekker, H. Stoffels, *Godsdienst en samenleving: een introductie in de godsdienstsociologie*, Kampen, 2001.

Het tweede cluster daarentegen, die van de functionele definitie, is meer gericht op wat religie 'doet'. Bijvoorbeeld: religie helpt om te leren omgaan met de 'on-zin' van het leven, verschaft overkoepelende oriëntatieschema's en bevordert de integratie in de samenleving.

J. Verweij¹⁶ meent dat degenen die de voorkeur hebben voor een substantiële definitie van religie, voornamelijk de traditionele, geïstitutionaliseerde christelijke religie bestuderen, terwijl degenen die een functionele definitie van religie hanteren hun aandacht richten op de wijze waarop mensen zin geven aan hun bestaan. Door zingeving te zien als een diep menselijke behoefte zal in de perceptie van deze laatste categorie religie nooit verdwijnen en zullen er altijd zingevingssystemen worden ontwikkeld. Door deze benaderingswijze, het uitgaan van functionele definitie van religie, ontstaat er ruimte voor een bredere perceptie van de werkelijkheid en dus voor andere, nieuwe vormen van religiositeit.

Wanneer wij dus uitgaan van een substantiële definitie van religie, dan lijkt religie in betekenis af te nemen. De rol van kerk en geloof in de samenleving wordt minder en op het individuele niveau refereren mensen in mindere mate aan het bovennatuurlijke, het heilige of een andere realiteit. Men stemt zijn gedrag daar ook niet langer op af. Degenen die een substantiële definitie van religie gebruiken, bijvoorbeeld het geloof in een christelijke god, zullen waarschijnlijk waarnemen dat er sprake is van een toenemende secularisatie, immers steeds minder mensen geloven in een christelijke god.

Anderzijds, degenen die een functionele definitie van religie hanteren, zullen als gevolg daarvan de veranderingen in de religieuze beleving zien. Door de functionele benadering van religie, zingeving, als uitgangspunt te nemen constateren zij dat religiositeit niet zozeer afneemt, maar in plaats daarvan andere vormen aanneemt.

Met betrekking tot de juiste interpretatie van het secularisatiebegrip is onder andere door sociologen veel geschreven en gediscussieerd. Het voert te ver om in het kader van deze scriptie daarin alle hoofd- en zijwegen te behandelen. Wel willen wij nog enige aandacht besteden aan de bespreking hierover van Karel Dobbelaere in zijn in 1981 uitgegeven werk *Secularization: An Analysis at Three Levels*¹⁷.

In deze studie van het begrip secularisatie onderscheidt hij een drietal dimensies, te weten: Societal Secularization, Organizational Secularization en Individual Secularization.

De eerste dimensie, de 'Societal Secularization' is vergelijkbaar met wat wij in de vorige paragraaf hebben beschreven als de onttroning van de religie. De religie verloor haar vanzelfsprekende reikwijdte in de samenleving en is zelf een sector geworden naast andere sectoren. Het is het proces dat Durkheim reeds beschreef in zijn geschrift *Division of Labor*¹⁸ uit het jaar 1893:

¹⁶ J. Verweij, *Secularisering tussen Feit en Fictie: een internationaal vergelijkend onderzoek naar determinanten van religieuze betrokkenheid*, Tilburg, 1998.

¹⁷ K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussel, 2002.

¹⁸ A.w., verwijzing naar: E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, New York, 1893.

“If there is one truth that history teaches us beyond doubt, it is that religion tends to embrace a smaller and smaller portion of social life. Originally, it pervades everything; everything social is religious; the two words are synonymous. Then, little by little, political, economic, scientific functions free themselves from the religious function, constitute themselves apart and take on a more and more acknowledged temporal character. God, who was at first present in all human relations, progressively withdraws from them; he abandons the world to men and their disputes. At least, if he continues to dominate it, it is from on high and at a distance, and the force which he exercises, becoming more general and more indeterminate, leaves more place to the free play of human forces. The individual really feels himself less acted upon; he becomes more a source of spontaneous activity. In short, not only does not the domain of religion grow at the same time and in the same time and in the same measure as temporal life, but it contracts more and more. This regression did not begin at some certain moment of history, but we can follow its phases since the origins of social evolution. It, thus, links to the fundamental conditions of the development of societies, and it shows that there is a decreasing number of collective beliefs and sentiments which are both collective enough and strong enough to take on a religious character. That is to say, the average intensity of the common conscience progressively becomes enfeebled”.

Dobbelaere citeert Luckmann¹⁹: *“The more the traces of a sacred cosmos are eliminated from the “secular” norms, the weaker is the plausibility of the global claim of religious norms [...and] the individual [...] tends to restrict the relevance of specifically religious norms to domains that are not yet pre-empted by the jurisdictional claims of “secular” institutions. Thus religion becomes a “private affair”. We may conclude by saying that institutional specialization of other institutional areas, starts the development that transforms religion into an increasingly “subjective” and “private” reality.”*

In de moderne samenleving verwordt religie meer en meer tot een privé-aangelegenheid en de samenleving als geheel heeft geen behoefte meer aan religieuze legitimaties van haar keuzes. Er ontstaat als het ware een polarisatie van het sacrale en het seculiere. Polarisatie demonopoliseert de religieuze traditie en heeft een pluralisering van de samenleving tot gevolg, waarin de religieuze traditie vervolgens dient te worden ‘vermarkt’. De dan ontstane situatie heeft tot gevolg dat de plausibiliteit van de heilige kosmos aan betekenis verliest, zelfs daar waar het de concurrentie aangaat met niet-religieuze zingevingsystemen.

De tweede door Dobbelaere genoemde dimensie, ‘Organizational Secularization’, heeft betrekking op de in de eerste dimensie ontstane marktsituatie. Zelfs in de religieuze sector gelden de economische wetten. Ten einde de religieuze tradities te kunnen vermarkten diende de sociaal-religieuze structuur te worden aangepast. Dit leidt tot bureaucrativering en een professionalisering van het religieuze ‘personeel’.

Maar er is meer aan de hand, aldus Dobbelaere. Hij haalt hierbij Peter Berger aan die in zijn *The Sacred Canopy*²⁰ onderzoek doet naar: *“the extent to which the*

¹⁹ In K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussel, 2002, verwijzing naar: T. Luckmann, *A Critical Rejoinder in Japanese Journal of Religious Studies*, 3, 1976.

²⁰ In a.w., verwijzing naar: P. Berger, *The sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, 1967.

Western religious tradition may have carried the seeds of secularization within itself". Berger volgt in dit verband de lijn van de studies van onder andere Weber, waaronder *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*²¹, waarin Weber laat zien hoe de protestantse moraal heeft bijgedragen aan de groei van het economisch bestel. Dergelijke processen van rationalisering zijn ook elders te vinden in de (joods) christelijke religieuze tradities, hetgeen Berger brengt tot de suggestie dat de oorsprong van de secularisatie van de samenleving kan worden gevonden in de christelijke religie. We citeren Berger in het hiervoor aangehaalde werk 'The sacred Canopy': "*Religious developments originating in the Biblical tradition may be seen as causal factors in the formation of the modern secularized world. Once formed, however, this world precisely precludes the continuing efficacy of religion as a formative force. We could contend that here lies the great historical irony in the relation between religion and secularization, an irony that can be graphically put by saying that, historically speaking, Christianity has been its own gravedigger*"²².

Weber heeft in de *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* de ontstane economische orde vergeleken met een 'iron cage' waaruit de ziel is ontsnapt. Het rationaliseringsproces heeft ons grote bedrijven en gigantische bureaucratieën opgeleverd, waarin het individu is gereduceerd tot een acteur in een rollenspel. Het kan niet anders dan dat dit gevolgen heeft (gehad) voor andere sociale instituties zoals de politiek, het onderwijs en het gezinsleven. Mensen verloren hun horizontale sociale verbanden; verticale relaties kwamen daar veelal voor in de plaats. Door het verlies van de horizontale verbanden, waarvan sprake is binnen sociale groeperingen, verloor men ook zijn religie. De effecten hiervan op het religieuze gedrag van de mens wordt door Dobbelaere 'Individual Secularization' genoemd, ofwel de derde dimensie van secularisatie.

Naast het onderscheid naar de drie hiervoor genoemde dimensies, vraagt Dobbelaere ook nog de aandacht voor een ander item met betrekking tot secularisatie. Hij stelt dat secularisatie geen mechanisch lineair ontwikkelingsverschijnsel is, maar een proces dat afhankelijk is van de culturele context waarin het zich ontvouwt, alsmede van de betrokken individuen en groepen. Deze manier van kijken naar secularisatie wordt ingegeven door de aanname dat processen van functionele differentiatie, rationalisering en veranderingen in de samenleving omkeerbaar zijn. Deze processen worden immers ingezet en geactiveerd door individuen en groepen die, bewust dan wel onbewust, de samenleving en haar sociale instituties seculariseren of sacraliseren. Tot zover Dobbelaere.

1.3. Moderniteit of Postmoderniteit?

Kenmerkend voor de moderniteit was (is) het geloof in de beheersbaarheid van de natuur, van de samenleving en van de mens. Een 'maakbare' wereld en in die zin kon worden vertrouwd op een voortdurende vooruitgang: van de mens, van de wetenschap, van de economie, van de menselijke vrijheid en gelijkheid, etcetera.

²¹ In a.w., verwijzing naar: M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958.

²² In a.w., verwijzing naar: P. Berger, *The sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967, 127.

Natuurlijk is de moderniteit nog niet ten einde, echter sinds de jaren '80 worden er in toenemende mate kritische kanttekeningen geplaatst bij het vooruitgangdenken van de moderniteit. Deze kritische stroming wordt wel aangeduid met postmodernisme en wordt mede aangevoerd door filosofen als J. Lyotard en J. Derrida. Kenmerkend voor het postmodernisme is twijfel met betrekking tot het vooruitgangdenken, de 'zaligheid' van de menselijke ratio, dus ook aan de wetenschap, alsmede aan de grote ideologieën, waaronder ook de godsdiensten. De postmodernisten verzetten zich tegen een benadering, waarbij uiteindelijk alle verschijnselen tot één oorzaak of grondslag worden teruggebracht en pogen juist meer accent te leggen op de verschillen. Zij menen dat de 'grote verhalen' tot het verleden behoren. Met 'grote verhalen' wordt dan onder andere bedoeld op filosofieën over onze geschiedenis, zoals bijvoorbeeld de geschiedenis van de mens als de geschiedenis van de ontwikkeling van de menselijke vrijheid, zoals Hegel dat zag, maar ook de idee dat de geschiedenis slechts in één richting voortbeweegt, bijvoorbeeld in de richting van een liberale democratie en een vrije markteconomie, zoals bijvoorbeeld Francis Fukuyama meent. Dit soort filosofieën getuigen in de ogen van de postmodernisten teveel van een vooruitgangdenken, hetgeen in hun ogen een illusie is gebleken. Tevens menen zij dat onze kennis van en macht over de wereld zeer beperkt en betrekkelijk is en dat een bewustzijn daarvan zou dienen bij te dragen aan meer bescheidenheid. Een bescheidenheid die getuigt van een acceptatie van onze beperkingen, van de grenzen van ons zijn en van een inzicht dat er geen samenhangende zingeving mogelijk is. De wereld laat immers in toenemende mate zien dat pluraliteit van zingeving groeit.

Of wij het nu wel of niet eens zijn met het gedachtegoed van de postmodernisten, duidelijk is dat in onze samenleving vele postmoderne tendensen te bespeuren zijn. Onze samenleving is sterk gefragmenteerd en kan worden gekarakteriseerd als post-ideologisch van aard.

1.4. Een nieuwe tijd?

Vooraf in de laatste jaren worden er ontwikkelingen zichtbaar die lijken te wijzen op weer een nieuwe fase in onze cultuur. Eén van die ontwikkelingen heeft betrekking op een religieuze herleving. En sommigen signaleerden al aan het begin van de jaren negentig dat het postmodernisme als stroming over haar bloei heen was en mensen weer opnieuw op zoek waren naar grotere samenhangen. Met name 1996 is in dit verband noemenswaardig. Tientallen jaren, zo vanaf de jaren zestig, hadden de media nauwelijks nog een woord gerept met betrekking tot het thema religie en wanneer men wel berichtte over dit onderwerp dan was dat meestal in negatieve zin.

Vrijwel van de ene op de andere dag werd deze tendens doorbroken. In 1996 namelijk publiceerde het weekblad 'HP/De Tijd' een special met als titel *De terugkeer van God in Nederland*, met artikelen als *Bekeerlingen in de jaren negentig* en *De ontkerstening voorbij*. Vanaf dat moment was God weer terug in de media, onder andere in het 'NRC Handelsblad'. Het jaar daarna, 1997, werd *Mijn God* zelfs het thema van de 'Boekenweek'. Overigens was dit thema reeds in 1995 vastgesteld, toen de organisator van de Boekenweek zich bewust was geworden van het feit dat de vraag naar boeken over zingeving was toegenomen.

Onder deze aandacht voor religie was er vooral ook veel belangstelling voor de nieuwe bekeerlingen tot het katholicisme, ofwel de zogenoemde 'nieuwe katholieken'. Jaarlijks bleken er zo'n duizend bekeerlingen tot het katholicisme te zijn, hetgeen overigens al meerdere jaren aan de orde bleek te zijn. Doch de media sprongen er toen pas boven op, als gevolg waarvan nogal eens de indruk werd gewekt dat het aantal kerkelijk gelovigen weer aan het toenemen was. Echter dit was niet aan de orde; er verlieten nog altijd meer mensen de kerk dan dat er mensen toetraden.

Wanneer wij terugblikken in de geschiedenis van de kerken, dan zien wij dat er in 1879 slechts 0,3 % buitenkerkelijkheid voorkwam. In 1960 was de buitenkerkelijkheid gestegen tot 18,3%. In de jaren daarna gebeurde het: 30 jaar later, in 1991, was volgens het Sociaal en Cultureel Planbureau²³ 57% van de bevolking buitenkerkelijk, en in 1995 zelfs 62%. Het SCP verwacht voor het jaar 2020 een buitenkerkelijkheid van 72%. Dit percentage gold reeds in 1991 voor jongeren in de leeftijdscategorie van 17 tot 30 jarigen. Andere onderzoeken komen ten aanzien van de jongeren nog lager uit²⁴.

Een ruime meerderheid van de Nederlandse bevolking blijkt dus buitenkerkelijk. Dit proces van ontkerkelijking vond tussen 1900 en 1960 vooral plaats onder de hervormden, maar na 1960 werd ook de Katholieke Kerk hierdoor getroffen.

In het rapport van het Sociaal en Cultureel Planbureau komt naar voren dat het met name de niet-kerkelijken zijn, die niet in God geloven, en dat het vooral de kerkelijken zijn die wel in God geloven. Deze benaderingswijze komen wij wel vaker tegen, maar getuigt van een nogal beperkte opvatting van het geloof in God. Immers, alleen het geloof in een persoonlijke god wordt daarmee onderkend. Zoals wij hiervoor reeds gezien, is dit in feite een verouderde vraagstelling.

Immers, er zijn tal van andere godsbeelden. In recenter empirisch onderzoek, ook van het Sociaal en Cultureel Planbureau, zien wij veel meer nuancering en differentiatie als het gaat om godsbeelden. In onze cultuur wordt bijvoorbeeld ook het mysteriekarakter van God sterk beleefd, als gevolg waarvan zijn persoon sterk wordt gerelativeerd. In plaats daarvan worden dan beelden voor God gebruikt zoals licht, vuur, energie, oceaan, zon, zoals ook wel bij de grote mystici het geval. Ook worden abstracte begrippen, zoals doel, kracht en beginsel gebezigd. Dergelijke godsbeelden gaan ver voorbij aan een eenvoudige scheiding tussen God als persoon en als niet-persoonlijke macht.

Het ziet er inderdaad naar uit dat er de laatste decennia veel veranderd is in onze cultuur als het gaat om religie. De kerken hebben niet langer het monopolie. Kerkelijke dogma's worden niet meer als vanzelfsprekend aanvaard. Kerkelijk lidmaatschap lijkt nog slechts voor een kleine minderheid gewoon. Geredeneerd vanuit het oude model van secularisatie is er inderdaad sprake van het verdwijnen van religie; vanuit het nieuwe, tegenwoordig steeds vaker, gehanteerde

²³ J. W. Becker, J.W.R. Vink, *Secularisatie in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau Den Haag, 1994 en J.W. Becker, J. de Hart en J. Mens, *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 1997.

²⁴ onderzoek door de Faculteit der sociale wetenschappen van de Erasmus Universiteit 'Geloof', 1998.

secularisatiebegrip echter, wordt duidelijk dat er op een nieuwe manier sprake is van religiositeit.

Volgens de enquête *God in Nederland* uit 1997 beschouwt 2/3 van de Nederlanders zich nog steeds als gelovig, maar zijn zij van mening dat zij daarvoor de kerk niet nodig hebben²⁵. Het rapport van het Centraal en Cultureel Planbureau van 2000²⁶ meldt dat in 1998 52% van de bevolking gelooft in God, waarbij het geloof al dan niet van twijfel vergezeld ging. De resterende 48% viel uiteen in 17% die zichzelf als atheïst beschouwden, 18% die zeiden te geloven aan een hogere macht en 12% die zichzelf als agnost zagen.

De Franse filosoof Luc Ferry wijst erop dat zich in onze samenleving een radicale verandering heeft voorgedaan ten aanzien van de zinvraag²⁷. Nog niet zo lang geleden konden mensen in het geval van acute zin vragen terugvallen op het traditionele geloof. In onze contemporaine samenleving is dat anders. Wanneer in deze tijd mensen worden geconfronteerd met zin vragen, zoals bijvoorbeeld in het geval van een ernstig verlies, kunnen zij dat veelal niet meer op die zelfde manier oplossen.

Er is geen duidelijk alternatief voor het kerkelijk christendom. Voorheen bleken opvattingen weliswaar ook veranderlijk van aard, waarbij gedacht kan worden aan de Reformatie en de Contrareformatie, maar daarbij was er altijd sprake van dat het één vervangen werd door het andere.

Nu echter, in de huidige tijd, is er een structuur ontstaan, waarbij het individu zelf op zoek dient te gaan en als het ware zelf zijn religie bij elkaar moet zien te sprokkelen. In het geval van kerkelijken betekent dit dat men zonder al te veel problemen kerkelijke ideeën combineert met niet-kerkelijk gedachtegoed. Hierbij kan gedacht worden aan een katholiek die in reïncarnatie gelooft of er een andere seksuele moraal op nahoudt dan het kerkelijk instituut, waarvan hij of zij deel uitmaakt. En wanneer men spreekt van 'relizappers', dan doelt men op moderne gelovigen die zelf hun levensbeschouwing bij elkaar sprokkelen in de religieuze supermarkt.

Er is buiten de kerken sprake van een grote pluriformiteit, waarbij tal van goeroes zich opwerpen als de nieuwe geestelijken. Op de religieuze markt is werkelijk van alles verkrijgbaar, waaronder allerlei nieuwe religieuze bewegingen in de vorm van new age, van therapeutische of op integrale heelmaking van de mens gerichte vorming en training. Door het doorbreken van het traditionele model van de religie en de sterke individualisering kon deze marktsituatie ontstaan.

De traditionele kerken nemen op die markt natuurlijk een tamelijk bijzondere plaats in. Willen zij een plaats op die markt behouden, dan zullen zij zich in zekere mate moeten aanpassen aan de nieuwe cultuur en het christendom een geheel nieuwe eigentijdse glans dienen te geven, althans dat is een veel gehoorde mening hieromtrent. De traditionele kerkelijke instituties kennen een sterke religieuze traditie en hebben een tamelijk sterke religieuze competentie. Ook in het verleden is duidelijk

²⁵ J. Peters, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1966-1996*, Amsterdam, 1997.

²⁶ J. W. Becker, J.S.J. de Wit, Centraal en Cultureel Planbureau, *Secularisatie in de jaren negentig*, Den Haag, 2000.

²⁷ L. Ferry, *Man made God, The meaning of life*, Chicago/London, 1996.

geworden dat zij in staat zijn de traditie in de wisselwerking met nieuwe culturen opnieuw vorm en inhoud te geven. Wij zullen hier in hoofdstuk 4 en 5 nog op terug komen.

Een belangrijke vraag die de kerken zich thans zouden dienen te stellen is of zij in staat zullen zijn de groeiende kloof, tussen kerk en het feitelijke religieus beleven van mensen nu, te overbruggen. En of zij bereid zijn en erin zullen slagen de verander(en)de religiositeit vorm te geven of het te kanaliseren?²⁸ Op deze vraagstukken zullen wij echter in deze thesis niet verder ingaan.

De oude religieuze structuren zijn afgebroken; het christendom bekleedt geen monopoliepositie meer, maar misschien kan dat eerder gezien worden als winst dan als verlies. In de huidige situatie namelijk moeten de traditionele kerken afzien van alle valse machtsaanspraken en worden zij min of meer gedwongen terug te keren tot de kern van hun zijn. Het zou een terugkeer kunnen betekenen tot mede-lijden, bescheidenheid, deemoed en dienstbaarheid. Van belang daarbij zijn het verwoorden en het gestalte geven aan de essenties van het christendom; het verhaal van lijden, dood en opstanding, alsmede om de bijbelse gerechtigheid. Op die manier zou de christelijke inculturatie eveneens bijdragen aan de realisatie van een tegencultuur die de dwingende invloed van het WTK-complex aantast²⁹.

²⁸ J. Peters, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1966-1996*, Amsterdam, 1997.

²⁹ L. Laeyendecker, *Pastorale en geestelijke gezondheidszorg*, 1996, 259.

Hoofdstuk 2

--Het ontstaan van het nieuw-religieuze verlangen--

2.1. Individualisering

Wat is het dat in onze cultuur de kennelijk toenemende belangstelling voor het religieuze bevordert?

Anton van Harskamp³⁰ stelt dat om hier zicht op te krijgen gekeken moet worden naar wat het proces van individualisering inhoudt. Hij stelt: *“we moeten peilen tot het niveau waarop individualisering spanningen bij ons oproept, want daar liggen de impulsen tot religiositeit en religie”*. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen “individualisering” en “individualisme”. De betekenissen hiervan zullen hierna duidelijk worden.

Over de samenleving kun je, aldus Van Harskamp, op drie manieren spreken:

- het zichtbare niveau, als het niveau waar gedragingen en opvattingen van mensen ‘gemeten’ kunnen worden;
- het niveau waarop mensen zichzelf ervaren en bepalen, het niveau waarop men idealen en motieven verwoordt die richtinggevend zijn voor het handelen;
- alsmede, een dieper niveau, te weten dat van de ‘sociale diepte structuren’. Op dit niveau wordt de samenleving beschreven en verklaard in termen van processen en gebeurtenissen die zowel het waarneembare, kwantitatief meetbare gedrag, sturen als de wijze waarop we onszelf ervaren en interpreteren, het tweede kwalitatief meetbare niveau. Het gaat hierbij om werkelijkheden in het sociale leven die niet als zodanig worden verwoord, zoals sociale rollen en lagen, instituties en dergelijke. Dergelijke begrippen zijn hulpmiddelen die de mens hanteert bij de indeling en ordening van de sociale werkelijkheid en verwijzen naar bestaande structuren die door de tijd heen veranderen.

Op dit laatste niveau is het waar Harskamp ‘individualisering’ plaatst. ‘Individualisme’ daarentegen, stelt Harskamp op het tweede niveau. Individualisme is daarbij een normatief idee; een vooral Hegeliaans en Kantiaans idee dat zegt dat elke afzonderlijke mens in wezen uniek en autonoom is. Dit impliceert dat het individu zichzelf de wet kan voorschrijven en dat de samenleving zich voor het welzijn van het individu te allen tijde dient te realiseren dat de mens autonoom is. Individualisering is dus een sociaalstructureel stelsel en individualisme maakt deel uit van onze westerse ideologie.

In de sociale wetenschap wordt individualisering in verband gebracht met de zogenaamde functionele differentiering van de samenleving. De differentiatie heeft tot gevolg dat individuen in meerdere ‘werelden’ tegelijk leven. Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben gezien, heeft iedere sector of subcultuur eigen waarden en normen. Voor het individu zelf betekent die differentiering een ‘culturele

³⁰ A. Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000, 49.

pluralisering³¹. De leefwereld van de mens is verdeeld over diverse subculturen. Daartegenover staat dat mensen veel minder dan voorheen vastzitten aan sociale instituties die altijd een sterk identiteitsvormend karakter hebben gehad.

Ook heeft het differentiëringsproces gezorgd voor een toenemende vrijheid op het relationele vlak. Toch lijkt een klassiek sociologisch inzicht nog steeds geldig. Individualiseren betekent niet zo zeer een afname van afhankelijkheidsverhoudingen, maar eerder een verandering van die afhankelijkheidsverhoudingen.

Harskamp: *“In algemene termen geformuleerd kunnen we zeggen dat op de langere termijn zich kennelijk een verandering aan het voltrekken is van relaties die meer lokaal, direct en multifunctioneel zijn, denk bijvoorbeeld aan de meerdere rollen die men nog niet zo lang geleden in een klein dorp op het platteland vervulde – naar relaties die over meer schijven en veel langere afstanden lopen, relaties die minder direct zijn, meer specifiek en meer gericht op een functie. Hoe algemeen geformuleerd ook, dit inzicht geeft toch al enig besef van de onderhuidse ambivalentie die daardoor in het differentierings- en individualiseringsproces zit. Het is namelijk eigen aan die nieuwe aard van de interdependentie dat ze niet alleen de individuele vrijheid vergroot, maar, en dat is wel het minste wat we hier kunnen zeggen, ook aanzienlijk ondoorzichtiger en onvoorspelbaarder is³²”.*

Als gevolg van de nieuwe vrijheden kunnen echter nieuwe vormen van afhankelijkheid een rol gaan spelen. Dit houdt verband met indirecte, onzichtbare beïnvloeding, bijvoorbeeld als gevolg van abstracte markten, door media, reclames, enzovoort.

Samenvattend kan worden gezegd dat er sprake is van een structurele verandering als het gaat om de wijze waarop individuen zich tot zichzelf en tot hun omgeving verhouden. We vervolgen nu door, aan de processen van differentiering en individualisering, het daarmee samenvallende proces van de ont-traditionalisering toe te voegen.

2.2. Ont-traditionalisering

Ont-traditionalisering heeft betrekking op het feit dat men niet meer zonder meer het gezag van voorgegeven waarheden accepteert. Volgens Van Harskamp hebben tradities een tweetal hoofdfuncties; één die betrekking heeft op het collectief en één die zich richt op het zelfverstaan van het individu.

De functie die betrekking heeft op het collectief, die als het ware kan worden beschouwd als de collectieve herinnering van een groep, is verbindend van aard voor de individuen die deel uitmaken van het collectief. De individuen leven in de traditie van het collectief. De traditie wordt als het ware zichtbaar in met regelmaat herhalend gedrag, bijvoorbeeld in de vorm van rituelen. Door de gezamenlijke herhaling van overleveringen wordt de binding van het individu aan de groep bevestigd. In het geval van overleveringen van morele, ethische, levensbeschouwelijke of religieuze aard, gaat het in wezen om onherleidbare absolute waarheden. Doordat mensen in deze constellatie hechten aan de traditie en de traditie als zodanig gezag heeft, is het mogelijk dat deze verbindend werkt.

³¹ A.w., 53.

³² A.w., 56.

Tradities kennen ook veelal traditionele functionarissen, zoals de priester, de koning en de huisvader, die referentiepunten zijn voor de individuele leden van het collectief. De kennis van deze functionarissen wordt geacht te zijn voortgekomen uit bronnen van wijsheid, die niet zomaar aangeleerd is en in die zin niet bekritiseerbaar is. Dit in tegenstelling tot leraren of deskundigen in de laatmoderne tijd. Hun kennis is in principe voor een ieder bereikbaar en dus bekritiseerbaar.

De tweede hoofdfunctie van traditie is dat zij niet alleen een samenbindend karakter heeft, maar dat zij ook kan worden gezien als *“het medium dat het individu het vertrouwen schenkt dat er door de veranderingen van de tijd heen continuïteit bestaat”*³³. Het is de traditie die bijdraagt aan het vertrouwen dat de wereld waarin wij leven, in plaats en in tijd, een constante is; iets waar wij op kunnen rekenen. Dit draagt bij aan ons vertrouwen en is een positieve factor voor de ontwikkeling van onze persoonlijke identiteit.

Als gevolg van de ont-traditionalisering maken mensen zich dus los van de tradities, van de vanzelfsprekendheden. Zij doen of laten al minder iets omdat het zo hoort, maar zijn ook minder geneigd om vanuit een bepaalde traditie, bijvoorbeeld vanuit de kerk, de wereld naar dat model te veranderen. Harskamp: *“Hoe dan ook, tot ver in de moderne tijd is het verleden een medium, dat ons als het ware op het heden en de toekomst oriënteert. In een ont-traditionaliseerde cultuur staat echter die oriëntatie onder grote druk”*³⁴.

Reflexieve twijfel

Een belangrijk effect van de ont-traditionalisering is wat Harskamp de ‘reflexieve twijfel’ noemt. Hierbij wordt bedoeld op een mentale houding die het onvermijdelijke gevolg is van het ont-traditionaliseringsproces; een attitude die het leven ziet in segmenten en mensen aanspreekt op hun individuele beslissingsbevoegdheid en verantwoordelijkheid voor het eigen bestaan. Harskamp meent: *“In haar meest radicale vorm is deze mentale houding er een waarvoor verandering en verbetering als zodanig als hoogste waarden gelden, waarvoor de grondovertuiging dat letterlijk alle kennis corrigeerbaar is en dus in principe kritiseerbaar, bijdraagt aan een rusteloze, principieel onbevredigbare stemming. En die stemming betreft niet alleen de houding tot de samenleving en de politiek, maar vooral de persoonlijke ontwikkeling”*³⁵.

Biografisering

Een ander belangrijk effect dat Harskamp benoemt, als het gaat om de ont-traditionalisering betreft de tendens tot ‘biografisering’. *“Wij, geïndividualiseerden hebben de neiging om onze kijk op onze verhouding met anderen, op onze plaats in de samenleving, in laatste instantie zelfs onze visie op de wereld als geheel, te beschouwen en te verwoorden in termen van onze eigen levensloop. Nu mogen we aannemen dat mensen die daarnaar worden gevraagd, altijd al de gewoonte hadden om te antwoorden met het vertellen van hun levensverhaal. Toch heeft die gewoonte in onze tijd een meer bijzondere betekenis gekregen”*³⁶. In dat verband kan de huidige tendens tot biografisering gezien worden als een tegenwicht voor de

³³ A.w., 57.

³⁴ A.w., 58.

³⁵ A.w., 60.

³⁶ A.w., 60.

functionele differentiering. *“Want indien we echt in volledig gedifferentieerde werelden zouden leven en handelen, indien de rollen die we spelen zouden bepalen dat we in elke levenswereld ook echt een geheel andere persoon zouden zijn, dan zou leven en samenleven niet goed voorstelbaar zijn. En dit is tot op zekere hoogte wel het geval, omdat we de verschillende rollen verbinden met het verhaal van het ‘zelf’ en zijn of haar identiteit. Het levensverhaal vertellen is daardoor een sociaal betekenisvolle uiting geworden, althans, op het niveau van het individu³⁷”, aldus Van Harskamp.*

Deze tendens van het meer accent leggen op de persoonlijke biografie en op het ‘zelf’, wil overigens, volgens Van Harskamp, nog niet zeggen, dat daarmee het levensverhaal volledig en altijd wordt geordend. Belofte en werkelijkheid komen daarbij niet altijd overeen.

Want, zoals gezegd, in ons gedrag en voor wat de zin daarvan betreft, wordt in het algemeen al minder verwezen naar bepaalde filosofieën, principes of levensovertuigingen. Wanneer deze wel worden ingezet dan is dat niet perse als legitimatie bedoeld, maar veeleer als ondersteuning of hulp om onze eigen persoonlijke beslissing te ‘stutten’.

De basis voor ons handelen wordt al meer bepaald door persoonlijke ervaringen en innerlijke belevingen. Mensen zijn vooral geneigd te vertellen over persoonlijke belevingen in bijvoorbeeld de jeugd, over het opleidingstraject, over relaties, het werk, etcetera.

Mensen verschillen als het gaat om het leggen van accenten voor wat hun biografie betreft, ook waar het gaat om de relatie tussen hun persoon en het lot. Sommigen zijn geneigd bij het leven meer het accent te leggen op de ‘maakbaarheid’ daarvan, terwijl anderen meer waarde hechten aan toevallige omstandigheden. Doch altijd zal het ‘zelf’ de integrerende instantie zijn, waarin al die verschillende ervaringen en belevissen verwerkt en verbonden worden.

Voor de duidelijkheid: met het ‘zelf’ wordt verstaan datgene dat onder het ‘ik’ ligt, waarbij het ik wordt gezien als dat gedeelte van onze persoon, dat in wezen zichtbaar is. Het gaat daarbij om de maatschappelijke rol(len) die mensen spelen en de functie(s) die zij vervullen; hetgeen dat kan worden gezien en beschreven.

“Dat die ontwikkelingen de buitenwereld onoverzichtelijk en daarmee in potentie angstig en bedreigend maakt, kunnen we theoretisch begrijpen door nog even stil te staan bij de omstandigheden dat in een ont-traditionaliseerde samenleving de ordening van het ‘zelf’ minder socio-centrisch, maar letterlijk meer ego-centrisch wordt, en de zin en de samenhang van de wereld steeds meer gevonden worden in wat Heidegger ooit de ‘Jemeinigkeit’ van de individuele biografie noemde. We kunnen namelijk gaan vermoeden dat door dit proces een bijna letterlijke, eindeloze en nooit bevrediging vindende jacht naar het ware ‘zelf’ in gang wordt gezet³⁸”.

Want hoe zeker zijn wij van onze keuzes? Er zijn immers geen vanzelfsprekende en verplichtende antwoorden meer. Wij kunnen slechts bij ons zelf te rade gaan. We hebben reeds gezien dat we in dit verband kunnen spreken van reflexieve twijfel.

³⁷ A.w., 62.

³⁸ A.w., 62-63.

Authenticiteit en het verlangen naar religiositeit

Een ander zeer belangrijk effect van ont-traditionalisering is de gerichtheid op authenticiteit. Authenticiteit heeft betrekking op “*een wijze van voelen, handelen, denken en gedragingen, die overeenkomt met wie ik ‘echt’ ben*”³⁹. Het zegt iets over in hoeverre iemands wijze van bestaan aansluit bij zijn of haar identiteit, bij wie hij of zij werkelijk is.

*“En we kunnen ons gemakkelijk voorstellen dat wanneer we het gevoel hebben authentiek te zijn, dat we dan die altijd onrustig makende vraag naar de grond van onze keuzes beantwoord hebben, omdat die keuze voortkomt uit wat ik ten diepste ‘echt’ ben. Maar hoe geraken we bij die identiteit?”*⁴⁰

Want hoe kunnen we vaststellen of ons denken of ons gedrag correspondeert met wie wij werkelijk zijn? De gedifferentieerde samenleving maakt het ons bovendien bijzonder moeilijk om überhaupt een identiteit te vormen. We hebben vrijwel onontkoombaar te maken met een verstrooiing van onze identiteit. Die ervaring van verstrooiing maakt verschillende handelwijzen mogelijk. Een mogelijkheid is de verstrooiing te aanvaarden, maar we kunnen de ervaring ook actief benutten door het bijvoorbeeld in te zetten bij het experimenteren met verschillende rollen. Consequentie daarvan is dan natuurlijk dat op zo'n moment de idee van een werkelijke identiteit vervaagd.

Echter, het meest aannemelijk is dat wij ons concentreren op onszelf en wel gericht zijn op een persoonlijke vormgeving van onze identiteit. Het zich concentreren op het zelf kan op twee manieren tot uitdrukking worden gebracht: door verinnerlijking of door zelfexpressie. In het eerste geval is er de hoop en de verwachting dat we in ons zelf een ‘echte’ substantie van onszelf vinden. Een substantie die ons inzicht geeft op de werkelijkheid en de samenhang daarin. Deze weg van verinnerlijking kan tot een religieuze instelling leiden. Het wordt dan een zoektocht naar het mystieke wezen van het ‘zelf’, waarbij men als het ware verbonden is met alles en op die manier toch weer een relatie met de buitenwereld wordt gelegd.

Het tweede geval, door zelfexpressie, kan worden gezien als een poging om door zelfverwerkelijking zichzelf te creëren. Charles Taylor, de Canadese filosoof, heeft in dit verband aangegeven dat de kans bestaat dat het geïndividualiseerde ik alleen nog maar zich ‘zelf’ gaat vieren, aangezien hetgeen het tot uitdrukking brengt enkel en alleen naar zichzelf verwijst, aldus Van Harskamp. Ook deze weg heeft iets religieus in zich, immers men zoekt en verlangt naar een zelf waarvan men weet dat het nooit gevonden zal worden. Daarmee wordt het zelf als het ware een immanente godheid. Van Harskamp noemt hierbij het voorbeeld van een kunstenaar dat in zijn expressie steeds weer de grenzen verlegt, teneinde in een nimmer eindigend proces van scheppen en vernietigen zijn authenticiteit te realiseren. Van Harskamp vermoedt dan ook dat er sprake is van een verband tussen een concentratie op het zelf en op de authenticiteit én een verlangen naar religiositeit.

Het verlangen naar religiositeit zal worden versterkt, wanneer onze zoektocht naar authenticiteit gefrustreerd wordt. En dat wordt het, immers het zelf (b)lijkt onbereikbaar. In plaats dat individualisering en ont-traditionalisering, zoals veelal

³⁹ A.w., 63.

⁴⁰ A.w., 63.

gedacht, leidt tot een vermindering van religiositeit, blijkt het juist bij te dragen aan de behoefte daaraan. We worden welhaast gedwongen naar authenticiteit te streven in onze gedifferentieerde samenleving. Tegelijkertijd wordt ons streven gefrustreerd, waardoor schuldgevoelens, de behoefte aan genade en verlossing, kunnen ontstaan en ons vervolgens op zoek doen gaan naar een religieuze antwoorden. *“In laatste instantie is de oorzaak daarvan terug te voeren op het feitelijk uiterst opvallende, maar zelden goed doordachte, want zo nauw met ons eigen leven vervlochten gegeven dat we deel uitmaken van een samenleving waarin de autonomie, de vrijheid en de noodzaak tot ontplooiing van het individu de waarden zijn die op de troon gezet worden, terwijl aan de andere kant de differentiering van cultuur en samenleving elk afzonderlijk individu lijkt te reduceren tot een volstrekt niet meetellend, want feitelijk geheel “versplinterd” wezentje⁴¹”, aldus Van Harskamp.*

Van Harskamp meent dat er nog meer manieren zijn, waardoor we kunnen verstaan dat de zoektocht naar authenticiteit zo gefrustreerd wordt, dat de weg naar religiositeit voor de hand ligt. Hij meent dat er dimensies aan het leven zijn die bij voorkeur religiositeit uitlokken, namelijk dimensies die het leven begrenzen en de eindigheid ervan symboliseren. Het betreft hier zaken waar wij als mens weinig of geen invloed op hebben en hij doelt dan ook op de dood, verveling, het kwaad en de tijd, die hij ‘religiositeitproducerende factoren’ noemt. Harskamp vermoedt *“dat in een individualiserende samenleving en cultuur waarin mensen noodzakelijkerwijs op jacht zijn naar zich ‘zelf’, juist deze altijd al aanwezige dimensies van het leven sterker dan ooit het religieuze verlangen zullen aanwakkeren⁴²”*. Hij stelt dat de vier hiervoor genoemde dimensies, die altijd al mensen naar religieuze antwoorden deden zoeken, dat waarschijnlijk in onze tijd nog veel sterker zullen doen.

Religiositeit zal dus in onze tijd bij voorkeur ontstaan in een manier van leven, waarin het streven naar authenticiteit een belangrijk gegeven is. Het gaat daarbij om een levenspraktijk, waarin vragen zoals ‘wie ben ik?’, ‘waar kom ik vandaan?’ en ‘waar ga ik naartoe?’, een belangrijke rol spelen en waarvan duidelijk is dat de antwoorden hierop niet in het zelf gelokaliseerd kunnen worden en dat slechts een antwoord ‘van gene zijde’ kan komen. *“In die zin gaat religiositeit dus terug op een ontdekking van een zin die het ‘zelf’ om zo te zeggen niet zelf verschaft, maar die het uit genade ontvangt⁴³”, aldus Van Harskamp.*

Van Harskamp stelt verder dat we met deze religiositeit nog niet te maken hebben met religie of godsdienst, hier opgevat als synonieme begrippen. Religie, immers is immers een geheel van praktijken en symbolen op het collectieve vlak. Wel kan religiositeit gezien worden als een voorloper van godsdienst, of beter gezegd, als een voorwaarde voor het ontstaan en de werkzaamheid van godsdiensten.

‘Religion-making characteristics’

Tot slot in dit hoofdstuk bespreken we nog een aantal factoren die religiositeit bevorderend van aard zijn, zoals reeds hiervoor aangegeven, door Van Harskamp ‘religion-making characteristics’ genoemd. Hieronder kunnen worden verstaan factoren van het menselijk ervaren, zoals het beleven van het goede, de dood, de tijd en het kwaad. Met name de negatieve dimensies hiervan, de dood, de tijd en het

⁴¹ A.w., 83.

⁴² A.w., 83-84.

⁴³ A.w., 85.

kwaad worden door mensen veelal beleefd als zaken die botsen met de idee van de maakbaarheid van het bestaan. De zinvragen die samenvallen met de dood, de tijd en het kwaad, kunnen met de menselijke ervaring niet worden beantwoord en kunnen bijna als vanzelf leiden tot een religieus verlangen, meent Van Harskamp. Het is dan ook niet toevallig dat zowel het nieuwe-tijdsdenken als het evangelicalisme afrekenen met de negatieve gevolgen van de dood, de tijd en het kwaad op de menselijke zinervaring. Want wat zou de zin zijn van het zoeken naar het 'zelf' als deze factoren niet kunnen worden overwonnen. In het nieuwe-tijdsdenken zien we hier bijvoorbeeld het accent op reïncarnatie, als gevolg waarvan het zoeken naar het 'zelf' tot in het oneindige door kan gaan. En ook bijvoorbeeld in de idee dat van ervaringen, zoals het kwaad, kan worden geleerd; dat dergelijke ervaringen bijdragen aan het vinden van de essenties van het leven en dus van het 'zelf'. In het evangelicalisme is het bijvoorbeeld de wedergeboorte in Christus waarmee de dood wordt overwonnen, terwijl de tijd een factor is in Gods hand.

Wanneer je de visies op de geschiedenis van zowel het nieuwe-tijdsdenken, als van het evangelicalisme beschouwt, dan wordt duidelijk dat het in wezen alsmaar gaat om de door mensen ervaren problemen van dood, tijd en kwaad. In het evangelicalisme komt bijvoorbeeld duidelijk naar voren dat tijd en geschiedenis worden ingedeeld in verschillende stadia met behulp van een vaak letterlijke lezing van apocalyptische bijbelteksten en in het nieuwe-tijdsdenken is er een geloof in een verandering van de geschiedenis door de komst van de nieuwe tijd. Hoewel er grote inhoudelijke verschillen bestaan tussen die visies op de geschiedenis, kan gezegd worden dat het pogingen zijn om de dood, de tijd en het kwaad als het ware een positieve plaats te geven in het leven van de mens.

Tot zover een tweetal hoofdstukken die tot doel hadden een beeld te geven van het ontstaan van de moderniteit, alsmede van het hernieuwd verlangen naar religiositeit. Het hierna volgende hoofdstuk is een beschrijving van wederom dat moderniseringsproces maar dan met het camerawerk gericht op de historische rol van met name de katholieke kerk daarin, in samenhang met de nieuwe religiositeit.

Tevens zal in het tweede deel van het volgende hoofdstuk met behulp van enige kwantitatieve gegevens de historische ontwikkeling van de betrokkenheid bij de katholieke kerk in de afgelopen decennia in beeld worden gebracht.

Hoofdstuk 3

--De katholieke kerk en de opkomst van nieuwe religiositeit--

3.1. Inleiding

Onderhavige thesis is gericht op de katholieke kerk in de moderne tijd of, om preciezer te zijn, op de katholieke kerk nu. Zoals wij in het vorige hoofdstuk hebben gezien wordt in dit verband wel gesproken van de nieuwe tijd. Een aanduiding die verband houdt met het verwerpen van de klassieke secularisatiethese en het aanduiden van een periode waarin mensen al religieuzer lijken te worden, maar niet kerkelijk zijn. Ook wordt de nieuwe tijd in verband gebracht met een nieuw-religieuze stroming, te weten new age. Hierop zal door ons in het vierde hoofdstuk nader worden ingegaan.

Wij willen in ons onderzoek meer zicht krijgen op concrete aanpassingen van de katholieke kerk op lokaal niveau aan de nieuwe tijd. Een tijd die wordt gekenmerkt door een ongekend religieus pluralistische situatie. Om zicht te krijgen op die situatie stonden de eerste twee hoofdstukken van deze thesis in het teken van met de moderne tijd verbonden ontwikkelingen die in belangrijke mate hebben bijgedragen daaraan.

Voordat wij ons nu verder verdiepen in de nieuwe religiositeit, met name de new age-achtige verschijnselen, willen wij ons ter voorbereiding daarop, eerst richten op een compacte historische verhandeling met betrekking tot het reilen en zeilen van met name de katholieke kerk in de periode van 1950 tot heden. Het is in dit tijdsbestek dat de katholieke kerk zich ontwikkelde van een kerk van en voor het volk tot een denominatie in een ongekend pluralistische samenleving.

Volgens Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg werd in de jaren '50 van de vorige eeuw al zichtbaar dat de traditiegetrouwheid onder de katholieken minder werd. De auteurs doen in hun gezamenlijk boek *Nederlandse religiegeschiedenis* uitgebreid verslag van deze ontwikkeling, alsmede van de gebeurtenissen die daarmee direct verband hielden. De studie van de genoemde auteurs Joris van Eijnatten en Fred Lieburg vormt voor onze geschiedschrijving de leidraad.

3.2. Een geschiedschrijving

Al vanaf de jaren vijftig werd zichtbaar dat de inzet van de katholieken voor hun kerk afnam, evenzo hun discipline, aldus hiervoor genoemde auteurs⁴⁴. Vooral onder de jongere gezinnen nam het kerkbezoek af. En velen, met name hoger opgeleiden, konden zich niet langer vinden in het door Rome ingestelde katholicisme. Men kreeg belangstelling voor de uit Frankrijk overgewaaiden nieuwe theologie, die meer spiritueel en bijbels van aard was, dan de a-historische theologie waaraan zij van huis uit gewend waren geweest.

⁴⁴ J. van Eijnatten, F. Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum, 2005, 332.

Het was de tijd van de seksuele revolutie, waarvan de moraal door de officiële Katholieke organisaties zwaar werd bekritiseerd.

Politiek gezien, was een tijdperk van polarisatie aangebroken. De naoorlogse samenwerking tussen katholieken en linkse partijen, werd met name door “rechtse katholieken” ter discussie gesteld. In 1953 was het kardinaal De Jong die via de radio een oproep deed aan de Nederlandse katholieken met de woorden “Blijf één!”, daarmee de zorgen uitdrukkelijk van geestelijken van zijn generatie.

De bisdommen werden in 1955 opnieuw ingedeeld; een dergelijke wijziging was sinds 1853 niet meer voorgekomen. Er ontstond een tweetal nieuwe bisdommen, Groningen en Rotterdam, en andere bisdommen werden uitgebreid of beperkt. De zeven bisdommen werden allen bestuurd door Rome-getrouwe bestuurders, maar de nieuwelingen B.J. Alfrink en W.M. Bekkers voerden een gematigd beleid, waarbij met name Bekkers er opvallend moderne standpunten op na bleek te houden als het ging over geboorteregeling en gezinsgrootte.

Verschillende Nederlandse katholieke theologen deden het internationaal goed. J.G.M. Willebrands bijvoorbeeld, werkte in Rome als oecumenedeskundige en later als curiekardinaal. Edward Schillebeeckx genoot bekendheid vanwege zijn theologische vernieuwingen en kwam via Alfrink als adviseur bij het Tweede Vaticaans Concilie terecht, dat plaatsvond tussen 1962 en 1965. De verwachtingen onder de katholieken waren hooggespannen voor wat dit concilie betreft. En succes bleef niet uit: er werd meer ruimte aan de bijbel gegeven, de liturgie werd vernieuwd, er werd een nieuwe eerbied voor niet-katholieken aan de dag gelegd en er werd meer aandacht voor de oecumene gevraagd. Maar van een échte democratische doorbraak was geen sprake tot teleurstelling van actief progressief Nederland.

Ondanks de hervormingen bleven de oud-katholieken in het voordeel voor wat de vernieuwingsgezindheid betreft in vergelijking tot de rooms-katholieken. Bij de oud-katholieken was men bijvoorbeeld al sinds 1919 gewoon om de mis in de volkstaal te vieren in plaats van in het Latijn. Bovendien mochten daar leken aan de synode deelnemen en was het celibaat lang afgeschaft. Van dit soort zaken mochten de rooms-katholieke hervormingsgezinden voorlopig alleen nog dromen.

Het Nederlands katholicisme voelde al minder voor Rome en werd meer en meer actief als internationale katholieke vernieuwer, daarbij gesteund door de kerkleiding. Tijdens een Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie werd duidelijk dat de Nederlandse bisschoppen veel ruimte gaven voor inspraak.

In 1966 werd in opdracht van de bisschoppen *De nieuwe Catechismus* gepubliceerd, dat op een voor die tijd meer passende manier vorm gaf aan het katholieke geloof. Mede dankzij de vele vertalingen groeide deze Catechismus uit tot het boegbeeld van de Nederlandse katholieke vernieuwing.

Tot zover verliep de democratisering goed, maar na verloop van tijd vond er een radicalisering plaats, die verder ging dan de bisschoppen wensten. Er werd bijvoorbeeld geroepen om de toelating van niet-katholieken tot de communie, het pauselijk gezag werd ter discussie gesteld, en zo ook de seksuele moraal. Tevens riepen de hervormingsgezinden om het hardst als het ging om de door hen gewenste

afschaffing van het celibaat. De Nederlandse bisschoppen waren niet bij voorbaat tegen en kwamen de radicalen deels tegemoet, bijvoorbeeld door gehuwde priesters toe te staan te preken en pastoraal werk te verrichten, maar zij gingen niet zover dat zij de gehuwde priesters toestemming gaven de mis voor te dragen.

Conservatieve katholieken, alsmede curiale gezaghebbers, hadden grote moeite met dit soort tegemoetkomingen. In hun ogen ging dat veel te ver. De wereldkerk wees het gehuwd priesterschap van de hand en in de encycliek *Humanae Vitae* van 1968 werden de conservatieven door de paus gesteund, onder andere, door het verbod op het gebruik van voorbehoedmiddelen. Door deze ontwikkelingen raakten de Nederlandse bisschoppen hun greep op de progressieve katholieken kwijt, die in toenemende mate weerzin ten opzichte van Rome ontwikkelden.

In de jaren '60 was het Nederlands klimaat er überhaupt één van verzet tegen traditionele machthebbers en de gevestigde orde. Voor een belangrijk deel hing dit samen met de ontzuiling. De zuilenstructuur had immers sterk bijgedragen aan de Nederlandse autoritaire orde.

Progressief kwam al meer tegenover conservatief te staan en polariseerde al meer in links versus rechts, zowel politiek als religieus. Deze polarisatie zou tot in de jaren negentig voortduren.

Niet alleen de kerken werden geconfronteerd met de rebellie van religieus links, nee, religieus links werd bijvoorbeeld ook lid van internationale vredesbewegingen. En de VPRO, die sinds 1969 een maatschappijkritische omroep was geworden, steunde de links religieuze activiteiten.

De polarisatie werd nog verder versterkt doordat het Nederlandse religieuze "midden" geneigd was links bij te vallen. Diverse politieke partijen en organisaties, op christelijke leest geschoeid, ontwikkelden meer vooruitstrevende visies met betrekking tot seksualiteit, alternatieve samenlevingsvormen, alsmede op de terreinen van abortus en euthanasie.

Er ontstond al meer een cultuur waarin men zich ervan bewust was dat regels, alsmede waarden en normen, betrekkelijk en veranderlijk van aard zijn.

Het is duidelijk dat conservatief rechts al meer in de verdediging werd gedrongen, maar de gegroeide tegenstellingen tussen conservatief en progressief, zouden nog ernstiger gevolgen krijgen. Er ontstond een namelijk een nog sterkere daling van de kerkelijke aanhang, de katholieke zuil stortte in, de katholieke identiteit ging verloren en het christelijke Nederland veranderde in rap tempo in een multireligieuze samenleving. Katholieke priesters verlieten in grote getale de kerken en het één na het andere seminarie werd opgedoekt.

In het jaar 1956 werd de zondagsmis door ongeveer 90% van de katholieken bezocht; in 1976 was dat nog maar 30%. Deze kerkverlating hield overigens niet altijd verband met afkeer van de kerk of van het geloof. Wel had het sterk te maken met het feit dat de mensen van de kerk vervreemd waren geraakt. Het kerkelijk geloofsleven vond geen aansluiting meer op het leven van alledag, alsmede op de ideeën van de mensen met betrekking tot mens en wereld.

De progressieven, die de kerk trouw bleven, streefden natuurlijk naar een grondige aanpassing van kerk en geloof aan de moderne tijd. Vooral het thema “bevrijding” stond hoog in het vaandel. De autoritaire masculiene zuilen waren gevallen en dat bood vooral vrouwen ruimte op te staan en zichzelf te profileren.

Het thema van theologisch Nederland was de vrijheid geworden. Zelfs een conferentie van kerken in het jaar 1974 stond in het teken van de vrijheid. De vrijheid werd overigens vaak in verband gebracht met de verlossing van een collectieve menselijke zonde. Missionarissen hielden zich niet langer bezig met het werven van nieuwe zielen, maar gingen zich vooral richten op de armen en onderdrukten in de samenleving. Het kerstenen kreeg een andere betekenis. Het ging nu nog vooral om ontwikkelingshulp en solidariteit. De plaatsen waar voorheen de missie werd bedreven, werden nu tezamen de Derde Wereld genoemd. En het geloof in een persoonlijke God werd geleidelijk aan getransformeerd naar de hoop dat het goddelijke zich in een betere wereld zou manifesteren.

Vrijheid was belangrijk, maar solidariteit nam eveneens in betekenis toe. Men meende dat men een betere vorm en inhoud aan de solidariteit kon geven door het inzetten van vrijwilligers. Met name bij de grootstedelijke studentenparochies stond de solidariteit met de verdrukten hoog in het vaandel.

Ook nam de belangstelling voor allerlei vormen van praktische spiritualiteit toe. Het is duidelijk: Nederland veranderde ingrijpend in slechts een enkel decennium tijd, zowel innerlijk als uiterlijk. Dit laatste werd vooral zichtbaar in de verander(en)de liturgie en de kleding van de geestelijken. Het Tweede Vaticaans Concilie had er voor gezorgd dat het altaar werd ‘omgekeerd’ en dat de priester zich met het gezicht tot de aanwezigen in de kerk richtte. Hoewel er aan de vernieuwing van de kerkliturgie nog volop door de kerken werd gewerkt, stonden er groepen op die gingen experimenteren met liturgie. Voor een vernieuwing van de kerkmuziek werd er afgekeken bij de Protestanten die over een buitengewoon populair liedboek beschikten.

Geestelijke leiders, pastores en dominees pasten hun kleding naar de geest des tijds aan. Vooral bij de pastores paste het beeld van geitenwollen sokken en jezussandalen. Zij werden specialisten in pastorale begeleiding en geestelijke gezondheidszorg.

Binnen de religieuze gemeenschappen stonden, zoals gezegd, de conservatieven en de progressieven lijnrecht tegenover elkaar. Hierbij richtte de eerste groep zich op de schijnbaar onveranderlijke tradities, het kerkelijk gezag en de letterlijke interpretatie van de heilige teksten. De tweede groep, de progressieven, daarentegen meende dat het vooral de menselijke vrijheid en haar ervaring waren die bepalend diende te zijn voor leer en leven.

Er werd driftig gediscussieerd over de vraag en de mate waarin de kerk zich zou moeten bemoeien met politieke en maatschappelijke problematieken. “*Moest het Koninkrijk Gods niet reeds nu op aarde gestalte krijgen, en was het niet de voornaamste taak van de kerk om dit koninkrijk te realiseren?*”⁴⁵ Sommigen

⁴⁵ Joris van Eijnatten, Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum, 2005, 338.

meenden dat een fixatie op maatschappelijke en politieke zaken ten koste zou gaan van de geloofsinhoud.

Als gevolg van een politieke conferentie in 1971, dat door het Instituut voor Kerk en Wereld werd georganiseerd, ontstond nogal wat commotie. Hier werd namelijk door critici een stuk uitgebracht waaruit een duidelijk protest bleek voor wat zij seculier messianisme en verpolitiseren van het heil noemden. De tegenstellingen werden al groter.

Er kwam ook een dialoog op gang tussen liberale joden en christenen, waarbij met name gesproken werd over de vervulling van een christelijke behoefte en over schuldgevoelens met betrekking tot wat de joden tijdens Tweede Wereldoorlog hebben moeten meemaken. Er ontstond een tendens zich meer te verdiepen in het jodendom als voorloper van het christendom, hetgeen er onder andere toe leidde dat theologieën gemoderniseerd werden.

In het in 1973 gepubliceerde *Christelijk geloof* van Hendrik Berkhof werd veel aandacht besteed aan, wat hij benoemde als, een existentiële bijbelse denktrant. Hiervoor was veel belangstelling, aangezien het goed paste bij de moderne ervaringswereld. Ook Schillebeeckx distantieerde zich in zijn werken, zoals in "Jezus, het verhaal van een levende", van traditionele benaderingswijzen. Rome had dan ook ernstige problemen met zijn moderne benadering en met zijn aandacht voor de Joodse wortels van het christelijke geloof. Maar ook elders had men moeite met de moderne manieren van theologiseren. De conventionele rooms-katholieken in Nederland verzetten zich uit alle macht tegen de Nieuwe Catechismus door het indienen van een geheim "smeekschrijf" in Rome, hetgeen tot resultaat had dat er een officieel onderzoek werd ingesteld. Ook probeerde Rome een stokje te steken voor het Nederlandse geëxperimenteer met liturgie, opleiding en pastoraat en scherpte de regels voor bisschoppelijke benoemingen aan. Dit laatste resulteerde erin dat Rome enkele zeer conservatieve mannen, A.J. Simonis en J.M. Gijsen, tot bisschop aanstelde, tot groot ongenoegen van de progressieven. De tweedeling in de kerk werd al sterker.

Paus Johannes Paulus II ging voort met de restauratie en in 1979 werd onder zijn leiding een bijzondere synode van Nederlandse bisschoppen gehouden, waarvan het resultaat een bespreking van de democratische cultuur in de Nederlandse kerk was.

Het bezoek in 1985 van Johannes Paulus II aan Nederland werd zowel voor Rome als voor Nederland een teleurstelling. De paus werd in Nederland niet echt hartelijk ontvangen.

Er was geen éénheid meer in de kerk en de contacten binnen de kerk waren minimaal. Diegenen die voortdurend hadden gestreefd naar kerkvernieuwing en de kerk steeds trouw waren gebleven, vergrijsden en deden de kerkelijke aanhang verder dalen. Als gevolg van deze beweging namen de tegenstellingen binnen de kerk wat af; gingen de scherpste kantjes ervan af.

Doordat kerkelijk Nederland in toenemende mate betrokken raakte bij maatschappelijke, economische en politieke kwesties werd de oecumenische praktijk gestimuleerd en geïnstitutionaliseerd. De in 1968 opgerichte Raad van Kerken is hier een voorbeeld van.

Het aantal mensen met een andere religieuze achtergrond in onze samenleving was ondertussen fors toegenomen. Mede als gevolg van de toestroom van immigranten werd de Nederlandse samenleving rijk religieus geschakeerd. Met name de moslims vormden een grote wassende groep: van 1400 in 1960, naar 450.000 in 1990, naar 800.000 in het jaar 2000.

Terwijl men binnen de kerken de tegenstellingen niet had weten te overwinnen, werd men zich inmiddels bewust van nieuwe tegenstellingen in de Nederlandse samenleving, namelijk die tussen religie en secularisme. In toenemende mate werd er in de periode 1994-2002 kritiek geuit op religieuze opvattingen en gedragingen. Eigenlijk was in dit in de jaren '60 al begonnen met de kritieken op de gereformeerden als het ging om inenting tegen kinderverlamming. Toen hadden al veel mensen moeite met het beroep daarbij op God's voorzienige beschikking over ziekte en gezondheid. In dit verband kunnen ook de Jehova's nog als voorbeeld worden genoemd, die bezwaar hadden tegen bloedtransfusies. Ook hadden in de loop van de tijd verschillende romanschrijvers, zoals Jan Wolkers en Maarten 't Hart, grote delen van het volk gevoelig gemaakt voor de "uitwassen" van het strenge christelijke milieu. In de jaren '90 echter werden religieuze uitwassen opnieuw actueel. Het ging hierbij bijvoorbeeld om de besnijdenis bij Somalische meisjes en om de chador bij Moslima's. De sentimenten hieromtrent liepen soms hoog op en leidde in een aantal gevallen tot een totale afwijzing van alle op religieuze gronden ingenomen standpunten. Van Eijnatten en van Lieburg stellen: *"De scheiding tussen kerk en staat werd op a-historische wijze geïnterpreteerd als de noodzaak om elke uiting van religieuze afhankelijkheid uit het publieke domein te verbannen. In de publieke arena leek religie nog slechts een marginale rol te mogen spelen. De subjectivering van religieuze belevingsvormen ging gepaard met het weren van religieuze motieven en religieus geïnspireerde argumenten uit de openbaarheid. Aan de bezwaren tegen abortus, euthanasie en het homohuwelijk, grotendeels afkomstig van de rechterflank van christelijk Nederland, werd niet buitengewoon veel aandacht besteed⁴⁶".*

Rond het jaar 2000 zou het aantal christenen in Nederland nog rond de 50% liggen, doch het aantal actief gelovige christenen vormde nog slechts een kleine minderheid. Desalniettemin en ondanks de gevallen religieuze zuilen en de seculiere religiekritiek, stonden er groepen in de samenleving op die religieuze orthodoxie hoog in het vaandel droegen. Een voorbeeld hiervan wordt gevormd door de "getuigen van Jehova", die op bijbelse gronden alle bemoeienis met kerk en staat afwezen. Ook de zogenoemde evangelicalen kunnen hier tot voorbeeld dienen. Zij kozen voor letterlijke bijbelinterpretaties, hetgeen nogal eens wordt benoemd als fundamentalistisch, alsmede voor een eenvoudige en orthodoxe theologie als vaste normen voor het leven. Bijzondere kenmerken van deze evangelicale richting werden ook gevormd door een flexibele organisatievorm, alsmede een sterke nadruk op persoonlijke ervaringen. De Jehova's die van buitenlandse origine zijn, brachten eveneens een stijl van evangelieverkondiging mee, die met name in Nederlandse samenleving werd geïntroduceerd door de Amerikaanse evangelist Billy Graham. De organisatie kreeg in Nederland snel voet aan de grond, onder meer door de Evangelische Omroep, die sterk putte uit Amerikaanse voorbeelden als het ging om

⁴⁶ A.w., 357

mediatechniek en theologie, teneinde de evangelicalen tegen kwalijke invloeden te beschermen en de eigen geloofsopvattingen te verbreiden.

Velen die in de gesecculariseerde, geïndividualiseerde en anonieme samenleving zochten naar een nieuw houvast, vonden in de evangelicale gemeenschappen gevoelens van zekerheid en veiligheid. *“Wat in de grote kerken met beatmissen en jongerenkoren allang niet meer lukte, leken de “Jesus People” spontaan tot stand te kunnen brengen. Evangelicale, maar ook pinkster- en charismatische groeperingen wisten mensen direct te bereiken door wervende “oneliners”, simpele en vrolijk verpakte zekerheden, muzikale intermezzo’s en persoonlijke gesprekken. Zij verbreidden op tal van inventieve manieren een conservatieve Jezusboodschap⁴⁷ . En zo waren er tal van initiatieven, die poogden een alternatief te vormen voor oude kerken, maar ook de katholieke kerk zelf evangeliseerde. De Nederlandse kerkleiding stond bijvoorbeeld een lekenbeweging als ‘Focolare’⁴⁸ toe en hoopte met de toestemming onder andere hiervan de eenheid binnen de kerk te verbeteren.*

In de periode 1970-1980 kwamen, zowel binnen de katholieke kerk als in de protestantse kerken, charismatische bewegingen op. Bij hen leefde de overtuiging dat de vernieuwende kracht van de Geest niet alleen tot spirituele, maar ook tot lichamelijke genezing kon leiden. Duidelijk was dat kwesties zoals gebedsgenezing niet alleen thuishoorden bij nieuw-religieuze, orthodoxe christenen. Men herinnere zich hierbij de theosofe Margaretha Hofmans die op Koningin Juliana veel invloed zou hebben gehad en in 1956 aan een crisis in het koninklijk huis had bijgedragen.

Vele katholieken, maar ook buitenkerkelijken werden in de periode 1980-1990 aangetrokken door onder andere de ‘instralingen’ van Jomanda. De mensen die zich tot een medium aangetrokken voelden, waren veelal mensen die zich richtten op een op persoonlijke vrijheid en ervaring gericht religiositeit.

Het aanbod aan religieuze praktijken werd al gevarieerder, als gevolg waarvan mensen in de gelegenheid werden gesteld dat te kiezen dat het beste bij hun persoonlijke wensen en beleving aansloot. Daarbij ging het mensen veelal niet om de achterliggende leer, wel om de helende werking er van. Dit laatste dient dan vooral te worden gezien als de ervaring van een inwendige morele kracht, als gevolg waarvan de grens tussen religie en therapie wat vaag bleef.

Religie, zowel binnen als buiten de kerken, werd vooral een hulpmiddel om het individu, het zelf, een plaats te geven in een snel veranderende en gedifferentieerde wereld. De nieuwe vormen van religiositeit bleken goed aan te sluiten op de wensen van de individualistische consument op de religieuze markt. Voor velen was het een zoeken naar een oplossing voor een verscheurd bestaan in een ont-traditionaliseerde samenleving en op de religieuze markt speelde men daar handig op in, ofwel met een evangelicale Jezus, ofwel met kosmische energie, of ...

Er was waarlijk een nieuwe tijd aangebroken. De oude kerken waren zo goed als ten onder gegaan. Ruimte voor gevoels- of ervaringsreligies was al ontstaan in de hippietijd, waarbij geëxperimenteerd werd met niet-christelijke religieuze vormen.

⁴⁷ A.w., 359.

⁴⁸ Focolare, hetgeen “vuurhaard” betekent. De organisatie ontstond in 1943 in Italië en is sinds 1961 in Nederland vertegenwoordigd.

Men begon in de jaren '60 van de vorige eeuw te spreken over het 'Aquariustijdperk', ofwel het begin van een nieuwe tijd. Men moest zich daarbij openstellen voor zichzelf, zijn medemens, de natuur en voor de kosmos, waarbij er zich een herwaardering voltrok voor oosterse godsdiensten, natuurreligie en mythologie.

De geïndividualiseerde religievormen vormden als het ware een 'paracultuur'⁴⁹, die een postmaterialistisch waardepatroon tentoonspreidde, met vooral aandacht voor kwaliteit van leven en zelfexpressie. De paracultuur varieerde van magie en sjamanisme, klassiek oosterse religieuze oriëntaties en technieken, waaronder reïncarnatie en meditatie tot opvattingen en praktijken die sinds de tweede helft van de negentiende eeuw zijn opgekomen, zoals theosofie en alternatief geneeskundige gebruiken. Steeds stond in de beleving bij dit soort praktijken de integrale samenhang van mens, natuur en techniek centraal. Het waren pogingen tot holisme; een streven naar heelheid.

New age richtte zich daarbij vooral op het universum als een geheel van kosmische energie. De mens maakt deel uit van die energie en kan door spirituele bewustwording die energie vrijmaken. *"In deze bezielde kosmos waarin alles één is, bestaan verschillende realiteits- of bewustzijnsniveaus en spirituele werelden die zich met elkaar in contact laten brengen. De religieuze ervaring die dergelijke voorstellingen te weeg brachten, was sterk subjectief, democratiserend en psychologiserend, met grote nadruk op spirituele wedergeboorte en geestelijke groei. New age bood het geestelijk en praktische instrumentarium om te werken aan de ware verlossing die in de diepte van het eigen zelf besloten ligt. De ontdekking van de 'goddelijke vonk in jezelf' schiep een band met gelijkgezinden, waardoor te zijner tijd vanzelf een 'stille revolutie' of 'tweede reformatie' zou plaatsvinden als opmaat naar het Nieuw Tijdperk⁵⁰",* aldus Van Eijnatten en Van Lieburg.

Binnen de new age-scene neigde men er toe om uit de verschillende religieuze denkvormen en stijlen een nieuw geheel te destilleren. Occultisme, natuurreligie, folklorisme, astrologie, karma, zielsverhuizing, mystiek gebruik van kruiden, stenen en kristallen en wat dies meer zij; new agers voegen het samen en creëren als het ware een nieuwe synthese.

Sommige new age-bewegingen gingen nog verder en introduceerden zaken als moderne hekserij, zoals 'wicca', hetgeen in feite een heruitvinding was van vermeende oud-Keltische rituelen. Dit betekende overigens niet dat het verlangen naar spirituele vervulling of heelheid niet authentiek was, want de new age-ideeën, inclusief Wicca, sloten uitstekend aan op de moderne opvattingen over werk, techniek, globalisering, gender, etcetera.

In de periode 1960-1970 doken ook vele katholieke kloosters in het oosterse gedachtegoed, waarbij zij vooral poogden het geestelijk leven te verdiepen met behulp van oosterse meditatietechnieken. Ook zenboeddhisme en verwesterd oosters ideeëngoed werden populair in Nederland. Net als het evangelicalisme, maakten groeperingen die zich bezig hielden met oosterse religies deel uit van internationaal opererende organisaties. Veel van dit soort organisaties zijn via de

⁴⁹ A.w., 363.

⁵⁰ A.w., 364.

Verenigde Staten naar Nederland geïmporteerd, waar net als in de V.S. het westerse materialisme de behoefte opriep aan bevrijdende oosterse mystiek.

De echte aanhangers van de new age-beweging waren in het algemeen goedopgeleide, autochtone Nederlanders uit de babyboomgeneratie. Mensen die betrokken waren bij de kerken, alsmede atheïsten, hadden geen uitgesproken belangstelling voor het new age-gedachtegoed, vermoedelijk omdat zij reeds beschikten over een voldoende coherent wereldbeeld. Het was vooral interessant voor mensen die buiten de kerken stonden, maar toch behoefte hadden aan enige vorm van religiositeit. Maar, zoals we hebben gezien, nam het percentage buitenkerkelijken nog steeds toe en daarmee het aantal potentieel gegadigden voor de new age-beweging. Een en ander heeft tot gevolg gehad dat het new age-denken wijd werd verbreid en in de jaren '90 werd het als het ware gemeengoed in de samenleving. Zelfs binnen de georganiseerde kerken rukte het new age-gedachtegoed op en het was niet langer onmogelijk een katholiek tegen het lijf te lopen die in reïncarnatie gelooft. Ook heeft new age waarschijnlijk grote invloed gehad op een verdere vervaging van het traditionele godsbeeld en het in verband brengen van God met de natuur.

In de jaren rond de eeuwwisseling geloofden velen in een hogere kracht. Men geloofde weer in engelen, in wonderen en in een leven na de dood.

Men begon ineens te spreken over 'ietsisme', ofwel het geloof in 'iets' dat niet zintuiglijk kan worden waargenomen. Bij zowel buiten- als randkerkelijken kwam een dergelijke vage religieuze instelling voor, een benadering die prima samen leek te gaan met vrije interpretaties met betrekking tot seksualiteit, abortus en euthanasie. Ook bleek bij sommige ietsisten sprake van zorgen met betrekking tot de verzakelijkte maatschappij.

Ook bij de kerkelijk katholieken was er sprake van een verdere opleving van spiritualiteit, die bij hen zich onder andere richtte op de Mariaverering. De auteurs noemen hier als voorbeeld de Amsterdamse 'Vrouw van Alle Volkeren', die tussen 1945 en 1959 zo'n vijftig maal aan Ida Peerdeman was verschenen.

Ook stond bij de katholieken de persoonlijke vernieuwing centraal en werd de gerichtheid op 'beleving' sterker, ten koste van de gerichtheid op het 'geloof'. De kerken werkten volop mee aan het organiseren van op beleving gerichte religieuze bijeenkomsten en pasten de liturgie aan dit verlangen aan. De kloostergemeenschap Taizé creëerde een sfeer tijdens haar religieuze bijeenkomsten, die vooral veel jongeren aantrok.

Doordat vele geestelijken de kerken hadden verlaten en er nauwelijks nog nieuwe priesters werden gewijd, kregen lekenvrijwilligers, waaronder veel vrouwen, de ruimte om op pastoraal gebied actief betrokken te zijn. Als reactie daarop drongen de kerken aan op een nadrukkelijker professioneel profileren van de geestelijken. En langs die weg kwamen de witte boordjes bij de priesters weer terug.

Van Eijnatten en Van Lieburg: *"Zo shopte in het afgelopen decennium de al dan niet ontkerkelijkte Nederlander alom naar innerlijkheid, spiritualiteit en naar godsdienstig getint geluk. In de publieke sfeer speelden kerkelijke rituelen hoogstens nog bij het*

*huwelijk of de uitvaart van een lid van het koninklijk huis een rol van betekenis. De kerken zelf, vooral de oude monumentale kathedralen, fungeerden als bezienswaardige reli-reservaten. Dat er ondanks de massale ontkerkelijking behoefte bleef bestaan aan religieus gekleurde rituelen bleek wel bij massale 'stille tochten' na uitingen van 'zinloos geweld' of bij bijeenkomsten na rampen. Ook hier was de 'postmoderne' religiemix een veel voorkomend verschijnsel. Bij de plaats des onheils neergelegde kaarsen, bloemen en teddyberen kregen een religieuze connotatie; de locatie van een ongeluk werd een geheiligde plek van herinnering; de 'twee minuten stilte' bij dodenherdenkingen en na bomaanslagen ontving een nieuwe zeggingskracht; muziek liefhebbers werden geraakt door talrijke opvoeringen van de Mattheuspassie; particuliere bedrijven specialiseerden zich in de verzorging van rituele plechtigheden. In de vele mengvormen van ritueel gedrag vervaagde de grens tussen schoonheid en godsdienst, tussen commercie en geloof, tussen momentane sensatie en religieuze ervaring, tussen individuele behoefte en onwillekeurige vervulling. Als gevolg van hun indringende en dramatische inwerking op de individuele belevingswereld stimuleerden ook de moderne media ervaringen die zich als religieus lieten kwalificeren. De zich met religieuze symboliek tooiende mediasterren van internationale allure groeiden uit tot postmoderne idolen. Strak geregisseerde mediagebeurtenissen, films en computerspellen bevatten vaak de symbolische lading van een tempelinterieur. Op geheel verschillende wijze brachten *Magnolia* (1999) en *The passion of the Christ* (2004) een religieuze boodschap aan de man. Ongekend populair, met scherpe contrasten tussen goed en kwaad, waren boeken en verfilmingen als *The Lord of the rings* en *Harry Potter*. Er viel veel te verdienen aan theologische bestsellers als *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof* (1991) van Kuitert, mystieke cultromans als *De celestijnse belofte* (1994) van James Redfield, of een serie hervertellingen van de bijbel als *Het verhaal gaat van de vrijzinnige dominee Nico ter Linden*. Zulke boeken beantwoordden aan de religieuze verlangens van mensen die hun kerkelijk verleden waren ontgroeid. De 'vermarkting' van religie bereikte in 2004 een hoogtepunt met het verschijnen van de *Nieuwe Bijbelvertaling*⁵¹. En dan even verder op, na enige achtergrondinformatie met betrekking tot de totstandkoming van en de handel rond de Nieuwe Bijbelvertaling, sluiten de auteurs af met de woorden: "...de Bible hype maakte voor iedereen duidelijk dat religie ook aan het begin van het derde millennium niet uit de Nederlandse cultuur was weg te denken"⁵².*

In het voorgaande hebben wij in vogelvlucht ruim 50 jaar Nederlandse religiegeschiedenis besproken. In het hiernavolgende volgt nog enige kwantitatieve informatie met betrekking tot deze periode, echter dan alleen specifiek voor de katholieke kerk.

3.3. De katholieke kerk, kwantitatief

De ontwikkeling in de betrokkenheid bij de katholieke kerk kent opeenvolgende fases: geringe groei tussen 1795 en 1870, sterke groei tussen 1870 en 1960, beginnend verval na 1920 en sneller verval na 1960.

Tussen 1870 en 1960 groeide de betrokkenheid bij de kerk explosief. Toch zijn er aanwijzingen dat de betrokkenheid in het interbellum reeds begon af te nemen. De

⁵¹ A.w., 369-370.

⁵² A.w., 370.

kerk leed aan ledenverlies en na de Tweede Wereldoorlog stabiliseerde de groei in ledenaantal. De daling van het aantal nieuwe wijdingen en intredes zette al voor 1940 in, evenals de aanmeldingen bij de seminaries. Na 1960 echter nam de betrokkenheid en het aantal leden van de katholieken bij de kerk sterk af.

Een algemene indicatie van deze trend wordt door het aantal katholieken in de Nederlandse samenleving gegeven. Voor een overzicht hiervan verwijzen wij naar onderstaande grafiek (1.5.) en tabel (1.5.), die net als de daarna volgende statistische overzichten in dit hoofdstuk zijn ontleend aan de digitale bibliotheek van de Universiteit van Utrecht⁵³.

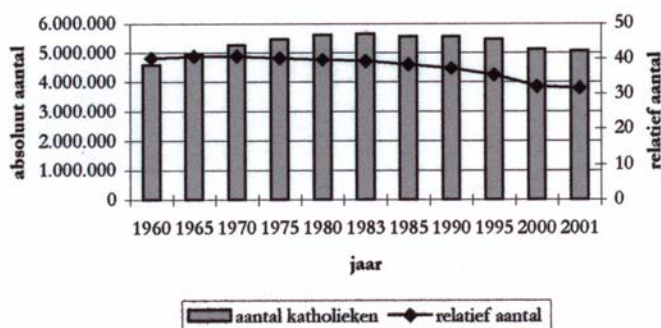
Tabel 1.5.:aantal katholieken volgens officiële tellingen en volgens opiniepeilingen 1959-1996

Jaar	Volkstelling/KASKI	Opiniepeiling
1959	40,1	37
1966	40,5	35
1970	40,6	37
1974	40,1	33
1975	40,2	37
1979	40,1	31
1996	34,8	21

Bronnen: Volkstellingen; De Kok 1964: 292; KASKI; Jonkers/Te Winkel (1980): 21; Dekker et al. 1997: 12..

Grafiek 1.5.: aantal katholieken in Nederland 1960-2001

Bronnen: Volkstellingen; De Kok 1964: 292; KASKI

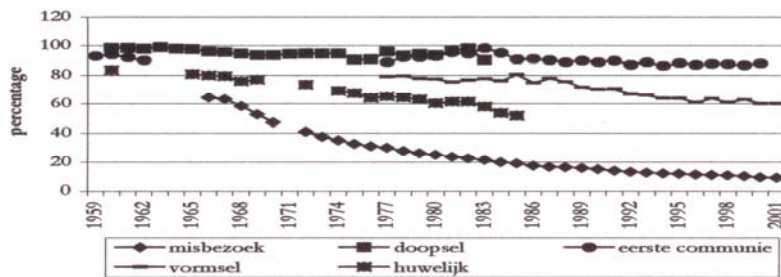


Eén van de mogelijke indicatoren met betrekking tot de betrokkenheid van de katholieken bij de katholieke kerk is de deelname aan sacramentale rites. Immers, door deelname aan deze rites komen katholieken in contact met de kerk, de leer van de kerk, alsmede met de voorgangers en de kerkgenoten. Met betrekking tot deze indicator is zichtbaar dat de kerkelijke betrokkenheid ook hier sinds de jaren zestig aan het afnemen is. Wij verwijzen hiervoor naar onderstaande grafiek (1.6.).

Tegelijkertijd is de identificatie van de katholieken met het katholieke geloof, hun kerk en hun voorgangers afgenomen. Wij verwijzen voor een overzicht hiervan naar onderstaande tabel (1.6.).

⁵³ Internet: igitur-archive.library.uu.nl/dissertations/2003-0526-163241/ct.pdf

Grafiek 1.6.: participatie aan sacramenten 1959-2001
Bronnen: KASKI, CBS; Thurdings 1971: 170; *Vijf jaar kerkontwikkeling* [1973]: 158



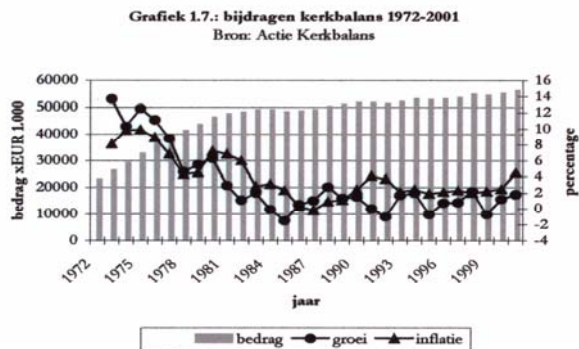
Tabel 1.6.: Identificatie van katholieken met geloof en kerk 1960-1996

	1960	1966	1970	1975	1979	1996
Geregelde kerkgang	87	86			49	27
Bezoek geestelijke bij problemen		49			21	8
Kerkelijk getrouwd zijn	95	98			96	91
Regelmatig Bijbellezen	6				7	3
Orthodoxie algemeen		38			20	3
Persoonlijke God		61			37	17
Orthodoxie hiernamaals		54			21	17
Leven na de dood		71	60	64	46	
Hemel		86	78		76	
Vagevuur		54	30		32	
Hel		56	27		34	
Duivel		56	32		36	
Verloop wereldgebeuren volgens plan		38	35	29		
Natuurrampen Gods wil		47		34		
Bijbel als woord van God		66			50	32
Bidden heeft zin		91			76	63
Christendom verbreiden		84			61	32
Verzuilingsmentaliteit		29			12	8
Zuilgedrag		60			38	22
Buitenkerkelijk geworden		13			30	48

Bronnen: Peters/Schreuder 1987: 147, 156; Dekker et al. 1997: 47, 48, 50, 52, 55, 60, 68, 73; Jonkers/Te Winkel (1980): 130-131.

Volgens de informatie over de katholieke kerk in Nederland van de digitale bibliotheek van Utrecht worden sinds de jaren zestig eveneens de centrale geloofspunten van de katholieke kerk nog slechts door een minderheid onderschreven. Slechts het geloof in de hemel en het idee dat bidden zinvol is, wordt door een meerderheid van de katholieken (in 1996) onderkend, zoals zichtbaar is in bovenstaande tabel (1.6.). Tevens wordt uit de tabel duidelijk dat slechts een kleine minderheid van de katholieken geneigd is een geestelijke op te zoeken in het geval van problemen, er weinig behoefte bestaat om het christendom te verbreiden en katholieken niet langer enkel en alleen gericht zijn op organisaties met geloofsgenoten.

Een andere indicator met betrekking tot de betrokkenheid van de katholieken, kan worden gevonden in de hoogte van de financiële bijdragen aan de kerk. In grafiek 1.7. wordt dit weergegeven met behulp van gegevens van de Actie Kerkbalans.



De katholieke kerk neemt sinds 1972 deel aan een jaarlijkse oecumenische actie. Hierbij wordt de leden van de deelnemende kerken gevraagd aan hun lokale kerk een bedrag te schenken. Sinds die tijd is de financiële bijdrage van de katholieken aan hun kerk sterk verhoogd. Vermoedelijk houdt dit verband met de, zeker voor de eerste jaren, toegenomen bekendheid van de Actie Kerkbalans. De in de grafiek zichtbare daling wijst er hoogstwaarschijnlijk op dat de actie over haar hoogtepunt heen was. Meer informatie biedt daarom een vergelijking van de groei van de inflatie, die ook is weergegeven in grafiek 1.7. Hier wordt zichtbaar dat tussen 1980 en 1986 en sinds 1990 de groei van financiële bijdragen achter bleef bij de inflatie, hetgeen voor de kerk natuurlijk een verlies aan inkomsten tot gevolg had.

De participatie aan de Actie Kerkbalans blijkt minder gelijkmatig, wanneer het overzicht wordt aangepast door uitsluiting van het bisdom Groningen. Dit bisdom blijkt de cijfers nogal extreem te beïnvloeden. Door de uitsluiting wordt duidelijk dat er sprake is van een daling in de deelname aan de Actie Kerkbalans. Voor een overzicht van de participatie per bisdom aan de Actie Kerkbalans verwijzen wij naar tabel 1.7.

Tabel 1.7.: Participatie Actie Kerkbalans 1989-2001

	Utr.	H'lem	R'dam	Breda	DB	R'mond	Gron.	NL	Ex. Gron.
1989	66	39	38	56	43	41	56	48,4	47,2
1991	64	40	38	56	44	40	51	47,6	47
1993	63	37	38	56	49	42	58	49	47,5
1994	63	36	37	56	47	42	60	48,7	46,8
1995	60	38	35	55	43	40	61	47,4	45,2
1996	60	37	35	55	43	43	64	48,1	45,5
1997	59	37	35	54	43	38	64	47,1	44,3
1998	60	39	35	53	43	40	65	47,9	45
1999	60	39	35	52	43	38	66	47,6	44,5
2000	59	39	35	52	43	36	65	47	44
2001	58	39	35	51	42	36	66	46,7	43,5

Bron: Actie Kerkbalans.

Een laatste indicator die in het rapport van de Universiteit van Utrecht wordt genoemd heeft betrekking op de omvang van het vrijwilligerswerk dat de katholieken

Tabel 1.8.: aantal vrijwilligers

Jaar	Aantal vrijwilligers (x 1.000)	Gemiddelde per parochie	Procentueel Aantal
1977	230	139	4,2
1987	332	188	6,0
1997	285	170	5,4

Bron: KASKI.

voor hun kerk doen. In tabel 1.8. worden drie zogenoemde peiljaren genoemd, te weten 1977, 1987 en 1997. In deze drie peiljaren nam het aantal vrijwilligers en het gemiddelde aantal vrijwilligers per parochie in eerste instantie toe, om vervolgens daarna weer af te nemen. Dit zelfde geldt voor het aantal vrijwilligers als percentage van alle katholieken; dit steeg tussen 1977 en 1987, om vervolgens weer licht te af te nemen. Over alle jaren gezien was er overigens slechts sprake van een kleine minderheid van de katholieken die als vrijwilliger actief was in de lokale kerk.

En hiermee besluiten wij dit hoofdstuk, waarin duidelijk is geworden welk een bijna onvoorstelbare omwenteling de katholieke kerk zo vanaf de jaren zestig heeft doorgemaakt. Zij ontwikkelde zich daarbij van een volkskerk tot een denominatie.

In het eerste deel van dit hoofdstuk hebben wij verslag gedaan van deze turbulente periode, waarin de moderniteit tot wasdom kwam en nieuwe vormen van religiositeit opkwamen. Het tweede deel van het hoofdstuk heeft ons enig inzicht gegeven in de kwantitatieve ontwikkelingen die de kerk heeft doorgemaakt. Thans gaan wij over op een nadere verkenning van de nieuwe religiositeit, althans voor wat betreft één verschijningsvorm daarvan, namelijk het nieuwwetjdsdenken.

Hoofdstuk 4

--De essenties van het nieuwtijdsdenken--

4.1. Inleiding

In de vorige hoofdstukken hebben we het ontstaan van nieuwe religiositeit besproken. We hebben er zicht op gekregen hoe onze cultuur als gevolg van moderniseringsprocessen dusdanig is veranderd dat daardoor een voedingsbodem kon ontstaan voor een hernieuwd verlangen naar religiositeit.

Wij begonnen in het eerste hoofdstuk met de opkomst van de moderne cultuur en legden daarbij vooral accent op processen van differentiering en secularisatie. In het tweede hoofdstuk zijn wij nader op het ontstaan van de moderniteit, alsmede op het nieuwe religieuze verlangen ingegaan door een verhandeling over ont-traditionalisering en individualisering. In het derde hoofdstuk hebben wij het voetlicht laten schijnen over de katholieke kerk en het verschijnsel nieuwe religiositeit, min of meer in de vorm van een geschiedschrijving. In dit vierde hoofdstuk zullen wij het verschijnsel nieuwe religiositeit nader beschouwen en op haar merites beoordelen. Wij richten daarbij onze aandacht vooral op het nieuwtijdsdenken, aangezien met name deze vorm van nieuwe religiositeit in deze thesis en het daarbijbehorende onderzoek centraal staat. Het gaat ons daarbij vooral om het krijgen van een beeld van de kenmerken van het nieuwtijdsdenken, zoals dit zich manifesteert in de new age-scene, maar ook daarbuiten.

Hier volgen wij wederom, in grote lijn, Anton van Harskamp in zijn boek *Het nieuw-religieuze verlangen*, waarin hij onder andere beschrijvingen geeft van de nieuwe vormen van religiositeit, waaronder new age.

4.2. New age

Van Harskamp geeft direct al aan dat de moeilijkheid bij het spreken over new age is dat er geen sprake is van één organisatie of één beweging met een min of meer duidelijk waarneembaar centrum: *“New age is een voortdurend in beweging verkerend netwerk van zich vormende, dan weer ontbindende groepen. Maar niet alleen van groepen. New age is vooral een cultureel-religieuze atmosfeer die bepaald wordt door individuen⁵⁴”*.

Wanneer men toch naar onder de noemer ‘new age-achtige organisaties’ kijkt, dan valt een verdeling op tussen enerzijds ‘wereldmijdende’ groepen en anderzijds ‘wereldconforme’ groepen⁵⁵. Datzelfde geldt voor new age-spiritualiteit. Aan de ene kant is er sprake van een spiritualiteit van onthechting, een zekere afstand nemen van aardse zaken, zoals carrière en geld, en aan de andere kant is er een spiritualiteit van ‘empowerment’ van het individu. Harskamp stelt dat hiervan het doel is *“dat het individu zich door expressie zo goed mogelijk thuis gaat voelen in zijn of haar lichaam en in de wereld. Wat zo ver kan gaan dat de gestalten waarin het*

⁵⁴ Anton van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen, 2000, 116.

⁵⁵ Verwijzing van Anton van Harskamp in a.w.: Paul Heelas, *The New Age Movement*, Oxford, 1996.

individu zich uitdrukt, gezondheid bijvoorbeeld die via voeding of 'lichaamswerk' nagestreefd wordt (Van Otterloo 1996,1997), of maatschappelijk en financieel succes, als middelen, soms zelfs als tekenen worden beschouwd van een geslaagd expressief 'empowerment'⁵⁶”, aldus Van Harskamp.

Een vergelijkbaar soort tegenstelling is ook nog aan te treffen als het gaat om de houdingen die men kan aannemen ten opzichte van samenleving en politiek. *“Het gaat van een min of meer traditionele maatschappij- en cultuurkritiek in de stijl van de progressieve jaren '60, via groen radicalisme of zachte eco-spiritualiteit naar de zogenaamde 'prosperity new age'⁵⁷”,* meent Van Harskamp. Bij de betekenisgeving van 'prosperity new age' refereert Van Harskamp aan Heelas⁵⁸, die dit omschrijft als dat de materiële wereld wordt beschouwd als een werkelijkheid die volledig deel uitmaakt van de universele, goddelijke energie die alle dingen bij elkaar houdt en waarvan mensen het recht en de plicht hebben ervan gebruik te maken.

Holisme

En dit brengt Van Harskamp vervolgens op het onderwerp 'holisme', waar ook te onderscheiden visies zijn waar te nemen. Het gaat daarbij om de vraag op welke wijze 'alles met alles' samenhangt. Er is enerzijds de meer gnostische variant die meent dat *“'alles' uit één overvloeiende geestelijke bron vloeit, en wel in een gestaag afnemende graad van perfectie⁵⁹”*. Deze zogenoemde 'emanatie'-gedachte betekent ook dat op het allerlaagste niveau van perfectie de dingen zich als illusies kunnen manifesteren. *“Zo kan men de neokapitalistische wereld en de jacht op groei en geld als een wereld van schijn zien, een schijn die paradoxaal genoeg wel negatieve effecten heeft en daarom als schijn doorzien, en dus gekritiseerd kan en moet worden”⁶⁰*, aldus Van Harskamp.

En anderzijds is er de 'prosperity'-variant, die een meer integrale voorstelling van holisme hanteert en uitgaat van een dynamische onderlinge relatie tussen 'alles'. Deze visie leidt ertoe dat men op positieve wijze gebruikt maakt van wat de wereld te bieden heeft.

Deze verschillende ideeën over holisme houden mogelijk ook verband met de verschillen die men binnen new age hanteert als het gaat om de persoonlijke verantwoordelijkheid. In het ene geval betekent dat, dat elk individu slechts verantwoordelijk is voor zichzelf en in het andere geval juist het tegenovergestelde, waarbij elk individu volledig verantwoordelijk is voor wat er in de wereld gebeurt.

“Bij al deze verschillen zouden we ook nog de praktijken kunnen noemen die op het eerste gezicht onmogelijk in een systeem gebracht kunnen worden, 'channeling' en pendelen bijvoorbeeld, of (oosters) kaartleggen, en allerlei soorten van therapeutische 'healing' als, om er maar enkele te noemen, hypnotherapie, neurolinguïstisch programmeren, oerschreeuw- edelsteen- en regressie- therapie. En om het beeld nog verwarrender te maken, zijn er in New age ook nog elementen herkenbaar uit vele bronnen, niet alleen uit de wereldgodsdiensten, maar ook uit de

⁵⁶ A.w., 117.

⁵⁷ A.w., 117.

⁵⁸ A.w., 117, door Harskamp aangehaald uit het werk van P. Heelas, 1996b, 90-98.

⁵⁹ A.w., 117.

⁶⁰ A.w., 117.

*natuurwetenschappen bijvoorbeeld, en uit zogenaamde neopaganistische theosofische en astrologische bronnen*⁶¹”, aldus Van Harskamp.

Het is duidelijk dat new age een veelkleurig verschijnsel is, dat zich niet in enkele zinnen laat samenvatten. Paul Heelas meent, aldus van Harskamp, dat we new age toch vooral in de eerste plaats moeten zien als een religieuze spiritualisering van de zoektocht van het laatmoderne individu naar zichzelf, waaraan Van Harskamp toevoegt, dat het een zoektocht is die het individu weer vertrouwdheid met en geborgenheid in de wereld moet geven.

Abstracte kenmerken van new age

Van Harskamp noemt in zijn boek enkele algemene abstracte kenmerken van new age, waarbij hij opmerkt dat die kenmerken dus als het ware “*bijna letterlijk van het concrete losgetrokken ideaaltypen (zijn)*”⁶².

In de eerste plaats noemt Van Harskamp het ‘dualistische wereldbeeld’ en met name die van het christendom in termen van ‘mechanistisch-materialistisch’. De new ager immers denkt holistisch en ziet dualistische termen zoals lichaam en ziel, cultuur en natuur, hemel en aarde etcetera dan niet als een correcte typering van de wereld. Nee, de wereld is “*een harmonisch, ondeelbaar geheel, bijeengehouden door een synthetiserende psycho-kosmische energie*”⁶³, aldus Van Harskamp, waarmee hij op het tweede kenmerk komt.

De psycho-kosmische energie namelijk kan, volgens Van Harskamp, gezien worden als “*de ene goddelijke sfeer die ten grondslag ligt aan alle werkelijkheid*”⁶⁴. Die goddelijke sfeer duidt dan niet op een persoonlijke god zoals in het christendom, die boven de wereld staat, want dat is een dualistische benaderingswijze. In new age wordt over God gesproken als van een persoonlijke kracht in het ‘zelf’ of als een ‘elektrificerende’ kracht in de kosmos, hetgeen betekent dat het goddelijke dus zowel in persoonlijke als onpersoonlijke termen kan worden gezien, zo schrijft Van Harskamp. Ook wordt soms de goddelijke sfeer gezien als een soort universeel bewustzijn, aangezien er sprake zou zijn van intenties en bedoelingen, ofwel van een intelligentie. En deze intelligentie kan zich uitdrukken door geestelijke wezens, bijvoorbeeld door engelen, die op hun beurt zich kenbaar kunnen maken aan de mens, bijvoorbeeld door ‘channeling’.

Het derde punt dat Van Harskamp noemt, betreft new age als duidelijk geontrationalseerde beweging. Hoewel door new agers volop gebruikt wordt gemaakt van tradities, wordt het gezag van een traditie niet meer als vanzelfsprekend gezien en de bron van het gezag bij het individu neergelegd. Binnen new age gaat men ervan uit dat het primair gaat om het beleven en ervaren van de individuele persoon en dat de vraag naar de objectiviteit daarvan in wezen niet relevant is. Van belang is dat het individu het als reëel beleeft en ervaart en dat het voor hem of haar ‘helend’ werkt, hetgeen Van Harskamp ‘pragmareligiositeit’ noemt, ofwel een vorm van religiositeit waar het primair gaat om de bruikbaarheid daarvan.

⁶¹ A.w., 118.

⁶² A.w., 119.

⁶³ A.w., 120.

⁶⁴ A.w., 120.

Als vierde kenmerk, noemt Van Harskamp de optimistische instelling als het gaat om tijd en geschiedenis. Dit optimisme hangt samen met een vorm van evolutionair denken, namelijk dat alle bestaans- en bewustzijnsvormen evolueren naar hogere niveaus. Hierbij gaat het niet alleen om de kosmos, maar ook om de transformatie van 'het zelf'. Van Harskamp haalt hier de Amerikaanse godsdienstwetenschapper Irving Hexham aan, die in dit verband zou spreken van de centrale mythologie van new age. Het zou het 'grote verhaal' zijn dat zin en samenhang geeft aan het leven.

Maar ook op dit punt zijn er verschillen binnen new age te onderkennen, waarbij vooral de vraag is, of er nu sprake is van een beschrijving of van een norm, of wel *"met de vraag welke rol de mensheid als geheel en de individuele mens spelen of zouden moeten spelen. Op het vlak van de geschiedenis vertalen die verschillen zich in talloze visies op de vraag of wereldhistorisch gezien we nu, op dit moment, in een alomvattende crisis verkeren of niet en of we nu meer actief een fundamentele verandering teweeg moeten brengen of daar zagezegd op kunnen wachten"*⁶⁵.

Als het gaat om het individu echter, lijkt er sprake te zijn van een grotere overeenstemming, aldus Van Harskamp. Een kenmerk van de pragma-religiositeit is namelijk de boodschap dat individuen niet anders kunnen dan transformeren aangezien hun transformatie deel uitmaakt van de universele transformatie.

Deze manier van denken, hangt dan vervolgens samen met het geloof in reïncarnatie.

Tot zover de vier door Van Harskamp genoemde kenmerken van het new age-gedachtegoed. Duidelijk is dat alle vier de kenmerken min of meer antwoorden zijn, bestemd voor het van zichzelf en de wereld vervreemde individu.

New age speelt in op de religieuze verlangens van mensen

Vervolgens besteedt Van Harskamp nog een paragraaf aan de vraag hoe new age inspeelt op de religieuze verlangens van mensen. Het gaat hier om behoeften die samenhangen met 'verlangen naar genade' en 'vergeving van schuld', zaken waar new age heel duidelijk op anticipeert. En hoewel dit soort behoeften niet vaak als zodanig worden benoemd in de new age-literatuur, worden ze wel degelijk gehanteerd bij mensen die new age met het christelijke geloof willen verbinden, aldus Van Harskamp. Het christelijke zonde-verlossingsschema, waarbij de verlossing van 'buitenaf' komt, wordt hier vervangen door de idee dat natuur en genade een eenheid vormen. Mede als gevolg van het christelijke- en het verlichtingsdenken heeft de mens haar vermogens om die eenheid te ervaren verwaarloosd. De mens zou de idee van de erfzonde moeten laten vallen en deze moeten vervangen door de natuur als zegen die de mens vanaf 'den beginne' ten deel is gevallen. Met andere woorden: leven is genade.

De algemene voorstelling hieromtrent bij new age is dan, dat mensen door misverstanden of beperkingen van welke aard dan ook niet in staat zijn bij hun 'zelf' te komen. Lukt mensen dat echter wel en worden zij daarbij 'hersteld' tot het 'hogere zelf', bijvoorbeeld als gevolg van deelname aan een therapeutische new age-groep,

⁶⁵ A.w., 122, (Harskamp n.a.v. Hanegraaff 1995: 290vv.).

dan wordt dit gezien als een soort 'genade-ervaring', ook al zal dit niet snel zo worden genoemd.

Een herstel tot het ware 'zelf' betekent dat men weer wordt wat men altijd al was. Deze vorm van genade komt van binnenuit en niet, zoals in de christelijke voorstelling, van buitenaf. De genade is dus als het ware *“de bevestiging van het ware ‘zelf’, en wel als zodanig dat de diepste grond van het ‘zelf’ voorgesteld wordt als een goddelijke entiteit. Hetgeen logisch gezien dus de cirkelbeweging oplevert waarin het ‘zelf’ gaat samenvallen met, of opgaat in, datgene wat de bron van genade zelf is!”*⁶⁶

Zoals duidelijk nu, is er een groot verschil tussen de christelijke visie op genade en die van new age. Dit wordt ook duidelijk als we kijken naar de manier waarop genade in het christelijke geloof in verband wordt gebracht met woorden rond verlossing van zonde en schuld en binnen new age met woorden als tot het ware 'zelf' komen en bijvoorbeeld 'verlichting'. *“Maar betekent dat niet dat, ...de new age-achtige variant van de nieuwe religiositeit ook zal antwoorden op de behoefte aan vergeving van schuld, zodat er dus ook sprake is van erkenning van schuld en zonde?”*⁶⁷

Van Harskamp vraagt zich af of een dergelijke veronderstelling onjuist is. Nee, is zijn antwoord, die veronderstelling is niet onjuist. *“In new age wordt op een verborgen manier de schuld ‘gevierd’. De ongewoon optimistische kijk op de evolutionaire ontwikkeling van kosmos en mens, het enorme accent op het genadekarakter van alle werkelijkheid verraden, opvallend genoeg, juist een preoccupatie met schuld”*⁶⁸, aldus Van Harskamp.

Om dit te duiden, verwijst Van Harskamp naar de new age-bijbel *Een cursus in wonderen*. Doel van deze zelfstudie is een spiritueel stadium te realiseren, waarbij men deel uitmaakt van een sfeer van universele liefde en vrede. Dit doel kan worden bereikt door het ongedaan maken van schuld door anderen te vergeven. Schuld en vergeving vormen dan ook centrale begrippen doorheen het gehele boek. Het gaat hier beslist niet om een christelijk boek, ondanks de vele christelijke uitdrukkingen die in het boek voorkomen. Het nieuw-religieuze van het boek komt tot uitdrukking in het wereldbeeld en houdt in, volgens Van Harskamp, dat we in deze wereld in een nachtmerrie leven die we zelf gecreëerd hebben. Van Harskamp onderscheidt hierin enkele aspecten, maar vindt met name belangrijk dat wat de diepste oorzaak van onze nachtmerrie is, namelijk *“de overtuiging dat we ons van Gods alomvattende liefde hebben afgescheiden”*⁶⁹, als gevolg waarvan we de droom waarin we leven letterlijk serieus nemen. Die zonde of *“die afscheiding scheidt de illusie van een aan zichzelf overgelaten wereld die verdeeld en met zichzelf in strijd zou zijn door ontelbare ego's ‘kleine zelden’ die, hoe gescheiden ook van elkaar, toch een groot aantal illusies in stand houden”*⁷⁰. En hiermee doelt Van Harskamp op de illusie van de materie, op die van de tijd, de dood, maar vooral ook op de illusie van de schuld. Schuld is een samenvatting van ons aardse leven; de oorzaak van ons lijden. En dit kan gevoelens van verlangen naar schuld oproepen of angstig maken, hoewel

⁶⁶ A.w., 127.

⁶⁷ A.w., 128.

⁶⁸ A.w., 128.

⁶⁹ A.w., 130.

⁷⁰ A.w., 130.

mensen meestal zelf niet in de gaten hebben dat zij deze gevoelens zelf oproepen en dus de oorzaak en de schuld buiten zichzelf neerleggen. En dit laatste kan wederom schuldgevoelens oproepen, etcetera.

“De wonderen waar de titel naar verwijst treden op wanneer we kennis krijgen van dit mechanisme, en wanneer we door die kennis gaan voelen, handelen, leven vanuit de instelling dat deze krankzinnige wereld niet letterlijk de echte wereld is. Die kennis, die theoretisch en praktisch tegelijk is en die het kennende subject verenigt met de ware werkelijkheid, heeft daardoor eminent religieuze trekken. Die mogelijkheid tot kennis, tot doorzien van onze schuld en angst, en daarmee tegelijkertijd tot praktische vergeving van anderen en onszelf, is de blijde boodschap van ‘De Cursus’⁷¹”, zo meent Van Harskamp.

Tot zover een samenvatting van de schets over new age zoals Van Harskamp die in zijn boek *Het nieuw-religieuze verlangen* heeft gegeven.

In de Inleiding van deze thesis hebben wij gerefereerd aan een aantal aanwijzingen richting de katholieke kerk als zou zij moderner zijn dan menigeen denkt. De eerste aanwijzing had betrekking op een rede van Staf Hellemans, waarin hij heeft beweerd dat de katholieke kerk in de moderne tijd wel modern moet zijn.

De tweede aanwijzing had betrekking op een document van het Vaticaan, genoemd *Jezus Christus, Drager van het water des levens*, hetgeen kan worden gezien als een waarschuwing tegen new age.

En als derde aanwijzing hebben wij een onderzoek genoemd met de naam *Dichtbij en veraf* dat is geschreven door de tijdelijke werkgroep *Nieuwe Religieuze Bewegingen* van de Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving. Uit dit onderzoek zou naar voren zijn gekomen dat de katholieke pastorale gelederen zich in toenemende mate lijken te herkennen in het religieus gedachtegoed van ‘gewone’ katholieken. Aan deze derde aanwijzing zal een geheel hoofdstuk worden gewijd, te weten hoofdstuk 6.

Maar wij zullen nu eerst, in het hiernavolgende hoofdstuk 5, onze aandacht richten op de eerste twee aanwijzingen. Het hoofdstuk staat in het teken van enkele discussies de katholieke kerk aangaande, in samenhang met de moderniteit en nieuwe religieuze verschijningsvormen, met name het nieuwetijdsdenken.

⁷¹ A.w., 131.

Hoofdstuk 5

--Wederzijdse kritische discussies--

5.1. Antithese

Reeds in de inleiding brachten wij het begrip 'antithese' te berde. Wij herhalen in verband hiermee het eveneens in de inleiding aangehaalde citaat van Staf Hellemans: "*Religies kunnen niet anders dan van hun tijd zijn, hoezeer sommige religies die eigen tijd ook wensen te verwerpen, hoezeer zij omgekeerd het gevoel mogen hebben dat de eigen tijd hen verwerpt. Zoals het christendom Romeins was in de Romeinse tijd en Middeleeuws was in de Middeleeuwen, zo is het modern, door en door modern in de moderne tijd*"⁷².

Staf Hellemans sprak deze woorden tijdens zijn rede 'Religieuze modernisering' in het kader van de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de Sociale Wetenschappen en de Godsdienstsociologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht in het jaar 1997. Het thema van deze rede had betrekking op de relatie tussen de grote wereldreligies en de moderniteit, waarvan hij zei, dat deze relatie bijna altijd als vanzelfsprekend in negatieve termen is beschreven, als antithese. Er zou daarbij sprake zijn van een onoverbrugbare kloof, of sterker nog, ze zouden elkaar uitsluiten. Hellemans bepleitte in zijn rede om die relatie eens om te draaien en uit te gaan van een positief samengaan van religie en moderniteit en hij liet daarbij zien hoezeer de oude wereldreligies, die lang voor de doorbraak van de moderniteit rond 1800 zijn ontstaan, na 1800 voortdurend hebben geanticipeerd op de ontplooiingsmogelijkheden die de moderniteit voor hen opende. Hoe deze wereldreligies zich hebben gestort in processen van religieuze modernisering en hoe zij daardoor zelf doordrenkt raakten van die moderniteit. Volgens Hellemans is de these van de moderniteit kenmerkend voor de post-secularisatietijd en stoelt het op het idee dat de wereldreligies, zoals alle andere menselijke activiteiten, niet anders kunnen dan in de samenleving staan, hetgeen echter haaks staat op de antithetische visie.

Hoe is het mogelijk, vroeg Hellemans zich in zijn rede af, dat zoveel generaties steeds vanuit de antithese van religie en moderniteit dachten en dat hij en andere onderzoekers thans van de omgekeerde these uitgaan? Blijkbaar is er recentelijk iets fundamenteel veranderd in de moderne samenleving zelf.

Hellemans stelde dat het natuurlijk niet toevallig is, dat men steeds uitging van de antithese; een en ander hield in de eerste plaats verband met het bestaan van een tweetal kampen, een religieus en een seculier kamp. Het waren deze twee kampen die de antithese tussen religie en moderniteit belichaamden. Tevens speelde, in de tweede plaats, het argument van de voortgang van de secularisatie een belangrijke rol. Van beide argumenten zou kunnen worden gezegd dat zij hun overtuigingskracht hebben verloren.

⁷² Zie de verwijzing onder voetnoot 1.

Met betrekking tot de twee onverzoenlijke kampen verwees Hellemans naar aan de ene kant hen die de dominante positie van de grote kerken in de moderne tijd wilden vasthouden en aan de andere kant diegenen die de seculiere moderniteit bepleitten. Deze kampen stonden als kemphanen tegenover elkaar, maar zij hadden ook een gemeenschappelijke noemer, namelijk dat zij beide niets zagen in de relatie tussen religie en moderniteit. Beide partijen plaatsten de religie buiten de moderne samenleving, waarbij de een de religie zag als een onveranderlijke waarheid en de ander deze veroordeelde tot een illusie. Natuurlijk bestonden er ook groeperingen die geloofden in een verzoening van het christendom en de moderniteit, maar zij voerden niet de boventoon in het debat. Nee, het waren de onverzoenlijke kampen die ervoor zorgden dat juist de antithese tussen religie en moderniteit werd onderstreept.

Heel langzaam, na de Tweede Wereldoorlog, maar met name vanaf de jaren zestig, werden de tegenstellingen minder scherp. Met name als gevolg van de voordelen van de welvaartsstijging en het democratisch regime ter bescherming tegen totalitaire ideologieën, zoals het fascisme en het communisme, werden de reacties van de kant van de kerken geleidelijk aan milder van aard. Ook het andere, het met name liberale en socialistische kamp, die zijn heil zocht in de seculiere moderniteit, was geneigd zijn reacties te matigen. Natuurlijk was er daarbij geen sprake van een onmiddellijke en totale opheffing van de antithese. Wel was opmerkelijk dat er tegelijkertijd met laatstgenoemde ontwikkeling sprake was van een massale kerkverlating, die niet konden worden verklaard als een gevolg van de hiervoor beschreven antireligieuze stroming. De oorzaken voor de sterke afname in de kerkelijke participatie werden vanaf toen vooral gezocht in structurele maatschappelijke processen, zoals industrialisering, urbanisering, rationalisering, pluralisering, differentiatie, etcetera. Deze zogenaamde secularisatietheorieën werden breed geaccepteerd, zowel in kerkelijke als in niet-kerkelijke kringen.

En zo, stelde Hellemans, werd de antithetische visie in combinatie met de secularisatietheorieën een manier van denken die gedurende lange tijd voortleefde en haar plausibiliteit vond, ook wetenschappelijk, in het bestaan van de twee kampen en het levende bewijs van de kerkverlating. Pas in de periode na 1990 was er voor het eerst sprake van andere visies; in toenemende mate begon het idee te leven dat religie en moderniteit elkaar helemaal niet bij voorbaat hoeven uit te sluiten, aldus Hellemans. Ook werd in deze periode duidelijk dat de kerkelijke terugval aan het afnemen was en binnen de kerken zelf begon een besef te groeien dat ook een kleinere kerk van maatschappelijke waarde kan zijn. Tegelijkertijd werd in de samenleving al meer zichtbaar dat allerlei alternatieve religieuze verschijningsvormen tot ontwikkeling kwamen en dat er sprake was van een hernieuwde religieuze belangstelling.

Vanuit deze situatie ontstond er brede kritiek op de secularisatietheorieën, waarbij secularisatie veelal als een misvatting van de realiteit wordt verstaan. Naar het idee van Hellemans toen, was het debat rond het secularisatievraagstuk in elk geval nog niet beslecht, want naar zijn mening valt er ook veel voor de secularisatietheorieën te zeggen, zeker in het geval van Europa. Maar hier is Hellemans tijdens zijn rede in 1997 niet verder op ingegaan.

Wel heeft Hellemans op dit punt in zijn betoog een andere kwestie aan de orde gesteld, namelijk: *“Waar de antithetische visie de religies voor het dilemma plaatste ‘aanpassing aan of verwerping van de moderne wereld’, vertrekt het religieuze moderniseringsperspectief van het onloochenbare feit dat religies voortdurend en op velerlei wijze inhaakten op de moderniteit”*. Hij stelde daarbij dat er immers meerdere wijzen zijn waarop religies in de moderniteit kunnen staan en dat de moderne samenleving niet alleen een bedreigende kant heeft maar ook de mogelijkheid biedt om religieuze activiteiten te ontplooien. Hellemans richtte zich daarbij vooral op conservatieve religieuze stromingen, met name het katholicisme, die wellicht het meest in tegenspraak lijkt met het religieuze moderniseringsperspectief, maar waarvan hij stelde dat dit slechts ‘schijn’ is. En als uitgangspunt hanteerde hij hier de idee dat wereldreligies na 1800 worden gezien als *“loten van de moderne stam”*, ofwel als onderdelen van de moderniteit.

Vervolgens ging Hellemans over op het introduceren van een tweetal benaderingen van religieuze verandering. Hij noemde daarbij de zogenoemde ‘interne secularisatie’, wat volgens hem de meest gedurfde theorie van religieuze verandering is, die wortelt in de secularisatietheorieën. Tot deze benadering zullen wij ons, gezien de doelstelling van deze thesis, beperken.

De secularisatiedenkers gingen ervan uit dat de extreme afname in kerkelijke participatie, als wel de interne veranderingen binnen de kerken, zoals Vaticanum II, samen deel uitmaakten van een groot proces van secularisatie. *“Naar analogie met de externe secularisatie – de maatschappelijke terugval van de kerken – spraken zij daarom van een ‘interne secularisatie’, die zich binnen de grote religies zou voltrekken”*, aldus Hellemans, en *“volgens deze redenering deed de rationaliseringstrend, die de moderniserende maatschappij in zijn geheel deed wegrijven van de voormoderne wereldreligies, zich ook intern gevoelen en bevorderde zij religieuze verandering in de richting van de demythologisering van voormoderne interpretaties en belevingsvormen, in de richting van een aanpassing – een steeds weerkerende term! – van dogmatiek en ritualistiek aan de moderniteit”*, zo zei Hellemans. Echter, veranderingen in het religieuze klimaat rond de jaren zeventig van de vorige eeuw droegen bij aan een relativering van deze interpretatie, *“want helemaal in tegenspraak met de ‘interne secularisatie’-voorspellingen behaalden, zoals in de katholieke kerk, restauratieve stromingen weer de bovenhand en waren het, zoals in de Verenigde Staten, orthodoxe en fundamentalistische kerken die nu floreerden terwijl de theologisch liberale kerken terrein verloren”*.

Een en ander gaf de wetenschap wederom aanleiding tot een zoektocht naar nieuwe verklarende modellen. Hieruit kwamen, naar de mening van de spreker, weinig bevredigende ideeën naar voren, aangezien geen van deze modellen volledig afstapte van de antithetische visie. Volgens Hellemans zou het beter zijn om als vertrekpunt de moderniteit van de religies te nemen en het daarbij eventueel voorkomende traditionalisme vanuit de moderniteitgedachte te reconstrueren. *“Het lijkt me methodische vruchtbaarder om na te gaan hoe de religies voortdurend op zoek zijn naar mogelijkheden, die in de moderne samenleving aangereikt worden, om zich in de moderniteit staande te houden, hoe zij daardoor de moderniteit mee maken tot wat ze is, maar ook hoe zij daardoor tevens zelf veranderen”*, zei Hellemans.

Zonder daar nu nader op in te gaan, heeft Hellemans vervolgens een introductie gegeven van de bronnen van inspiratie die hebben bijgedragen tot zijn theoretische uitwerking van het concept 'religieuze modernisering'. Hij noemt als bronnen de systeemtheorie, alsmede diverse moderniseringstheorieën. Verder in zijn betoog ging Hellemans over op een bespreking van een casus om zijn stelling van de moderniteit toe te lichten, te weten het katholicisme, dat zich juist zo massief tegen de moderniteit had gekeerd. Ten overvloede wellicht nog een keer zijn stelling van de moderniteit: *“omdat religies niet anders kunnen dan diepgaand inspelen op de moderne maatschappelijke omgeving, waarin zij zich na 1800 moeten bewegen, moderniseren zij”*.

In zijn casus van het katholicisme gebruikt hij het voorbeeld van de reorganisatie van de zevenjaarlijkse bedevaart naar Aken in 1853. De bedevaart verliep in die tijd tamelijk chaotisch en bracht als gevolg daarvan nogal wat problemen met zich mee, waar we hier niet nader op in zullen gaan. Men besloot de bedevaart niet langer aan het toeval van de traditie over te laten en ontwikkelde een planmatige opzet voor een religieuze massamanifestatie.

Hellemans gaf in zijn rede aan dat deze reorganisatie prima illustreert wat religieuze modernisering inhoudt. In de eerste plaats veronderstelt een dergelijke omvangrijke reorganisatie de aanwezigheid van een gemoderniseerde kerkorganisatie. *“Het is uiteraard geen toeval dat bovenlokaal kerkelijk activisme en organisatorisch professionalisme in het midden van de negentiende eeuw de minimale regelgeving van de traditie gingen vervangen. Het was een nieuwe kerk die zo kon optreden”*, aldus Hellemans. *“Van deze vernieuwde kerk werd ook heel wat meer activiteit verwacht dan vroeger. Zoals de paus voor de wereldkerk en de pastoor in zijn parochie, werd de bisschop in zijn diocees een religieuze ondernemer, die niet enkel meer diende te representeren en te bewaren, doch in de eerste plaats een actief evangelisatiebeleid diende te voeren. Geheel in de sfeer van de ondernemende moderniteit werd er uitgekeken naar geschikte religieuze investeringskansen. De promotie van bedevaarten vormde een van die geliefde terreinen voor het gemoderniseerde kerkapparaat”*.

Deze modernisering beperkte zich niet alleen tot de bedevaarten, maar had ook betrekking op andere aspecten van volksvroomheid, zoals processies, broederschappen, de heiligen- en Mariaverering, de gebeden- en de sacramentenpraktijk, stelde Hellemans in zijn betoog. Terwijl aanvankelijk, in de 18^{de} eeuw, de volksvroomheid door de katholieke kerk werd genegeerd en zelfs afgewezen, zo werd zij nu erkend als een authentieke religieuze uiting van het volk. Natuurlijk speelden ook machtspolitieke motieven een rol. Immers religieuze massamanifestaties bijvoorbeeld konden worden gezien als middelen voor de kerk om de wereld te laten zien hoe zij als kerk werd erkend. *“Katholieke pamflettisten lieten dan ook niet na erop te wijzen dat de katholieke manifestaties veel meer volk op de been brachten – en in zo'n ingetogen en gedisciplineerde houding! – dan de bijeenkomsten van hun liberale en democratische tegenstanders (Schieder, 1974 : 420-421). Het toont aan hoe snel de kerk van de mid-negentiende eeuw de moderne logica van de massamobilisatie geïnternaliseerd had. Het maakte het katholicisme, lang voor de opkomst van de socialistische arbeidersbeweging, tot de eerste massabeweging van zijn tijd”*.

Een ander aspect van religieuze modernisering dat Hellemans in zijn rede heeft genoemd, eveneens betrekking hebbend op de bedevaart naar Aken, is de uitsluiting van de wereld in de religie. Terwijl er voorheen, gedurende de bedevaart sprake was van een vanzelfsprekende combinatie van religieuze verering en aardse geneugten, werd deze combinatie nu uitgesloten. Om dit te realiseren werden theatrale elementen aan de bedevaart toegevoegd. Hellemans noemde hier als voorbeeld, onder andere het afleggen van het laatste stukje weg in de vorm van een processie en gaf aan dat dit paste in de tendens tot functionele differentiatie. *“Zoals in de economie de marktrationaliteit de bovenhand krijgt en in de kunst het ‘l’art pour l’art-principe zegeviert, zo dringt de kerk aan op uitzuivering van het religieuze terrein van niet-religieuze elementen”*. Een ander markant voorbeeld hiervan, die Staf Hellemans opvoerde, is de aflatenpraktijk. Terwijl deze voorheen werd gekenmerkt door financiële handel, kon een aflaat vanaf die tijd slechts worden verkregen met behulp van religieuze middelen, zoals gebeden en de biecht.

Hellemans: *“Het katholicisme na 1800 spiritualiseert en dematerialiseert in snel tempo (Poulat, 1977 : 21, 111-112). Nog nooit had men zich zo zuiver gevoeld. Het voormoderne amalgaam van kerk en wereld ruimt baan voor de moderne tweedeling van een gereligiseerde religie tegenover een niet-religieuze wereld. Vanuit deze differentiatie van kerk en wereld was het nog maar een kleine stap naar de opvatting van deze deling als een onverzoenbare antithese”*.

Hellemans heeft met zijn korte analyse van de bedevaart naar Aken duidelijk willen maken dat de kerk gretig gebruikt maakte van de mogelijkheden in het toenmalige culturele klimaat en hoe zij daar zelf door veranderde en dat zij als zodanig een zeer ondernemende kerk is, *“die op de bodem van de moderniteit staat”*.

Hellemans stelde eveneens dat de modernisering van het katholicisme nog op tal van andere terreinen kan worden gedemonstreerd en noemde daarbij nog voorbeelden, waaronder de katholieke zuil, die naar zijn mening kan worden gezien als een bij uitstek moderne fenomeen. Immers, aldus Hellemans, *“met de verzuiling schakelen de katholieken zich in in het tijdperk van de georganiseerde massademocratie en van de massasamenleving”*. Ook noemt hij de charismatisering van de persoon van de paus in de 19^{de} eeuw, waarbij sterk wordt ingehaakt op de communicatierevolutie en de globalisering, terwijl *“de afkondiging van het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid op het eerste Vaticaans concilie in 1870 zowat het culminatiepunt van dit 19^{de} eeuwse charismatiseringsproces vormt”*.

Volgens Hellemans zijn er nog vele andere voorbeelden van de religieuze modernisering voorhanden, maar hij meent aannemelijk te hebben gemaakt dat *“de moderniteit diepe sporen getrokken heeft in het preconcliair katholicisme”*. Echter de vraag die Hellemans vervolgens aan de orde stelde is de vraag naar hoe het toch mogelijk is dat deze modernisering van het katholicisme zo lang over het hoofd werd gezien? Hellemans noemde hiervoor een tweetal redenen; in de eerste plaats had de katholieke kerk de modernisering steeds beperkt; men heeft slechts gedaan dat wat altijd al was bedoeld. Met betrekking tot de bedevaart naar Aken ging het om de verering van eeuwenoude relieken, maar een vergelijkbaar interpretatiepatroon is waarneembaar bijvoorbeeld bij de pauselijke encyclieken, die weliswaar in 1854 werden veranderd, maar waarbij die veranderingen er sterk op wijzen dat men in de katholieke kerk een sterk ontzag koesterde voor de traditie. Vernieuwingen worden

dan ook meer geïnterpreteerd als logische uitvloeisels van het verleden, zo stelde Hellemans. Als tweede reden voor het feit dat de modernisering aanvankelijk niet werd opgemerkt, noemde hij de sterke oppositie die de katholieke kerk tegen de moderniteit voerde. De antithetische benadering werd juist ook door de hoogste kerkelijke instanties sterk gepropageerd.

“De analyse van de modernisering van het preconciiliaire katholicisme voor 1960 brengt me tot de samenvattende formule van de antimodernistische modernisering. De katholieke kerk moderniseert onder een antimodernistisch gesternte”, zei Hellemans. Naar zijn mening is hier geen sprake van een tegenstrijdigheid, aangezien het katholicisme aantoont hoe een antimodernistische instelling toch prima kan samengaan met een modernisering. En, meent hij, sinds die tijd is moderniteitskritiek een constante gebleven, zowel van links als van rechts. *“Ieder maakt op zijn manier het proces van de moderne samenleving (Poulat, 1977 : 242). Op geregelde tijdstippen wordt dan ook het nakende einde van de moderniteit verkondigd: de socialistische arbeidersbeweging doet dat op het einde van de negentiende eeuw, de communistische en fascistische bewegingen in het interbellum, de linkse studentenbeweging in 1968, de ecologen, de postmodernisten en de fundamentalistische groeperingen nadien ...”* Aldus kan gezegd worden dat moderniteitskritiek van de katholieke kerk niet uniek is en dat het onlogisch is om al deze bewegingen dan maar als niet-modern te beschouwen. Nee, meende Hellemans, de moderniteitskritiek dient veel eerder te worden gezien als een kader van waaruit mensen bijdragen aan en participeren in het debat van de moderniteit. Moderniteitskritiek is dan geen gevecht van niet-moderniteitsgezinden tegen de moderniteit, maar veeleer een manier om de richting waarin de moderniteit zich ontwikkelde te beïnvloeden. En naarmate het moderniseringsproces vorderde, werden partijen al meer in staat om het goede van het slechte van de moderniteit te onderscheiden, zo ook de katholieke kerk. *“De katholieke organisaties op seculier terrein danken aan deze onderscheiding, die hen toeliet met kracht te ijveren voor een ‘katholieke modernisering’, een goed deel van hun dynamiek. Vanuit een antimodernistische geest kon men zich nu met een goed geweten wijden aan een selectieve modernisering van kerk en maatschappij”,* aldus Hellemans.

In een latere fase van het moderniseringsproces, na 1960, ontstaat wat men wel noemt de ‘reflexieve moderniteit’. Wij haalden dit verschijnsel al eerder in deze thesis aan. Deze nieuwe fase kenmerkt zich vooral door een ver doorgedreven individualisering en door het verdwijnen van tradities die in een eerdere fase van het moderniseringsproces waren ontstaan. Hellemans verwees op dit punt naar Ulrich Beck die in zijn *Risikogesellschaft* deze moderniteitstheorie voor het eerst beschreef en daarbij voorbeelden noemde zoals de klassenculturen, het burgerlijk kerngezin, scientistische wetenschap, alsmede de elitegeleide democratie⁷³. En binnen de katholieke wereld in diezelfde periode vonden vergelijkbaar soort veranderingen plaats, zoals kritiek op de verzuiling en het opgeven van *“het preconciiliaire ghettokatholicisme”*, aldus Hellemans, waarbij de meeste aandacht ging naar de deinstitutionalisering van het preconciiliaire katholicisme, hetgeen *“werd gethematiseerd als secularisatie, pluralisering en ontzuiling. Het religieuze moderniseringsperspectief kan helpen de recente transformaties in het katholicisme niet enkel negatief als afbraak van oude structuren op te vatten, maar ook uit te*

⁷³ Hier verwijst Hellemans eveneens naar Beck, 1986.

kijken naar verschuivingen en naar nieuwe institutionalisering. In ieder geval moeten we ons hoeden de nieuwe institutionalisering te interpreteren naar het voorbeeld van of zelfs als een duplicaat van de eerste modernisering, van het 19^{de} eeuwse reveil. Als cesuur in de moderniteit constitueert de reflexieve moderniteit een heel nieuwe context en stimuleert het dus ook het katholicisme tot nieuwsoortige moderniseringsrondes. Daarbij is het van het allergrootste belang dicht bij de actoren te blijven en nauwlettend te reconstrueren hoe zij, staande in de reflexieve moderniteit, met de middelen van vandaag hun katholicisme beleven en vorm geven”, zo citeren wij Hellemans.

En de reflexieve modernisering van de katholieke organisatie gaat verder, waarbij Hellemans ook weer enkele voorbeelden geeft. Hij noemt de omvorming van religieuze massamanifestaties tot eigentijdse festivals, de nieuwe werking van de kloosters, alsmede de evolutie van de kerk in de richting van een kaderorganisatie met rond zich een gevolg van (semi-) autonome groeperingen en parochies, waarbij een nieuw katholicismemodel ontstaat. In zijn rede besprak Hellemans vervolgens deze drie voorbeelden, hetgeen wij hier niet zullen samenvatten. Ook zijn verdere betoog met betrekking tot het door hem vermeende feit dat de religieuze modernisering niet beperkt is tot het katholicisme, zullen wij verder niet bespreken.

Hellemans punt is ons nu voldoende duidelijk geworden. Wij sluiten deze paragraaf dan ook af met het samenvattende citaat, waarmee deze paragraaf openden: *“Religies kunnen niet anders dan van hun tijd zijn, hoezeer sommige religies die eigen tijd ook wensen te verwerpen, hoezeer zij omgekeerd het gevoel mogen hebben dat de eigen tijd hen verwerpt. Zoals het christendom Romeins was in de Romeinse tijd en Middeleeuws was in de Middeleeuwen, zo is het modern, door en door modern in de moderne tijd”.*

5.2. Een andere tegenstelling

In 2003 verscheen het boek *Hunkering naar heelheid* met als ondertitel *Over nieuwe religiositeit in Nederland*. Het boek is geen verhandeling over de verschillende verschijningsvormen van nieuwe religiositeit, maar gaat in op de maatschappelijke en culturele achtergronden en gevolgen hiervan, in grote lijn zoals wij dat in de eerste hoofdstukken van deze thesis hebben besproken. Het boek bestaat uit twee delen. Het eerste en het tweede deel tezamen kunnen worden gezien als *“het eindresultaat van een proces waarin de werkgroep Nieuwe Religieuze Bewegingen van de Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving de afgelopen jaren aandacht gevraagd heeft voor het paradoxale gegeven, dat terwijl de christelijke – kerkgebonden godsdienstigheid in Nederland sterk afneemt, het verlangen naar religieuze oplossingen voor existentiële problemen toeneemt. De werkgroep heeft gezocht naar een katholieke visie op aspecten van de actuele religieuze situatie in Nederland”⁷⁴.*

Het eerste deel van het boek verscheen reeds in het jaar 2000 in de vorm van een brochure. De christelijke godsdienstigheid neemt in Nederland nog steeds af, maar de religiositeit niet. Het verlangen naar religieuze antwoorden op existentiële vragen neemt juist toe. Dat paradoxale gegeven was het uitgangspunt voor deze brochure

⁷⁴ Erik Borgman c.s., *Hunkering naar heelheid, over nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel, 2003.

Hunkering naar heelheid, geschreven door de tijdelijke werkgroep *Nieuwe Religieuze Bewegingen* van de Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving (KRKS).

De brochure gaat over de met de modernisering samenhangende fenomenen zoals individualisering, differentiering en ont-traditionalisering; ontwikkelingen die in de ervaring van mensen blijven hangen, die hen veranderen, vooral als het gaat om het beleven van de dood, de tijd en het kwaad. Mensen willen dergelijke diep ingrijpende belevenissen een plaats geven, het plaatsen in een samenhangend zingevend verband. Het is hier waar de nieuwe religiositeit succesvol blijkt te zijn, niet alleen in new age of evangelisch-christelijke kringen, maar in de hele samenleving, zo stellen de auteurs.

Echter, de auteurs van de brochure, zien niet alleen de 'goede' kanten van de nieuwe religiositeit en wijzen juist op wat zij 'kritieke momenten' noemen, zoals de zelfgerichtheid die in bepaalde vormen van de nieuwe religiositeit op de voorgrond treedt, het 'verneveld' beeld van God, de verstoorde verhouding tot de wereld die met afkeer of met *dédain* wordt bekeken, alsmede de manier waarop met de grenzen van dood, tijd en kwaad wordt omgegaan. De auteurs willen de nieuw-religieuze beleving niet veroordelen, maar zetten grote vraagtekens bij de heilzaamheid ervan.

Waar het de auteurs vooral om gaat, is dat er een wederzijdse discussie op gang komt tussen de nieuwe religiositeit en de traditionele kerken, waar ook wederzijdse kritiek bij hoort. De auteurs formuleren daartoe twee voorwaarden, waarbij de eerste wordt gevormd door de erkenning dat de nieuwe religiositeit iets duidelijk maakt met betrekking tot de huidige religieuze situatie als gevolg van processen van individualisering, differentiering en ont-traditionalisering. Als tweede voorwaarde noemen de auteurs dat de kerk ook haar eigen optreden beziet, namelijk: "*De kerkelijke religiositeit zou zichzelf in onze tijd mede moeten beschouwen als reiken naar genade in een samenleving met een prestatiecultuur, als zoeken naar heelheid temidden van de fragmentering, als verlangen naar gemeenschap temidden van de individualisering, en als het hopen op ontspannen, verlorene vreugde temidden van de zorgelijkheid en de angst*⁷⁵".

De auteurs van het rapport *Hunkering naar heelheid* beschouwen religie vanaf het begin als een cultureel fenomeen. In hun denken dient de geloofsinhoud onder veranderende omstandigheden steeds opnieuw te worden aangepast. Duidelijk is dus dat zij niet uitgaan van een waarheidsclaim van de katholieke kerk. Het leergezag van de katholieke kerk daarentegen meent echter dat de zij de zorg hebben voor een hen toevertrouwde absolute waarheid. Vanuit die positie kan het leergezag zich niet bezighouden met de veranderlijke cultuur. Zij dienen door alle tijden heen de absolute waarheid overeind te houden. De Congregatie voor de Geloofsleer kan in die zin de culturele fenomenen alleen interpreteren vanuit het geloof van een onveranderlijke waarheid. Het rapport 'Hunkering naar Heelheid' bewandelt dus een geheel andere weg dan de Congregatie in dit soort situaties doet.

Het rapport start met de constatering dat er weliswaar sprake is van secularisatie, maar dat de belangstelling voor religie groeiende is. Zij menen dat de gevestigde kerken onvoldoende voordeel daarvan hebben en menen dat de kerk meer zou

⁷⁵ A.w., 59-60.

kunnen profiteren van die toenemende belangstelling voor religiositeit. Om die reden zijn de auteurs van het rapport van mening dat het onderzoek zo open mogelijk moet beginnen; om hierop zicht te kunnen krijgen. De vraag is natuurlijk of dit zomaar kan? Kunnen de auteurs de zogenoemde waarheidsclaim zomaar naast zich neer leggen?

Het tweede deel van het boek wordt gevormd door reacties op de brochure, waarvan een gedeelte deel uitmaakt van een studietraject van de Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving, dat heeft geleid tot een advies aan de R.K.-bisschoppenconferentie. In dit gedeelte is Nico Schreurs nader op de kwestie van het naast zich neerleggen van de waarheidsclaim ingegaan. Hij schrijft: *“Dit is in zekere zin het voordeel, maar ook de plicht van hen die zich als serieuze partner in een religieuze dialoog willen opstellen”*⁷⁶. Naar zijn mening wil dat niet zeggen dat men zich afhankelijk maakt van het aanbod op de religieuze markt en is het wel mogelijk om vanuit een dergelijke houding tot een kritisch oordeel te komen. *“Maar eerst is een zorgvuldige analyse van de grote bewegingen in de moderne en postmoderne cultuur nodig: van de differentiering, uitlopend in het besef van een meervoudig bestaan met als kenmerken individualisering en ont-traditionalisering, en van de factoren die in deze culturele situatie tot religieuze bezinning aanleiding geven: de dood, de tijd en het kwaad”*⁷⁷.

In dit verband wijst Schreurs op een mogelijke vorm van kritiek op deze opzet, te weten sociologisme, ofwel *“dat religie als het ware van buiten af als sociaal verschijnsel vanuit sociologische wetmatigheden wordt geduid.”* *“Als er dan al, zo zou het verwijt in een nieuwe vorm kunnen worden geformuleerd, een analyse nodig is die niet door enig religieus geloof of waardeoordeel voorgesorteerd is, kan dan niet worden doorgestoten naar structuren die onder de oppervlakte van de verschijnselen liggen en die altijd al de werkelijkheid bepalen? Zijn er geen krachten, patronen of velden te ontwaren die ten grondslag liggen aan de constateerbare culturele veranderingsprocessen, maar die deze tegelijk ook overstijgen? Zijn termen als eenheid, waarheid, goedheid en schoonheid – termen die in de nieuwe religiositeit een belangrijke rol spelen – niet zulke overstijgende krachten die ijkpunten zijn voor het beoordelen van wat mensen van de werkelijkheid in en om zich heen gemaakt hebben? Zijn zij het niet uiteindelijk die verhinderen dat zoekende mensen in de veranderingsmaalstroom meegezogen worden? En is God zelf niet de transcendente, degene die zich principieel onttrekt aan en verheven is boven alle menselijk begripen, verwoorden en uitdrukken? Heeft dat niet tot gevolg, dat iedereen aangewezen is op en deel uitmaakt van een als het ware voorgegeven waarheidsdomein en is het daarom niet de plicht van iedereen en zeker van theologen om het domein van de waarheid te beschermen tegen de aantasting van wisselende historische bewegingen en tegen de principiële relativisering en pluralisering waardoor alles evenveel recht van bestaan lijkt te hebben?”*⁷⁸

Volgens Schreurs is hier sprake van een principieel punt, dat echter in het rapport ‘Hunkering naar Heelheid’ niet uit de weg wordt gegaan. Schreurs meent dat men pas op de vraag naar waarheid dient in te gaan als men de geschiedenis begrijpt. Het is in zijn visie niet mogelijk om de Nederlandse context buiten beschouwing te laten.

⁷⁶ A.w., 89.

⁷⁷ A.w., 91.

⁷⁸ A.w., 91.

5.3. Nieuwetijdsverschijnselen in de kerk

Christendom sterft in Nederland een langzame dood is de titel van een artikel dat werd gepubliceerd op www.katholieknederland.nl op 22 juni 2005 en werd geschreven naar aanleiding van een interview met Anton van Harskamp. In het interview wordt onder andere het volgende gemeld: “*Naast de vergrijzing van de Nederlandse roomskatholieke-populatie en de sluipende kerkverlating signaleert Van Harskamp al enige jaren een andere ontkerstende factor: ‘vernieuwetijdsing’.* Dit door hem geïntroduceerde begrip gebruikt hij voor de impact die new age op de hedendaagse religiositeit heeft. De vernieuwetijdsing werkt ontkerstend omdat ook christenen erdoor zijn ‘aangetast’, zegt de VU-hoogleraar, waardoor centrale inzichten van het christendom langzaam verdwijnen uit de geloofsbeleving van buitenkerkelijke en kerkelijke christenen”. Van Harskamp zegt in het interview: “*Als ik het over vernieuwetijdsing heb, dan bedoel ik niet dat new age meer aanhangers krijgt. Feitelijk heeft new age in zijn georganiseerde vorm nog maar nauwelijks aanhangers. Maar in zijn diffuusheid heeft new age nog steeds veel invloed. Het is trouwens opmerkelijk dat het Vaticaan vorig jaar een document publiceerde waarin men waarschuwt tegen de new age. Omdat de new age allang over zijn hoogtepunt heen was, is maar één conclusie mogelijk: het Vaticaan reageerde op de vernieuwetijdsing binnen de pastorale kaders van de kerk*”.

In het rapport *Hunkering naar heilheid* is ook een hoofdstuk geschreven door Anton van Harskamp. Wij zagen hem in deze thesis reeds meerdere malen voorbij komen. In dit hoofdstuk komt ook het hiervoor genoemde Vaticaanse document over new age aan de orde. Het door hem geschreven hoofdstuk heet *Tegenbewegingen* en de vraagstelling houdt verband met new age, de nieuwe tijd, of deze nu cultureel en sociaal dominant aan het worden is? Harskamp is hierin ambivalent; zijn antwoord is zowel ja als nee, en in het hoofdstuk geeft hij hier een toelichting op.

Hij begint met het verklaren van zijn “nee” en stelt dat new age als onderstroom in het Westen met zijn cultuurkritische inzet sociologisch gezien niet succesvol is. “*Het aantal mensen dat aangeeft dat nieuwe-tijdsdenkbeelden en –praktijken werkelijk van betekenis zijn voor hun doen en laten, zowel volgens het Nederlandse Sociaal Cultureel Planbureau als volgens de Engelse godsdienstsocioloog Steve Bruce miniem*⁷⁹”.

Ten aanzien van zijn “ja” met betrekking tot de vraag of new age sociologisch succesvol is, stelt hij dat er sprake is van een paradox, namelijk “*dat new age als cultuurkritische, religieuslevensbeschouwelijke beweging aan de ene kant vermoedelijk in omvang nog verder afneemt, maar aan de andere kant in de hoofdstroom van onze cultuur bij vele vrij-zwevende, dus ongebonden gelovigen wel aanhang heeft gevonden*⁸⁰”. Harskamp verwijst hierbij naar de zogeheten Europese Waarestudie waaruit duidelijk zou worden dat Nederland slechts 5,6% atheïsten telt en dat ruim 49% van de Nederlanders in een levenskracht (-geest) geloven, terwijl tegelijkertijd het geloof in een persoonlijke God afneemt. Tevens zouden steeds meer mensen, met name jongeren, geloven in wonderen en een leven na de dood (reïncarnatie). Harskamp meent eveneens dat wij mogen aannemen “*dat een aantal meer duidelijke nieuwetijdsachtige trekken bij een behoorlijk aantal mensen te vinden*”.

⁷⁹ A.w., 98.

⁸⁰ A.w., 98.

zal zijn. Bijvoorbeeld het geloof dat alle bestaan de manifestatie is van een geestelijke, niet cognitief te vatten kracht van liefde⁸¹". Ook, meent hij, dat steeds meer mensen geloven dat alle religies in essentie uitdrukking zijn van een en dezelfde waarheid, alsmede "dat de innerlijkheid van het enkele subject de ervaringsruimte is van het oneindige, en dat daarin vooral de verbondenheid van al het bestaande ondergaan kan worden⁸²". Tot slot noemt hij nog de levende idee "dat onze tijd gaat veranderen, op z'n minst moet veranderen, primair door mentale of spirituele veranderingen", alsmede "het geloof dat men in zichzelf een onderscheid kan maken tussen een hoger of dieper zelf aan de ene kant en een lager zelf dat vervreemd vastzit aan door 'de maatschappij' of anderen opgelegde rollen⁸³".

Op deze manier bekeken, is het volgens Van Harskamp mogelijk om nog iets te zien van de cultuurkritische dimensie van new age, maar tegelijkertijd betwijfeld hij het of die dimensie echt werkzaam is. Hij brengt dit in verband met de idee dat de 'vernieuwetijdsing' van geloof en levensbeschouwing van de zogenoemde "vrijzwevendenden" aansluit bij de behoeftes die door de steeds veranderende moderne cultuur worden gecreëerd. Volgens Harskamp zijn daar aanwijzingen voor en hij verwijst hierbij dan naar het feit dat het leven van de mens niet langer bepaald wordt door tradities of autoriteit, maar dat het leven zoals dat door hedendaagse mensen geleefd wordt veel nadruk legt op de in onze cultuur hoge waarde van menselijk "leven". Een tweede aanwijzing die Harskamp benoemt heeft betrekking op de nadruk die in de contemporaine samenleving gelegd wordt "op de innerlijke ervaringsruimte van het hogere zelf, als ontvangstruimte van, en contactmiddel met het goddelijke of universele, een middel kan zijn om het zelf in een hectisch leven te steunen, of om delen van het gefragmenteerde 'ik' bij elkaar te brengen⁸⁴".

Als derde aanwijzing noemt Harskamp de hiervoor reeds genoemde aanname van gelijkheid van alle religies en als vierde "de neiging tot een spiritualiteit van het kosmische zelf, een zelf dat in zijn of haar innerlijk een verbinding kan leggen met vele anderen, ja met 'alles'. Die spiritualiteit is geschikt om het verlangen naar anderen, het verlangen om uit het door velen vaak gevoelde isolement te breken, te bevredigen; in de geest, dat wel⁸⁵".

De vier hiervoor genoemde punten geven van Harskamp aanleiding te vermoeden "dat de vernieuwetijdsing een manier is waarin het nieuw-religieuze geloof zich aansluit bij de moderne cultuur, beter, zich aanpast⁸⁶". Dit is volgens van Harskamp zo vreemd nog niet, immers: "Een cultuurkritische beweging die 'main-stream' wordt, verliest immers (socio-) logischerwijs haar cultuurkritische dimensie, maar past zich aan, namelijk aan de eisen die het leven in de moderne cultuur stelt⁸⁷". Harskamp tekent in zijn betoog echter wel aan dat de conclusies die hier door hem getrokken worden vooralsnog alleen op theoretische gissingen berusten, hetgeen volgens hem ook geldt voor de aanname van verschillende sociologen dat ook de kerken vernieuwetijdsen. Mensen zijn nooit ongevoelig geweest voor veranderingen in de

⁸¹ A.w., 98-99.

⁸² A.w., 99.

⁸³ A.w., 99.

⁸⁴ A.w., 99.

⁸⁵ A.w., 99.

⁸⁶ A.w., 100.

⁸⁷ A.w., 100.

cultuur en om die reden kan ook verondersteld worden, dat de nieuwetijdsverschijnselen ook heden ten dage bij de kerkelijken is doorgedrongen. Van Harskamp voegt hier aan toe dat de godsdienstpsycholoog Jacques Janssen al jaren geleden heeft gemeld dat christelijke uitdrukkingen zoals hel, dood en zonde en dergelijke, vrijwel overal verbannen zijn uit de kerken en dat *“het accent op persoonlijke ervaring, en op de betekenis van het enkele subject als ontvangstruimte van het transcendente zeker niet in gaat tegen het beeld van een zekere ‘vernieuwetijdsing’, net zoals het zich in alle kerken en door velen gesignaleerde besef dat niet ‘het instituut’, laat staan ‘de organisatie’ het gezag in religieuze zaken heeft, maar uiteindelijk alleen het gelovige individu zelf. New age, schrijft godsdienstsocioloog Steve Bruce dringt ‘in a minor key’ ook in de kerken door⁸⁸”*, aldus Harskamp.

Maar hiermee is Harskamp nog niet met dit onderwerp klaar. Hij vraagt zich af of er niet andere zaken zijn die bij deze kwestie betrokken dienen te worden; zaken die op andere tendensen dan ‘vernieuwetijdsing’ wijzen. Hij noemt hier een drietal factoren, te weten; een recent document tegen new age van het Vaticaan, de neiging onder jongeren naar orthodoxie, alsmede de huidige mondiale ontwikkelingen van de christelijke cultuur, waarbij hij met name doelt op de stormachtige ontwikkeling in de evangelicale kerken. Het voert in het kader van deze thesis te ver om op al deze drie factoren in te gaan. Voor onze onderzoeksvraag is de factor van het recente document tegen New age van het Vaticaan het meest relevant, waarop we dan ook in het hiernavolgende nader in gaan.

5.4. Vaticaans document tegen new age

In het jaar 2003 werd door de “Pauselijke raad voor cultuur” in samenwerking met de “Pauselijke Raad voor de interreligieuze dialoog” een voorlopig rapport gepubliceerd met de naam *Jezus Christus, drager van het water des levens water – een christelijke reflectie over new age*.

In een bericht van Katholiek Nederland van 4 februari 2003, wordt melding gemaakt van dit document over new age. In het artikel staat onder andere dat Kardinaal Paul Poupard, President van de Pauselijke Cultuurraad bij de presentatie van het document zei, dat new age één van de meest dringende uitdagingen voor het christendom is. Volgens Poupard zijn de leerstellingen van new age-stromingen over God, de mens en de wereld *“onverenigbaar met het christelijke geloof”*. New age is, volgens hem, *“zowel een symptoom van een ernstige culturele crisis als een dwalend antwoord op die crisis”*.

Volgens Harskamp is het document tamelijk ambivalent en raadselachtig van aard. Ambivalent, aangezien het enerzijds oproept tot dialoog met new age en het anderzijds een bestrijding ervan is. Raadselachtig, omdat het juist nu verschijnt, nu duidelijk is dat new age als beweging nauwelijks iets te betekenen heeft.

Zoals gezegd roept het rapport in de eerste instantie op tot een dialoog met new age, een dialoog van liefde, hetgeen in de loop van het rapport verandert in een kritische en eerlijke dialoog. Het rapport wekt de suggestie dat new age een antwoord wil zijn

⁸⁸ A.w., 100-101.

op het religieuze verlangen in onze samenleving, alsmede dat de katholieke kerk beter zou moeten reageren op dit verlangen. Maar, dit is slechts het begin. In de loop van het rapport verandert op subtiële wijze de toon, aldus Van Harskamp, en is er van de wil tot dialoog en de erkenning van de authenticiteit van het religieus verlangen in de samenleving weinig meer te merken.

“Dat blijkt direct al uit de paragrafen die volgens het Woord vooraf een analyse geven van de nieuwe tijd. In plaats van een min of meer objectieve analyse krijgen de lezers theologische veroordelingen aangeboden. Neem het gedeelte waarin het religieuze aanbod van New age geanalyseerd wordt. Direct na de vermelding dat er nogal eens contact gezocht wordt met engelen of andere hogere wezens (kanteling), lezen we dat new age geen hoger spiritueel gezag erkent dan de persoonlijke, innerlijke ervaring (2.2.1.). Dat laatste blijkt een grondtoon te zijn in de telkens in het document opduikende leerstellige kritiek op new age. Het zou een vorm van zelfspiritualiteit zijn, ja van sacralisering van het individuele zelf (2.3.2., 2.4, 2.5., 6.2.). Die zelfspiritualiteit zou te herleiden zijn tot de in essentie gnosticistische visie, volgens welke de bron van heling en heelheid – twee andere aanbiedingen van New age – gelegen is in de goddelijke kern diep in ieder mens. Door in te keren tot die kern zou de nieuwe-tijdsgelovige opgenomen worden in helende energiestromen. Waaraan het document telkens de theologische kritiek toevoegt dat God dus niet als volgens bijbel en traditie daarbuiten bestaat, maar gelegen is in het individuele zelf⁸⁹”, aldus Van Harskamp.

Mensen die new age aanhangen, zouden dus volgens het rapport min of meer gefascineerd zijn door het eigen innerlijk leven, hetgeen tot onverkwikkelijke toestanden zou kunnen leiden. *“Hoe dan ook, het document is feitelijk wars van dialoog. Van erkenning van een waarachtig religieus verlangen in new age is geen sprake. Wanneer we zoeken naar wat het document zegt over de condities van het ontstaan en bestaan van new age, wordt de afkeer van dialoog en erkenning van new age duidelijker. Die condities blijken te herleiden te zijn tot Renaissance, Reformatie, de cultus van de mensheid in de Franse en Amerikaanse revoluties en uiteindelijk tot de verheffing van het menselijk zelf in de hedendaagse consumptiecultuur. Dat zouden alle culturele perioden zijn die ieder de oude vijanden van de Kerk weer zouden laten verrijzen: esoterisme (1.3.), gnosticisme (1.4. en passim), astrologische mythologie, vrijmetselarij, spiritualisme, occultisme en theosofie (2.1., 2.2.3., 2.3.2.)⁹⁰”, aldus Van Harskamp als verslaggever van het Vaticaanse document.*

In een deel van het rapport wordt er aandacht besteed aan de tegenstellingen tussen new age en het christelijke geloof. Volgens van Harskamp kan hierin een simpel patroon worden onderscheiden. Het probleem van het Vaticaan met new age, hetgeen duidelijk te maken heeft met de zelfspiritualiteit, lijkt te wijzen op een ander meer fundamenteel probleem, namelijk dat new age in staat is om de verschillen op religieus gebied te neutraliseren. Het betreft, volgens Van Harskamp, dan verschillen zoals tussen Schepper en schepping, tussen God en mensen, tussen goed en kwaad, etcetera. New age wordt in het rapport dan ook uiteindelijk opgevat als “samensmelting”. Wanneer we in staat zijn dit grondpatroon in het rapport te onderscheiden, dan wordt duidelijk, aldus Van Harskamp, waarom het Vaticaan new age zo scherp onder kritiek stelt. Dan wordt duidelijk dat juist die samensmelting

⁸⁹ A.w., 101.

⁹⁰ A.w., 102-103.

aanleiding geeft voor het Vaticaan om te menen dat new age in zijn geheel dient te worden aangepakt en men niet het één van New age wel kan accepteren en het andere niet. Dat wat vele christenen blijken te doen, namelijk bepaalde dingen van new age en andere dingen niet in hun geloof en leven integreren, daar is het Vaticaan faliekant tegen. Volgens het rapport is alleen totale afwijzing van new age mogelijk en noodzakelijk.

Maar, zegt van Harskamp, nog is niet duidelijk waarom het Vaticaan in 2003 met dit rapport is gekomen, toen allang duidelijk was dat new age als beweging helemaal geen succes had. Volgens van Harskamp moet het antwoord hierop op kerkpolitiek niveau gezocht worden. De antwoorden hierop die in het rapport zelf worden gegeven, blijkt van Harskamp niet bevredigend te vinden.

Volgens het rapport zou het nu de juiste tijd zijn, aangezien volgens new age vanaf het begin van het derde millennium het Vissentijdperk wordt overgenomen door het Aquariustijdperk. En dit zou dan vervolgens, als tweede argument, reden zijn voor wereldwijde evangelisering. Volgens Van Harskamp leeft niet alleen in new age, maar ook in Rome *“een zeker eschatologisch besef van de aankomst of de noodzaak van een echt nieuw millennium⁹¹”*. En stelt hij, er zijn auteurs, waaronder de godsdienstwetenschapper Damian Thompson, die dit besef ook bij paus Johannes Paulus II opmerkten. Maar zegt hij, hoe het ook precies zit, wel kan gezegd worden dat het rapport ook kan worden geïnterpreteerd als een interne kerkpolitieke oproep.

Het gaat volgens Van Harskamp echter nog iets verder met die kerkpolitieke inzet van het rapport. Hij stelt dat de auteurs aardig thuis blijken te zijn in het gedachtegoed van new age en dat om die reden verondersteld mag worden dat zij zich bewust zijn van het feit dat new age reeds lang over haar hoogtepunt heen is. Maar het raadsel wordt opgelost wanneer we zien aan wie het rapport nu eigenlijk gericht is, namelijk aan de pastores en priesters en de andere kerkelijke werkers, en als we letten op de argumentatie waarmee gewezen wordt op het gevaar van new age voor de Kerk. Die argumenten zijn namelijk dat:

- new age aantrekkelijk schijnt te zijn voor christenen;
- new age populair is onder katholieken;
- new age zelfs is doorgedrongen in retraitehuizen, seminaries, instituten, katholieke centra voor spiritualiteit;
- new age-groepen onder de dekmantel van meditatie- of gebedsgroepen kennelijk ook binnen kerken aanwezig zijn;
- katholieken minder dan voorheen de eigen, katholieke traditie waarderen;
- katholieken te weinig lijken te zien hoe nuttig de Catechismus van de Katholieke Kerk is.

En de kerkpolitieke inzet wordt dan expliciet daar waar in het rapport gemeld wordt dat het rapport een bijdrage beoogt te zijn aan *“een solide fundering van het katholieke geloof, teneinde de katholieken ‘te wortelen’ in de fundamenten van hun geloof⁹²”*, aldus van Harskamp. De mentale instelling van de katholieke gelovige zou daarbij bepaald moeten worden door ‘bekering’, ofwel door een terugkeren naar de Vader, door de Zoon, in ‘volgzaamheid’ aan de kracht van de Heilige Geest, ofwel,

⁹¹ A.w., 104.

⁹² A.w., 105.

kort gezegd, zou een 'overgave' moeten zijn aan Gods wil. Daarbij kan, volgens Van Harskamp, niet getwijfeld worden aan de achterliggende intenties van de auteurs van het rapport. Nu de auteurs er dus vanuit gaan dat de kosmische Christus alleen in de katholieke kerk kan worden gevonden, kan de bekering, volgzzaamheid en overgave niet alleen worden gezien als betrekking hebbend op de heilige drie-eenheid, maar ook op de mentale instelling die door gelovigen zou dienen te worden ingenomen ten opzichte van de dragers van het religieuze gezag in de kerk.

Van Harskamp zegt, dat wanneer we nu deze inzichten met het eerder genoemde inzicht van de aanval op new age combineren, dat de stijl van het document kan worden vergeleken met geschriften uit de tweede helft van de negentiende eeuw; geschriften die voortkwamen uit de zogenoemde 'controversetheologie'. Dat is een manier van theologiseren die de zogenaamde dialoog met en de kennis van andere denominaties en levensbeschouwingen kerkpolitiek instrumentaliseert, met als doel de kerk zelf te zuiveren en de gelovigen een duwtje in de rug te geven bij het afzien van 'verkeerde' religieuze neigingen en hen eveneens sterker te binden aan de dragers van het religieuze gezag.

“Vanuit sociologisch perspectief bezien hebben we in dit document te maken met een door sterke bezorgdheid ingegeven vorm van ideële machtspolitiek. Vanuit het gevoel dat de Kerk bedreigd wordt, niet primair van buitenaf, maar juist van binnenuit, doet dit document een oproep aan het kerkelijk kader om de gezagsverhoudingen in de kerk niet te laten ondergraven door mensen die het hoogste religieuze gezag bij het individuele zelf leggen⁹³”, aldus van Harskamp.

Zoals wij hiervoor hebben gezien, ervaart het leergezag van de katholieke kerk new age als een bedreiging; een gevaar dat niet alleen van buitenaf komt, maar ook van binnenuit lijkt te komen. In de ogen van het leergezag kan de nieuwe religiositeit worden gezien als ware het “een vloek in de kerk”, of misschien beter als “een vloek voor de kerk”.

5.5. Tot slot

Het Nederlandse katholieke instituut staat niet meer als een huis, zo kunnen wij onze vaderlandse volkskerk van weleer nu wel typeren. Dobbelaere stelt dat in een proces van de-institutionalisering instituties zelf ook veranderen⁹⁴. Niet alleen hun bindingskracht neemt af, maar er treden intern ook wijzigingen op.

Naast de externe secularisering, het proces waarin de omvang van kerkelijke organisaties en het maatschappelijk bereik ervan verminderen, kan dan ook een proces van interne secularisering worden onderscheiden. Hierbij gaat het om de aanpassing van de kerkelijke traditie aan de omringende samenleving. In dit verband zouden we kunnen zeggen dat de-institutionalisering samengaat met detraditionalisering.

Het Tweede Vaticaans Concilie vormt een duidelijk voorbeeld van dit proces van detraditionalisering, waarbij men streefde naar een 'aggiornamento', ofwel het bij de tijd brengen van de kerk, ten einde de kerkelijke participatie te bestendigen. Vele

⁹³ A.w. 106.

⁹⁴ Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussel, 1981.

veranderingen vonden in dit kader plaats, zoals het altaar in de kerk dat werd gedraaid, de priester die zich voortaan tot de kerkgangers ging richten, het vervangen van het Latijn door de volkstaal en een radicale modernisering van de kerkinterieurs.

Niet iedereen is dezelfde mening toegedaan als het gaat om een beoordeling van het succes van Vaticanum II. Er zijn in de loop van de tijd stemmen opgegaan die het bij de tijd brengen van de kerk toen, niet ver genoeg vonden gaan, en menen dat de kerk daar nu nog de consequenties van ervaart. Weer anderen menen dat de interne secularisering feitelijk met Vaticanum II het externe seculariseringproces heeft versneld. Niemand zal betwijfelen dat het katholicisme sinds het tweede Vaticaans Concilie diepgaande veranderingen heeft ondergaan, hoe controversieel deze ook beoordeeld mogen worden.

In deze thesis willen wij een andere vorm van verandering casu quo aanpassing van de kerk aan de omringende cultuur onderzoeken. Het gaat ons niet om een verandering die is ingezet door de top van het kerkelijk instituut, zoals Vaticanum II, nee, het gaat ons om een onbedoelde vorm van aanpassing aan de moderne tijd. Dat is waar wij in deze thesis naar op zoek zijn.

Wij hebben in de Inleiding aangegeven dat wij als 'ingang' van die queeste het pastoraal kader van de katholieke kerk onder de loep willen nemen. In het laatste hoofdstuk zullen wij de resultaten van een reeks interviews met pastores presenteren, maar alvorens wij daartoe overgaan willen wij eerst, in het nu volgende hoofdstuk, een beeld geven van het eveneens in de Inleiding genoemde onderzoek *Dichtbij en veraf* met als ondertitel *Het katholieke kader, de katholieken en hun kerk op de drempel van de 21^{ste} eeuw*, dat onder redactie van Ton Bernts en Jan Peters in 1999 in opdracht van KRO en RKK tot stand kwam.

Hoofdstuk 6

--Onderzoek 'Dichtbij en veraf'--

6.1. Inleiding

Het onderzoek *Dichtbij en veraf*, kan worden gezien als een vervolg op het in 1996 in opdracht van KRO uitgevoerde onderzoek *God in Nederland*⁹⁵.

In de inleiding van *Dichtbij en Veraf* wordt gesteld dat de uitkomsten van het onderzoek *God in Nederland* nieuwsgierig maken naar de reacties uit de katholieke kerk zelf; hoe wordt er gedacht over de kloof tussen geloof en kerk?; is er een (groeïende) discrepantie tussen 'voorgangers' en 'kerkvolk', tussen degenen die dichtbij en veraf staan? Of herkent het kerkelijk kader zich in de veranderde inhoud en betekenis van het geloof van gewone katholieken?

In de Inleiding wordt ook verwezen naar een studie van Zuidberg *Over de God van de Pastor* die in de hiervoor genoemde richting wijst, dat het kerkelijk kader zich dus in de veranderende inhoud en betekenis van het geloof van 'gewone' katholieken herkent. Zuidberg komt in zijn onderzoek onder meer tot de conclusie dat er een groeiende aandacht is voor God als een mysterie dat ontsnapt aan beelden. Volgens Zuidberg is het bijna onmogelijk geworden om over God als 'Verlosser' te spreken⁹⁶: "*De beeldtaal over Jezus kent een grote verschuiving: er wordt bijna niet meer gesproken over de Heer, God de Zoon en Christus, maar veeleer over Jezus als voorbeeld, metgezel en vervulling van idealen. De nadruk ligt meer op de aardse Jezus dan op de verrezenen. Ook bij (een deel van) de pastores lijkt de traditionele geloofstaal aan betekenis te verliezen*". Aanleiding voor de auteurs om in *Dichtbij en Veraf* op uitgebreide en systematische wijze na te gaan hoe katholieke pastores vlak voor de millenniumwisseling over geloof en kerk denken.

Het onderzoek is vooral gericht op pastores die het beleid van de parochies sterk bepalen, alsmede op vrijwilligers. Deze twee vertegenwoordigen de kerk op lokaal niveau. Ook is er in het onderzoek aandacht voor het overige katholieke kader, zoals voorzitters en bestuursleden van lokale afdelingen van drie grote katholieke maatschappelijke organisaties en werden gevraagd naar hun opvattingen over geloof en kerk. Het gaat hierbij om bestuurders van de Katholieke Plattelandsvrouwen Nederland, de Katholieke Bond van Ouderen en de Vincentiusvereniging. In deze thesis zal echter het accent worden gelegd op het professioneel kader, te weten de pastores en de priesters.

Alvorens op een bespreking van het onderzoek *Dichtbij en Veraf* in te gaan, dient nog te worden vermeld dat in het onderzoek uitdrukkelijk is gevraagd naar gedachten over de toekomst van kerk en geloof in Nederland. Ook met betrekking tot dit thema zal in de navolgende korte uiteenzetting van het onderzoek geen aandacht worden besteed. Het accent van de hiernavolgende bespreking ligt op het tweede hoofdstuk

⁹⁵ J. Peters, G. Dekker, J. de Hart, *God in Nederland 1966-1996*, Amsterdam, 1997.

⁹⁶ Hier wordt door de auteurs van het rapport verwezen naar Zuidberg 1999 : 50-52.

van het rapport, namelijk die met betrekking tot de opvattingen over kerk en geloof van het katholieke kader.

In het onderzoek worden vier groepen van het katholieke kader met elkaar vergeleken: priesters en diakens; pastoraal werk(st)ers (samen ook aangeduid als pastores); het parochiekader, dat wil zeggen vice-voorzitters van parochies; en het maatschappelijk kader, dat wil zeggen bestuurs- en kaderleden van katholieke maatschappelijke organisaties. Deze laatste twee groepen, ook wel bestuurlijk kader genoemd, duiken wel in onderstaande tabellen op, maar zullen door ons niet expliciet worden aangehaald of besproken.

Wel interessant voor onze thesis is de vergelijking van de opvattingen van het katholieke kader met die van 'gewone' katholieken. In een aantal gevallen zijn wij in onderstaande bespreking hierop nader ingegaan.

6.2. Opvattingen met betrekking tot de kerk

Eén van de vragen die in het tweede hoofdstuk van het onderzoek aan de orde komt, betreft de vraag of er sprake is van een positieve houding ten opzichte van de leiding van de kerk (tabel 2.4.).

Tabel 2.4 Positieve houding ten opzichte van de leiding van de kerk: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
Zwak	21	42	27	17	16
Midden	39	45	44	44	49
Sterk	40	13	29	39	35

Uit de tabel wordt duidelijk dat de priesters het meest positief staan ten opzichte van de kerkelijke leiding. Van hen heeft 40% een uitgesproken positieve houding tot de leiding van de kerk. Het minst positief blijken de pastoraal werk(st)ers, van wie zich slechts 13% positief uitlaat over de kerkelijke leiding. Het is duidelijk dat er sprake is van een groot verschil tussen de pastores en de priesters, waar wij later in dit hoofdstuk nog kort op zullen terugkomen.

Tabel 2.5 Opvattingen over de positie van de vrouw in de kerk, over vrouwen als priester en over het verplichte celibaat: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<u>De vrouw in de kerk:</u>					
Komt voldoende tot haar recht	16	2	12	15	21
Dat hangt ervan af	20	9	23	22	11
Komt onvoldoende tot haar recht	62	88	64	62	64
Weet niet	2	1	1	1	4
<u>Vrouwen als priester:</u>					
Ervoor	58	91	78	73	86
Ertegen	29	3	13	16	11
Weet niet	13	6	9	11	3
<u>Het verplichte celibaat moet worden afgeschaft:</u> (Helemaal) mee eens					
	67	93	78	74	

Tabel 2.5. geeft een aardig beeld van de discrepantie tussen ideaal en werkelijkheid, in casu het ideaal-denken van het Vaticaan en het praktisch denken van de professionals aan de basis. Het gaat hier om de vraag naar de opvattingen over de positie van de vrouw in de kerk, over vrouwen als priester en over het verplichte celibaat. Het betreft hier al sinds de jaren zestig hete hangijzers in de binnenkerkelijke discussie. De meerderheid van de professionals is van mening dat de vrouw in de kerk onvoldoende tot haar recht komt. Bij de priesters is dat 62% en bij de pastoraal werk(st)ers is dat zelfs 88%. Een meerderheid van de professionals meent dat vrouwen priester moeten kunnen worden (priesters 58% en pastores 91%). Een vergelijkbaar beeld is van toepassing met betrekking tot het verplichte celibaat (67% en 93%).

Tabel 2.7 Wenselijkheid van publieke uitspraken van de kerken over morele kwesties: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<u>Vindt dat de kerken publieke uitspraken moeten doen over:</u>					
Zelfdoding	81	85	78	71	47
Abortus	92	90	92	80	49
Euthanasie	94	95	89	85	56
Echtscheiding	89	91	86	75	37
Homoseksualiteit	88	93	86	76	41
Gebruik van voor- behoedmiddelen	84	87	87	77	31
Gemiddeld aantal	4.83	5.18	4.87	4.07	2.61

Een ander in het verband van deze thesis vermeldenswaardig onderzoeksresultaat heeft betrekking op tabel 2.7.: wenselijkheid van publieke uitspraken van de kerken over morele kwesties als abortus, euthanasie, zelfdoding, homoseksualiteit, echtscheiding en het gebruik van voorbehoedmiddelen. Uit de tabel blijkt dat de 'gewone' katholieken geneigd zijn zich terughoudender op te stellen dan het

katholiek kader. Circa de helft van de ‘gewone’ katholieken wenst dat de kerk over dit soort zaken publieke uitspraken doet, terwijl de priesters en pastoraal werk(st)ers in overgrote meerderheid zich uitspreken voor dergelijke publieke stellingnames van de kerk.

Tabel 2.8a Gewenst standpunt van de kerk ten aanzien van morele kwesties: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
Zelfdoding:					
Volledig afwijzen	49	18	35	43	33
Voorwaardelijk aanvaarden	40	59	43	33	50
Volledig aanvaarden	4	14	10	7	12
Weet niet	7	9	12	17	5
Abortus:					
Volledig afwijzen	41	12	13	17	16
Voorwaardelijk aanvaarden	55	83	78	71	64
Volledig aanvaarden	1	4	5	6	16
Weet niet	3	1	4	6	4
Euthanasie:					
Volledig afwijzen	32	12	14	13	8
Voorwaardelijk aanvaarden	62	81	76	70	61
Volledig aanvaarden	2	6	8	11	28
Weet niet	4	1	1	6	3
Echtscheiding:					
Volledig afwijzen	17	1	5	5	3
Voorwaardelijk aanvaarden	62	67	63	62	48
Volledig aanvaarden	18	31	30	26	47
Weet niet	3	1	4	6	4
Homoseksualiteit:					
Volledig afwijzen	16	2	4	4	12
Voorwaardelijk aanvaarden	25	15	22	28	29
Volledig aanvaarden	56	83	71	61	59
Weet niet	3	0	3	7	0
Gebruik van voorbehoedmiddelen:					
Volledig afwijzen	14	2	3	3	5
Voorwaardelijk aanvaarden	35	24	19	19	15
Volledig aanvaarden	49	74	77	76	77
Weet niet	2	0	1	2	3

Vervolgens is aan de respondenten gevraagd welk standpunt de kerk moet innemen in de eerdergenoemde morele kwesties.

Uit de tabel 2.8a. wordt duidelijk dat het katholieke kader en de Nederlandse katholieken in het algemeen het vaakst willen “dat de kerk een restrictief standpunt inneemt ten aanzien van zelfdoding”. Tevens wensen zij ook betrekkelijk vaak een afwijzend standpunt over abortus en euthanasie.

Uit de percentages ‘volledige afwijzing’ kan worden opgemaakt, dat de priesters op alle punten het meest voor een restrictief standpunt van de kerk zijn. Dit in tegenstelling tot de pastoraal werk(st)ers, die met betrekking tot de meest genoemde kwesties het minst vaak een afwijzend kerkelijk standpunt wensen. Ook hier is er dus sprake van een groot verschil tussen de twee groepen pastores.

Wanneer we ten slotte, voor wat deze tabel betreft, kijken naar de verschillen in percentages ondervraagden die de wens koesteren dat de kerk kiest voor voorwaardelijke of volledige aanvaarding van de morele kwesties, dan wordt duidelijk dat de meerderheid van het katholieke kader voor is voor het geheel en zonder voorwaarden aanvaarden van homoseksualiteit en het gebruik van voorbehoedsmiddelen. Wanneer het gaat om abortus, euthanasie, zelfdoding en echtscheiding is de meerderheid van het katholieke kader voor een voorwaardelijke aanvaarding daarvan, hetgeen ook in het algemeen van toepassing is voor de 'gewone' katholieken. Overigens zijn het ook de 'gewone' katholieken die veel vaker dan het katholieke kader wensen dat de kerk abortus, euthanasie en echtscheiding geheel en zonder voorwaarden aanvaardt.

In het rapport worden in tabel 2.8b. ook gegevens verstrekt met betrekking zelfdoding, abortus en euthanasie als het gaat over het eigen standpunt van de ondervraagden.

Niet geheel onverwacht wordt uit deze gegevens duidelijk dat er sprake is van een zelfde tendens als de gegevens met betrekking tot het gewenste standpunt van de kerk ten opzichte van deze morele aangelegenheden. De priesters vinden het vaakst de drie vormen van actief ingrijpen in het leven ontoelaatbaar. De pastoraal werk(st)ers nemen ten aanzien van abortus en zelfdoding het meest permissieve standpunt in. Euthanasie echter wordt door het bestuurlijk kader en de 'gewone' katholieken het vaakst toelaatbaar geacht. Verder zij nog vermeldenswaardig, dat 'gewone' katholieken abortus en zelfdoding relatief vaak zonder meer en onvoorwaardelijk toelaatbaar vinden. Dit in tegenstelling tot een meerderheid van het katholieke kader dat slechts toelaatbaarheid wenst onder voorwaarden.

Tabel 2.8b Eigen opvattingen over actief ingrijpen in het leven: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<i>Zelfdoding:</i>					
Niet toelaatbaar	47	18	31	36	39
Onder voorwaarden toelaatbaar	45	72	56	51	34
Zonder meer toelaatbaar	2	3	6	4	22
Geen mening	6	7	7	9	5
<i>Abortus:</i>					
Niet toelaatbaar	26	2	7	7	6
Onder voorwaarden toelaatbaar	61	81	72	69	59
Zonder meer toelaatbaar	2	8	11	13	28
Geen mening	11	9	10	11	7
<i>Euthanasie:</i>					
Niet toelaatbaar	54	22	26	20	16
Toelaatbaar	24	43	53	53	78
Geen mening	22	35	21	27	6

Zonder een en ander verder te bespreken, wordt hier ook tabel 2.9. toegevoegd die betrekking heeft op de wenselijkheid van uitspraken van de kerken over maatschappelijke problemen.

Tabel 2.9 Wenselijkheid van publieke uitspraken van de kerken over maatschappelijke problemen: katholie kader en (voor armoede) Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<i>Vindt dat de kerken publieke uitspraken moeten doen over:</i>					
<i>Armoede</i>					
Ja	97	99	91	89	81
Nee	2	0	5	3	17
Weet niet	1	1	4	8	2
<i>Asielbeleid</i>					
Ja	92	97	77	65	
Nee	3	1	16	22	
Weet niet	5	2	7	13	
<i>24-Uurs economie</i>					
Ja	95	95	78	68	
Nee	3	2	18	21	
Weet niet	2	3	4	11	
<i>Straatgeweld</i>					
Ja	89	93	85	76	
Nee	5	2	11	13	
Weet niet	6	5	4	11	
<i>Milieuproblematiek</i>					
Ja	88	95	67	49	
Nee	5	4	25	34	
Weet niet	7	1	8	17	
<i>Gemiddeld aantal</i>	4.52	4.75	3.97	3.41	

Met betrekking tot bovenstaande onderzoeksresultaten zijn verschillende conclusies te trekken. Eén daarvan vinden wij van belang te vermelden en heeft betrekking op de opvallend grote verschillen tussen kerkopvattingen van priesters en pastoraal werk(st)ers. *“Priesters hebben veel vaker een expliciet traditioneel en op het priesterambt georiënteerd kerkbeeld. Zij oordelen veel positiever over het functioneren van de huidige kerkelijke leiding, hebben een traditionelere opvatting over de positie en de mogelijkheden van de vrouwen in de kerk en uiten vaker bedenkingen tegen de afschaffing van het verplichte celibaat. Priesters en pastoraal werk(st)ers zijn het weliswaar in grote lijnen eens over de rol van publieke uitspraken van kerk over morele kwesties en maatschappelijke problemen, maar er bestaan grote verschillen in hun eigen standpunten in de morele kwesties en wat zij van de kerk op dit punt verlangen⁹⁷”*. Zoals we ook hiervoor hebben gezien zijn priesters vaker dan de pastoraal werk(st)ers geneigd te kiezen voor een geheel afwijzend standpunt van de kerk als het gaat om actief ingrijpen in het leven, zoals in het geval van abortus, euthanasie en zelfdoding. Een en ander geldt ook voor homoseksualiteit, echtscheiding en het gebruik van voorbehoedmiddelen.

⁹⁷ Ton Bernts, Jan Peters, *Dichtbij en veraf*, 1999, 60.

“Deze verschillen zijn zo groot dat het op basis van deze gegevens bijna onmogelijk lijkt dat priesters en pastoraal werk(st)ers in hun pastorale praktijk hun cliënten ook maar enigszins gelijk zullen benaderen en adviseren⁹⁸”. En hier verwijzen de auteurs van het rapport opnieuw naar Zuidberg⁹⁹, die in zijn onderzoek naar de spiritualiteit van katholieke pastores vaststelt dat deze laatste “zich vaak geraakt en gekwetst voelen door de ontwikkelingen in het kerkinstituut¹⁰⁰”. Dit zou dan met name in het geval van pastoraal werk(st)ers zo zijn en niet zozeer in het geval van de priesters. Tevens kan hier nog gezegd worden, bij wijze van samenvatting, dat de kerkopvattingen van de priesters op veel punten de meeste gelijkenis vertonen met die van het bestuurlijk kader, terwijl daarentegen in dit verband de pastoraal werk(st)ers de meeste overeenkomsten vertonen met de ‘gewone’ katholieken.

Tot zover de bespreking met betrekking tot de kerkopvattingen van de verschillende te onderscheiden groepen. In het hiernavolgende gaan we over op een voor ons doel zeer relevant gedeelte van het onderzoek *Dichtbij en veraf*, namelijk dat met betrekking tot de geloofsopvattingen van de respondenten. Terwijl het tot dusver ging over de relatie tussen kerk en samenleving, zullen nu de geloofsopvattingen en de geloofsbelevingen centraal staan. Wij zullen hierbij, net als hiervoor, vooral accent leggen op de priesters en pastoraal werk(st)ers. Het gaat om de vraag in hoeverre zij het christelijk geloof onderschrijven en in hoeverre zij georiënteerd zijn op andere vormen van levensbeschouwing.

6.3. Opvattingen met betrekking tot het geloof

Tabel 2.10 Overtuigingen over het bestaan van God of een hogere macht: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschap- pelijk kader	Nederlandse katholieken
Er is een God die zich met ieder mens persoonlijk bezig houdt	91	75	55	47	17
Er moet iets zijn als een hogere macht die het leven beheerst	8	21	40	43	58
Ik weet niet of er een God of hogere macht bestaat	0	3	4	9	22
Er bestaat geen God of hogere macht	1	1	1	1	3

Hier, in tabel 2.10., is aan de ondervraagden een viertal uitspraken voorgelegd die betrekking hebben op het bestaan van een God of een hogere macht. De respondenten dienden bij de vraag aan te geven welke van die uitspraken het dichtst staat bij die van hun eigen overtuiging. Uit de tabel wordt duidelijk dat de overgrote meerderheid van de priesters, maar liefst 91%, en de pastoraal werk(st)ers (75%) het christelijk geloof in een God die zich persoonlijk bezighoudt met alle mensen onderschrijft. Bij de ‘gewone’ katholieken is dit godsbeeld nog slechts bij een

⁹⁸ A.w., 61.

⁹⁹ Verwijzing naar Zuidberg 1999 : 53.

¹⁰⁰ A.w., 61.

kleine minderheid, te weten 17%, aanwezig. Bij hen heeft het traditionele geloof in God plaatsgemaakt voor een geloof in een hogere macht (58%) en in geringere mate (22%) door een agnosticistische houding. Dit laatste houdt in dat men meent niet te weten of er een God of een hogere macht bestaat. Slechts een klein percentage van de priesters en de pastoraal werk(st)ers geloven in een hogere macht, anders dan de christelijke God en het agnosticisme is verwaarloosbaar. Een heel klein percentage van de 'gewone' katholieken en het katholieke kader meent dat er überhaupt geen sprake is van een God of een hogere macht.

Tabel 2.11 Binnenwereldlijke levensbeschouwing en gecombineerde scores op christelijk geloof en binnenwereldlijke levensbeschouwing: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<i>Binnenwereldlijke levensbeschouwing</i>					
Zwak	27	16	7	4	1
Midden	52	63	29	25	27
Sterk	21	21	64	71	72
<i>Gecombineerde scores op christelijk Godsgeloof en binnenwereldlijke levensbeschouwing</i>					
Puur theïsme	79	76	35	28	20
Religieus immanentisme	21	22	60	65	56
Puur immanentisme	0	0	4	7	16
Overig	0	2	1	1	8

In tabel 2.11. gaat het om de vraag of de respondenten in hun levensbeschouwelijke opvattingen binnenwereldlijk of immanent georiënteerd zijn. Daartoe werd hen een zestal uitspraken voorgelegd. "Een binnenwereldlijke levensbeschouwing houdt in de overtuiging dat God niets anders is dan het waardevolle in de mens; dat God niet 'daar boven te vinden is, maar alleen in het menselijk hart'¹⁰¹". Hier zijn het dus de mensen zelf die zin geven aan het leven, evenals aan hun dood als natuurlijk eindpunt van het leven.

Wanneer we voor de resultaten van het onderzoek de tabel raadplegen, dan zien we dat er een duidelijk onderscheid valt te maken tussen pastores aan de ene kant en het bestuurlijk kader en de 'gewone' katholieken aan de andere kant. De laatste groep onderschrijft expliciet de binnenwereldlijke beschouwing, terwijl bij de eerste groep, de pastores, slechts een minderheid, 21%, zich daarvoor uitspreekt. Met deze informatie voor ogen is het, volgens de auteurs, interessant te kijken naar de verhouding tussen deze binnenwereldlijke beschouwing en het christelijk geloof in God of een hogere macht. Uit tabel 2.11. komt naar voren dat deze verhouding een drietal vormen kan aannemen. In de eerste plaats kan men het geloof in God of een hogere macht onderschrijven en tegelijk de binnenwereldlijke beschouwing afwijzen (puur theïsme). In de tweede plaats kan men zowel het christelijke geloof in transcendentie als de binnenwereldlijke levensbeschouwing onderschrijven (religieus immanentisme). De auteurs verwijzen hierbij naar theologen, zoals Van der Ven (1993), die deze combinatie zien als de uitdrukking van het geloof in de immanente transcendentie van God, waarbij God de werkelijkheid overstijgt, maar er tegelijk ook in woont. In de derde plaats is het geloof in God of een hogere macht verdwenen, maar heeft men wel een binnenwereldlijke beschouwing (puur immanentisme). Hierbij is elke verwijzing naar transcendentie afwezig. De auteurs verwijzen hier naar

¹⁰¹ A.w., 64.

Dekker (1993) die dit wel de 'horizontalisering' van het geloof heeft genoemd. Verder is er nog een kleine groep respondenten te onderscheiden die er noch een christelijk geloof in transcendentie, noch een binnenwereldlijke levensbeschouwing op na houdt.

Duidelijk is dat een grote meerderheid van de priesters en pastoraal werk(st)ers gezien kan worden als puur theïstisch. Zij onderschrijven het christelijk geloof in transcendentie (het geloof in een persoonlijke God). De 'gewone' katholieken echter onderschrijven gelijktijdig het christelijke geloof en een binnenwereldlijke beschouwing en kunnen dus in de categorie 'religieus immanentisme' worden ondergebracht. De categorie 'puur immanentisme' komt zowel bij pastores, bestuurlijk kader, als bij 'gewone' katholieken niet of nauwelijks voor.

Aan de respondenten zijn ook uitspraken voorgelegd die betrekking hebben op een aantal traditioneel-christelijke geloofsvoorstellingen over Christus, de bijbel, een leven na de dood en de eucharistie, waarmee zij al dan niet konden instemmen.

Tabel 2.12 Traditionele geloofsvoorstellingen: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
Christus is Gods zoon	78	52	59	53	33
Christus is niet Gods zoon maar wel door God gezonden	14	23	16	13	13
Christus was een bijzonder mens met buitengewone gaven	7	22	23	26	30
Christus was een gewoon mens zoals iedereen	1	3	2	7	19
Christus heeft niet bestaan en is alleen een legende	0	0	0	1	5
Ja, de bijbel is wel het woord van God	67	38	40	34	30
De bijbel is gedeeltelijk het woord van God	28	43	52	46	33
Nee, de bijbel is niet het woord van God	4	17	4	6	30
Weet niet	1	2	4	4	7
Leven na de dood:					
Ja, daar geloof ik in	92	81	74	58	45
Ik weet het niet zeker	7	18	20	32	26
Nee, daar geloof ik niet in	1	1	6	10	29
In de eucharistie veranderen brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus					
	57	20	29	31	
In de eucharistie zijn brood en wijn tekenen die verwijzen naar Christus' aanwezigheid					
	43	80	71	69	

In tabel 2.12. komt naar voren dat de voorgelegde geloofsvoorstellingen het meest worden onderschreven door de priesters. De meeste van hen beschouwen Christus als zoon van God, te weten 78%, menen dat de bijbel het woord is van God (67%), geloven in een leven na de dood (92%) en in de transsubstantiatie¹⁰² (57%).

De pastoraal werk(st)ers op hun beurt blijken minder traditioneel gelovig dan de priesters. Toch is het ook bij hen de meerderheid die gelooft dat Christus de zoon van God is en dat er een leven na de dood is. Echter wanneer het gaat om de bijbel als woord van God en om de transsubstantiatie, dan ziet het plaatje er toch anders uit, want slechts een minderheid van de pastoraal werk(st)ers blijkt het hier mee eens te zijn.

Een meerderheid van de pastoraal werk(st)ers ziet de transsubstantiatie als symbolisch van aard. Brood en wijn zijn tekenen van Christus aanwezigheid. En bij de priesters is het maar 43% die de transsubstantiatie als niet-symbolisch ziet. De 'gewone' katholieken blijken ook hier het minst traditioneel-gelovig.

Wederom verwijzen de auteurs naar het onderzoek van Zuidberg, waaruit naar voren komt, dat pastores hun geloof niet definiëren als een geloof in leerstellingen, waarheden en vastgelegde concepten. *“Voor hen is Jezus vooral een voorbeeld en metgezel. Ze leggen meer nadruk op de aardse Jezus dan op de verrezen en voelen zich vervreemd van de eucharistie als centrum van spiritualiteit¹⁰³”*, zo citeren de auteurs Zuidberg. In de onderhavige onderzoeksgegevens lijkt deze benadering vooral van toepassing op de pastoraal werk(st)ers en duidelijk in mindere mate op de priesters.

Ook is aan de respondenten een opsomming van alternatieve levensbeschouwelijke stromingen en bewegingen voorgelegd. Hierbij werd hen de vraag gesteld of zij zich daarmee ooit actief hebben beziggehouden. Het gaat hierbij om de volgende alternatieven: de yogaleer, reïncarnatie, astrologie en horoscopen, transcendent meditatie, antroposofie, zen en de new age-beweging. Wij verwijzen hier naar tabel 2.13 op de volgende pagina.

¹⁰² Transsubstantiatie betreft de verandering van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus in de eucharistie.

¹⁰³ A.w., 69, verwijzing naar Zuidberg 1999 : 49,52,56.

Tabel 2.13 Actief bezig zijn met alternatieve levensbeschouwelijke stromingen: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<i>Heeft zich ooit actief bezig gehouden met:</i>					
<i>Yogaleer</i>					
Ja	23	53	12	17	17
Nee	77	47	87	82	79
Nooit van gehoord	0	0	1	1	5
<i>Reïncarnatie</i>					
Ja	25	40	12	11	15
Nee	75	60	86	87	79
Nooit van gehoord	0	0	2	2	6
<i>Astrologie/horoscopen</i>					
Ja	11	21	10	11	19
Nee	89	79	89	87	78
Nooit van gehoord	0	0	1	2	3
<i>Transcendente meditatie</i>					
Ja	26	25	10	7	4
Nee	74	75	87	87	75
Nooit van gehoord	0	0	3	6	21
<i>Antroposofie</i>					
Ja	19	33	11	7	7
Nee	80	67	83	82	67
Nooit van gehoord	1	0	6	11	26
<i>Zen</i>					
Ja	24	42	6	6	3
Nee	76	58	85	80	66
Nooit van gehoord	0	0	9	14	31
<i>New Age-beweging</i>					
Ja	40	47	11	8	4
Nee	60	53	85	81	68
Nooit van gehoord	0	0	4	11	28
<i>Heeft zich ooit actief bezig gehouden met:</i>					
0 of 1 stroming	59	38	84	86	83
2 of 3 stromingen	24	31	9	10	12
4 of meer stromingen	17	31	7	4	5

Uit tabel 2.13. wordt direct duidelijk dat de pastores, zowel de priesters als de pastoraal werk(st)ers, op de hoogte zijn van het bestaan van de zeven genoemde alternatieve levensbeschouwelijke stromingen, hetgeen niet blijkt te gelden voor de 'gewone' katholieken. Van deze laatste zegt ruim een kwart niet bekend te zijn met transcendente meditatie, antroposofie, zen en new age.

De pastores blijken ook degenen, die actief bezig zijn met de alternatieve stromingen, hetgeen met name geldt voor de pastoraal werk(st)ers. Bij ruim een kwart tot iets meer van de helft van hen is daar sprake van. Maar ook de priesters vertonen een grotere actieve belangstelling dan de overgrote meerderheid van de 'gewone' katholieken.

Markant is dat er tussen de religieuze professionals en de 'gewone' katholieken een 'flink' verschil bestaat als het gaat om een actieve belangstelling voor astrologie en horoscopen. De 'gewone' katholieken vertonen hier duidelijk meer interesse voor dan de professionals.

Samenvattend kan gezegd worden dat het godsbeeld van de pastores en met name die van de priesters fors verschilt van het overheersende godsbeeld. *“De God over wie de pastores spreken, houdt zich persoonlijk met alle mensen bezig, terwijl de meerderheid van de ‘gewone’ katholieken God ervaart als een hogere macht die het leven beheerst¹⁰⁴”*, aldus de auteurs van het rapport.

Tevens is duidelijk geworden dat de meerderheid van de ‘gewone’ katholieken en het bestuurlijk kader een sterk binnenwereldlijke levensbeschouwing kent, terwijl dat slechts bij een minderheid van de pastores het geval is. De meeste pastores kennen een theïstische levensbeschouwing, wat betekent dat zij het christelijke geloof in God onderschrijven en een binnenwereldlijke levensbeschouwing afwijzen.

Het grootste deel van de priesters hanteert een traditioneel-christelijke geloofsvoorstelling over Christus als zoon van God, de bijbel als Gods woord en de verandering van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus bij de eucharistie. De pastoraal werk(st)ers blijken hierin veel minder traditioneel, maar de ‘gewone’ katholieken zijn het allerminst traditioneel gelovig van aard.

Pastores zijn in hoge mate bekend met alternatieve levensbeschouwelijke stromingen en instellingen, hetgeen niet onlogisch lijkt vanwege het feit dat zij professionals zijn. Met name de pastoraal werk(st)ers en in mindere mate de priesters zijn actief geïnteresseerd hierin.

Tot zover kunnen wij concluderen dat als het om geloofsopvattingen gaat, dat er sprake is van een groot verschil tussen de zeer gelovige pastores en de niet- of anders-gelovige katholieken, menen de auteurs van het rapport. *“Voorzover dat uit onze beperkte gegevens kan worden afgeleid, onderschrijven de pastores in meerderheid het christelijk geloof, terwijl nog slechts een minderheid van de ‘gewone’ katholieken een boodschap heeft aan dat geloof. In plaats daarvan is de overgrote meerderheid van de ‘gewone’ katholieken in levensbeschouwelijk opzicht binnenwereldlijk georiënteerd¹⁰⁵”*. En voegen zij daar aan toe: *“Door deze discrepantie mogen we niet uit het oog verliezen dat er op dit punt ook grote verschillen bestaan tussen priesters en pastoraal werk(st)ers. De laatstgenoemden zijn op alle punten minder traditioneel-christelijk gelovig dan de priesters en zijn sterker geïnteresseerd in alternatieve levensbeschouwelijke stromingen¹⁰⁶”*.

Tot slot, ter completering van het bovenstaande, nog enkele tabellen op de volgende pagina's, die betrekking hebben op de betekenis van het geloof voor het persoonlijk leven en de samenleving. Deze tabellen zullen door ons verder niet worden toegelicht; wel zullen wij een korte conclusie weergeven.

¹⁰⁴ A.w., 77.

¹⁰⁵ A.w., 78.

¹⁰⁶ A.w., 78.

Tabel 2.14 De betekenis van het geloof voor het persoonlijk leven: katholiek kader en Nederlandse katholieken (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<i>De betekenis van het geloof</i>					
<i>in mijn leven is zeer groot</i>	67	45	27	19	9
<i>De betekenis van het geloof</i>					
<i>in mijn leven is groot</i>	31	51	61	53	29
<i>Het geloof heeft enige</i>					
<i>betekenis in mijn leven</i>	2	4	12	27	46
<i>Het geloof heeft geen enkele</i>					
<i>betekenis in mijn leven</i>	0	0	0	1	16
<i>Persoonlijke betrokkenheid bij het geloof als kind</i>					
<i>Sterk betrokken</i>	53	46	27	26	23
<i>Betrokken</i>	32	33	39	40	29
<i>Soms wel/soms</i>					
<i>niet betrokken</i>	14	17	29	31	40
<i>Helemaal niet betrokken</i>	1	3	3	1	8
<i>Weet niet (meer)</i>	0	1	2	2	0
<i>Ooit de aanwezigheid van God of een hogere macht ervaren?</i>					
<i>Ja, zeker</i>	59	58	34	28	24
<i>Ja, misschien wel eens</i>	31	32	39	36	20
<i>Nee, nooit</i>	4	4	13	15	43
<i>Kan het niet zeggen</i>	6	6	14	21	13
<i>Meent u dat het voor uzelf zin heeft om te bidden?</i>					
<i>Ja, dat heeft wel zin</i>	97	94	90	79	63
<i>Nee, dat heeft geen zin</i>	1	1	1	3	14
<i>Dat heeft misschien zin</i>	2	5	9	16	23
<i>Weet niet</i>	0	0	0	2	0
<i>Het geloof als inspiratiebron van eigen opvattingen en gedrag</i>					
<i>Zwak</i>	1	2	3	5	6
<i>Midden</i>	2	4	14	17	17
<i>Sterk</i>	97	94	83	78	77
<i>(Helemaal) eens met de uitspraak:</i>					
<i>Mensen kunnen een gelukkig en volwaardig leven leiden zonder geloof in God</i>					
	45	71	55	50	

Tabel 2.15 Godsdienstige activiteiten: alleen katholiek kader (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschap- pelijk kader
Doet de volgende activiteiten vaak of regelmatig:				
Kijken naar godsdienstige programma's op de tv	63	56	49	41
Luisteren naar godsdienstige programma's op de radio	14	8	9	11
Lezen van artikelen over godsdienstige onderwerpen in kranten of tijdschriften	94	94	67	51
Lezen van boeken over godsdienstige onderwerpen	81	82	29	20
Luisteren naar religieuze muziek	27	7	8	14
Meegaan met een bedevaart of een andere reis met een godsdienstig karakter				
	29	7	8	14
Bijwonen van lezingen of cursussen over godsdienstige onderwerpen				
	40	48	20	17
Deelnemen aan godsdienstige manifestaties				
	13	18	7	11

Tabel 2.16 De betekenis van geloof en godsdienst voor de samenleving (in procenten)

	Priesters en diakens	Pastorale werk(st)ers	Parochie- kader	Maatschappe- lijk kader	Nederlandse katholieken
<i>Welke van de drie volgende uitspraken komt het dichtst bij uw eigen mening?</i>					
<i>De christelijke godsdienst is noodzakelijk voor de handhaving van morele normen en waarden</i>	50	31	48	53	37
<i>Ook zonder de christelijke godsdienst behouden morele waarden en normen hun geldingskracht</i>	49	68	52	46	61
<i>De christelijke godsdienst is een belemmering voor een goede moraal</i>	1	1	0	1	2
<i>Verzuilingsmentaliteit (gebaseerd op drie soorten verenigingen)</i>					
<i>Zwak</i>	39	65	46	38	70
<i>Midden</i>	17	13	26	26	21
<i>Sterk</i>	44	22	28	36	9
<i>Stemt op:</i>					
<i>Confessionele partij</i>	65	20	62	67	30
<i>CDA</i>	60	20	61	67	30
<i>Is lid van:</i>					
<i>Confessionele omroep</i>	65	53	65	58	27
<i>KRO</i>	57	50	59	53	25

Samenvattend kan worden gezegd dat, evenals het geval was bij de kerk- en geloofsopvattingen, er sprake is van een brede discrepantie tussen de religieuze professionals en de 'gewone' katholieken. Voor de meeste pastores is het geloof iets waar zij mee 'leven' en dat directe gevolgen heeft voor hun hele bestaan. Bij de 'gewone' katholieken blijkt dit in veel mindere mate het geval.

Ook hier kunnen we weer verschillen aantreffen tussen de priesters en de pastoraal werk(st)ers, die nu vooral betrekking hebben op de ideeën over het belang van de christelijke godsdienst voor de samenleving. Priesters vinden, meer dan de pastoraal werk(st)ers, de christelijke godsdienst noodzakelijk voor de handhaving van morele normen en waarden. Ook zien pastoraal werk(st)ers duidelijk minder dan hun collega's het belang van verenigingen op godsdienstige grondslag en het stemmen op confessionele partijen.

En hiermee besluiten wij ons (gedeeltelijke) verslag van het onderzoek *Dichtbij en veraf*. Op sommige van de hiervoor beschreven onderzoeksresultaten zullen wij in het volgende hoofdstuk nog terugkomen.

Hoofdstuk 7

--Onderzoek naar de beïnvloeding van de katholieke kerk door de moderne vernieuwetijdste cultuur--

7.1. Inleiding

Onze cultuur is met name de laatste decennia sterk veranderd. Het is nog niet zo lang geleden dat het christelijk geloof de eerste viool speelde in onze samenleving. Nu is dat niet meer zo en zijn er verschillende vormen van nieuwe religiositeit zichtbaar geworden.

In Nederland blijkt vooral new age de cultuur te hebben beïnvloed. Niet dat new age als zodanig sterk is geïnstitutionaliseerd, althans niet in de vorm van een beweging of organisatie, nee, new age, ofwel vormen van new age-denken zijn als het ware 'neergeslagen' in onze cultuur. Het new age-denken is overal in onze samenleving terug te vinden, men denke hierbij bijvoorbeeld aan reclame-uitingen, waar met regelmaat van de klok direct, danwel indirect wordt verwezen naar het new age-gedachtegoed, aan de door veel mensen gehanteerde holistische benaderingswijze, aan het mixen van elementen uit verschillende religieuze en levensbeschouwelijke stromingen tot privé-geloofjes, alsmede aan de gerichtheid op 'heil' middels een zoektocht naar het ware 'zelf'.

Het is in deze samenleving waar ook de traditionele katholieke kerk opereert; een instituut dat, zoals we hebben gezien, zichzelf beschouwt als schatbewaarder van de onveranderlijke waarheid van het christelijke geloof. Duidelijk is dat de kerk ook deel uitmaakt van de samenleving, immers de kerk is een instituut dat gedragen wordt door mensen die deel uitmaken van de samenleving en daarmee in verbinding staan.

Waar wij in ons onderzoek dan ook benieuwd naar zijn is een antwoord op de vraag of ook de katholieke kerk door de vernieuwetijdste cultuur wordt beïnvloed, en zo ja, hoe dat komt.

7.2. Dataverzameling en operationalisering

De interviews met de pastores¹⁰⁷ werden gevormd door gesprekken van gemiddeld zo'n 1 a 1 ½ uur. We zouden het zogenoemde 'diepte-interviews' kunnen noemen,

¹⁰⁷ De pastores zijn of priester (zij die gewijd zijn) of pastoraal werk(st)er. Wij hebben in het 5^{de} hoofdstuk kort iets gezegd over de deinstitutionalisering van het katholieke instituut. Deze deinstitutionalisering binnen de kerk is ook gepaard gegaan met een instroom van niet-gewijd personeel in de lokale kerken, de parochies. Door het ontstane priestertekort, alsmede de wens om de kerkelijke infrastructuur van parochies op lokaal niveau te laten voortbestaan, heeft de kerk haar 'toevlucht' gezocht tot pastoraal werk(st)ers en het aantrekken van grote groepen vrijwilligers. De katholieke kerk schijnt de grootste vrijwilligersorganisatie in Nederland te zijn. Voor wat de pastoraal werk(st)ers betreft, dient opgemerkt te worden dat het hier gaat om professionals met een theologische opleiding. Zij doen voor een deel het werk dat vroeger door de priesters werd gedaan. In de huidige constellatie is het de priester die verantwoordelijk is voor de kerk en waaraan de pastoraal werk(st)er rapporteert. Ook de vrijwilligers zijn formeel verantwoording verschuldigd aan de priester. Hoewel de priester en de pastoraal werk(st)er dus eenzelfde opleiding hebben genoten, is het de priester die, op grond van zijn wijding, "de baas" is.

waarvan er een tiental¹⁰⁸ heeft plaats gevonden.

Onze belangstelling in de interviews ging vooral uit naar het verkrijgen van een beeld van de invloed van de moderne vernieuwetijdste cultuur op het kerkelijk instituut en de wijze waarop daar in de kerk mee om wordt gegaan. Hierbij zijn een achttal nieuwetijds-achtige thema's aan de pastores voorgelegd, namelijk:

- het verander(en)de godsbeeld;
- de zogenoemde sacralisering van het 'zelf';
- de behoefte aan een sterkere beleving van het geloof, waaronder de toegenomen belangstelling voor rituelen;
- het volgens onderzoek toegenomen geloof in wonderen;
- het toenemende geloof in reïncarnatie;
- de bereidwilligheid om de waarheid in meerdere religies te zien en elementen van verschillende religies/wereldbeschouwingen te combineren tot een persoonlijke mix;
- holistisch denken;
- de huidige tendens tot biografisering.

Wij hebben deze thema's als leidraad gehanteerd om een beeld te verkrijgen van een eventuele confrontatie van pastores met new age in de kerk, hoe de pastores persoonlijk ten opzichte van het nieuwetijdsgedachtegoed staan en hoe zij daar eventueel in hun praktijk mee omgaan.

Voor een schematisch overzicht van de geanalyseerde onderzoeksdata verwijzen naar de tabel in de bijlage¹⁰⁹.

7.3. Worden de pastores in hun praktijk geconfronteerd met new age-spiritualiteit?

In deze paragraaf staat de vraag centraal of pastores in hun dagelijkse praktijk worden geconfronteerd met het nieuwetijdsdenken?

Uit de interviews komt heel duidelijk naar voren dat pastores regelmatig met het nieuwetijds-gedachtegoed te maken hebben. De meeste pastores geven de indruk dat het nieuwetijdsgedachtegoed niet meer is weg te denken uit de kerk, aangezien veel van de kerkelijken bewust dan wel onbewust het nieuwetijdsdenken in hun eigen

¹⁰⁸ Het onderzoek is kwantitatief beperkt van omvang. Tevens is er sprake van een geografisch gebied van zeer beperkt formaat. Dit laatste heeft consequenties in de zin dat de meeste respondenten onder een en dezelfde bisschop ressorteren, terwijl er mogelijk (grote) verschillen bestaan tussen de verschillende bisdommen. De beperkingen van het onderzoek hebben dan ook gevolgen voor de generaliseerbaarheid van de resultaten van dit onderzoek, alsmede voor de betrouwbaarheid van daaruit voortkomende conclusies. Echter, wanneer wij de resultaten beschouwen als indicatief voor wat eventueel in een groter verband aan de orde is en de daaraan verbonden conclusies als voorlopige conclusies, dan kan dit onderzoek heel goed dienen als aanleiding voor een nader grootschaliger onderzoek.

¹⁰⁹ De tabel geeft een overzicht per respondent van: 1. het aantal keren dat de pastor positief staat t.o.v. een thema; 2. het aantal keren dat de pastor negatief staat t.o.v. een thema; 3. het aantal keren dat de pastor geen duidelijke mening over het thema heeft; + de optelling van 2 + 3. Daarnaast staat per respondent aangegeven: A. het aantal keren dat de pastor m.b.t. de thema's corrigeert; B. het aantal keren dat de pastor m.b.t. de thema's vrijlaat/negeert; C. het aantal keren dat de pastor m.b.t. de thema's stimuleert; + de optelling van B + C.

denksysteem hebben geïncorporeerd. De pastores worden geregeld geconfronteerd met kerkelijken die in hun optreden getuigen van new age-achtige invloeden en vragen naar een invulling van hun nieuwtijdsverlangens.

Een pastor (respondent 3) geeft aan dat bijvoorbeeld bij uitvaarten veel vraag is naar new age-muziek met oosterse klanken en tjilpende vogeltjes.

Wat ook bij veel uitvaarten aan de orde komt is een vraag naar verwijzingen in de ceremonie naar vorige en volgende levens.

Het thema 'reïncarnatie' blijkt überhaupt een thema te zijn dat regelmatig binnen de kerk aan de orde komt. Een meerderheid van de pastores heeft aangegeven dat reïncarnatie iets is dat sterk 'leeft' en dat zij regelmatig gesprekken hebben met kerkelijken waarin dat onderwerp aan de orde komt. Eén van de pastores (respondent 1) heeft zelfs aangegeven dat dit onderwerp deel heeft uitgemaakt van een programma in een kerkelijke discussiegroep.

Ook lopen de pastores tegen verschillende godsbeelden aan. *"Het geloof in een persoonlijke God spreekt weinig mensen nog aan"*, zegt een pastor (respondent 1). *"Mensen hebben tegenwoordig een veel abstracter beeld van God; als energie, als kracht, en zo, maar aan de andere kant vaak ook als iets dat in henzelf zit"*.

Kerkelijken blijken de pastores soms ook te vragen of zij in hun preken hier op in kunnen spelen, of zij wat willen zeggen over het goddelijke in de mens zelf. Deze vraag betreft niet alleen de gebruikelijke kerkdiensten, maar ook doop-, huwelijks- en uitvaartplechtigheden.

Een pastor (respondent 8) zegt, eveneens in dit verband, dat mensen tegenwoordig spreken van *"een goddelijke vonk in het hart, waarvan zij menen dat deze dient te worden ontwikkeld ten einde tot God te komen. Er zijn kerkelijken die hier persoonlijke vragen over hebben, die aan mij vragen hoe zij dat moeten doen"*.

En zo zijn er nog tal van voorbeelden te noemen, die aangeven dat pastores worden geconfronteerd met het nieuwtijdsgedachtegoed en een vraag daarnaar.

We noemen in deze paragraaf nog één voorbeeld, waaruit de 'aanwezigheid' van new age in de kerk tot uitdrukking komt. Het betreft een voorbeeld dat betrekking heeft op het holistische denken, immers ook een new age-thema.

Het betreft een pastor (respondent 1) die aangeeft dat hij regelmatig een holistische denkwijze bespeurt bij mensen met wie hij te maken heeft in zijn werk. *"Het is toch dat geloof in energieën en zo, die maakt dat mensen menen dat alles met alles verbonden is, dat alles één is"*.

Het beeld dat wij in de huidige paragraaf hebben gekregen, als het gaat om de 'aanwezigheid' van new age in de kerk, zal in de volgende paragraaf verder worden uitgewerkt. In de hierna volgende paragraaf zullen wij ons namelijk richten op een antwoord op de vraag of pastores zelf affiniteit hebben met het nieuwtijdsdenken.

7.4. Hebben pastores affiniteit met het nieuwtijdsdenken?

Uit ons onderzoek komt duidelijk een beeld naar voren van een pastoraal kader dat in meerderheid persoonlijk niets ziet in het nieuwtijdsgedachtegoed. Een behoorlijke minderheid echter, blijkt wel affiniteit te hebben met new age en is in meer of mindere mate persoonlijk beïnvloed door het nieuwtijdsdenken¹¹⁰. Gezien de beperkte schaal van ons onderzoek is het niet mogelijk om algemeen geldende uitspraken te doen met betrekking tot de vernieuwetijdsing van het pastoraal kader, maar de resultaten van ons onderzoek roepen wel de suggestie op dat vernieuwetijdste pastores in de katholieke kerk geen uitzondering zijn.

Opvallend is dat in ons onderzoek alle min of meer vernieuwetijdste pastores (vier pastores), pastoraal werker¹¹¹ +¹¹² zijn.

In het onderzoek *Dichtbij en veraf*¹¹³, hetgeen in hoofdstuk 6 aan de orde kwam, is in verband met het godsbeeld een onderscheid gemaakt tussen:

1. puur theïsme, hierbij wordt het geloof in een persoonlijke God onderschreven en een binnenwereldlijke beschouwing van het goddelijke afgewezen;
2. religieus immanentisme, hierbij wordt het christelijke geloof in transcendentie, alsmede de binnenwereldlijke wereldbeschouwing onderschreven;
3. puur immanentisme, hierbij is er geen geloof in God of een hogere macht, maar is er wel sprake van een binnenwereldlijke beschouwing.

Op basis van de ons ter beschikking staande data zijn wij tot de conclusie gekomen dat de pastores, die affiniteit met het nieuwtijdsdenken vertonen, er een geloof op nahouden dat kan worden benoemd als religieus immanentisme, waarbij zij dus

¹¹⁰ De pastores hebben een achttal nieuwtijdsthema's voorgelegd gekregen en hen werd gevraagd naar hun persoonlijke ideeën hierover. Na analyse kan worden gezegd, dat vier van de tien pastores zich in minstens vier van de acht hier besproken thema's geheel of gedeeltelijk herkennen. Twee van hen staan ten opzichte van vier thema's positief en de andere twee ten opzichte van respectievelijk zeven en acht thema's. Wij verwijzen hierbij naar het als bijlage toegevoegde schematische overzicht.

¹¹¹ Wij spreken vanaf heden nog slechts van pastoraal werkers, aangezien geen van de respondenten uit deze functiegroep vrouw is.

¹¹² Dit sluit aan op het beeld dat in het onderzoek *Dichtbij en veraf* (in hoofdstuk 6 van deze thesis, besproken) naar voren kwam, namelijk dat vooral de pastoraal werkers vernieuwetijdsen, terwijl de priesters (nog steeds) behoorlijk traditioneel gelovig zijn. Dit verschil tussen pastoraal werkers en priesters komt onder andere sterk naar voren als het gaat om het 'godsbeeld' dat zij er op nahouden, één van de onderzochte thema's. De pastoraal werk(st)ers zouden met betrekking tot hun opvattingen t.a.v. kerk en geloof dichter bij de 'gewone' katholieken staan, dan de priesters. Op grond hiervan menen de auteurs van dat onderzoek, dat het niet waarschijnlijk is dat priesters en pastoraal werk(st)ers hun cliënten op dezelfde manier zullen benaderen en adviseren. Volgens de auteurs van het onderzoek houdt dit verband met, hetgeen in een onderzoek van Zuidberg, dat in het vorige hoofdstuk ook met regelmaat is genoemd, naar voren kwam, gevoelens van 'geraaktheid' en 'gekwetstheid' van de pastoraal werk(st)ers als gevolg van ontwikkelingen in het kerkelijk instituut. Vanwege dit in het onderzoek *Dichtbij en veraf* geconstateerde verschil tussen priesters en pastoraal werk(st)ers hebben wij gemeend dat het zinvol is om ook in onderhavig onderzoek de pastores niet als een homogene groep te behandelen, maar nadrukkelijk te constateren of met een priester of met een pastoraal werk(st)er is gesproken.

¹¹³ In hoofdstuk 6 bespreken wij het onderzoek *Dichtbij en veraf*; de uitkomsten van dit onderzoek komen in grote lijn overeen met onze onderzoeksresultaten als het gaat om verschillen in godsbeeld tussen traditioneel gelovige pastores en pastores die affiniteit hebben met new age-achtig gedachtegoed.

geloven in een transcendente God buiten henzelf, maar ook in zoiets als een 'goddelijke vonk' in het menselijk hart.

Eén van de pastores heeft hier in het interview over gezegd: *“God is in je en dat is een goeie zaak (respondent 4)”*. Voor hem is dat een ervaring die steeds sterker wordt en ter meerdere bevestiging, zegt hij dan nog eens: *“God is daar boven, maar God is ook hier!”* En daarbij wijst hij op zijn hart.

Een andere pastor zegt: *“Natuurlijk hebben wij een goddelijke vonk in ons; God manifesteert zich immers door ons (respondent 8)”*. Hij geeft aan de zogenoemde 'sacralisering van het zelf' een goede zaak te vinden. In plaats van overal achteraan te rennen, gaan mensen het in zichzelf zoeken en dat zou volgens de pastor een veel meer 'doorleefd' geloof opleveren.

En tot slot een pastor, die eveneens duidelijk affiniteit met het nieuwtijdsgedachtegoed heeft, die zegt: *“mijn geloof is de laatste jaren sterk veranderd; vroeger geloofde ik net als iedereen in een persoonlijke God, maar nu zie ik heel duidelijk God zowel buiten mijzelf als in mijzelf. Wij mensen hebben in de loop van de eeuwen het contact met het goddelijke in onszelf goeddeels verloren, hetgeen natuurlijk komt door onze sterke gerichtheid op een externe God. En in onze tijd, waarin onze samenleving sterk is geïndividualiseerd, richten wij ons vooral op onze persoonlijkheid, op ons 'ikje'. En dat is natuurlijk ook niet de bedoeling. We hebben nog een hele weg te gaan”*.

De meer traditioneel gelovige pastores daarentegen houden er een geloof op na dat het best valt te typeren als puur theïstisch; zij zien God enkel en alleen buiten zichzelf. Zij geloven in een persoonlijke God, die voor ieder mens afzonderlijk zorgt.

Een pastor zegt over het verander(en)de godsbeeld: *“Ik begrijp niet waardoor mensen zich zo in de war laten brengen en spreken van energieën en zo (respondent 2)”*.

Een andere traditioneel gelovige pastor zegt hierover: *“Een goddelijke vonk in het hart? Ik kan daar niets mee. En ik snap ook niet hoe mensen daarbij komen”*.

Sommige van deze traditioneel gelovige pastores vinden de ontwikkeling van het godsbeeld van een persoonlijke externe God naar een zoektocht van God in het zelf ook een bedenkelijke ontwikkeling. Zij vrezen dat het accent op het zelf, op de sacralisering van het zelf, tot onverkwikkelijke zaken kan leiden, waarbij zij met name doelen op een nog verdere gerichtheid op het individu. Een gerichtheid op het eigen individu, dat in onze geïndividualiseerde samenleving al zo (te) ver is doorgevoerd, althans in de beleving van de meeste van deze pastores. Deze pastores maken hierbij geen onderscheid tussen het door veel new agers wel gehanteerde onderscheid tussen de persoonlijkheid en 'het zelf'.

Eén van de pastores zegt in dit verband: *“De mensen moeten niet zo met zichzelf bezig zijn; juist daardoor lijden de mensen. Het geluk zit in het mens-zijn met de mensen (respondent 3)”*, waarmee hij bedoelt dat het mensen gelukkiger zou maken, wanneer zij hun aandacht en energie op anderen richten in plaats van op zichzelf.

Een ander door ons onderzocht thema, waar heel nadrukkelijk het verschil naar voren komt tussen enerzijds pastores met affiniteit voor new age, alle pastoraal werkers, en anderzijds de meer traditioneel gelovige pastores, meest priesters, betreft het thema 'reïncarnatie'.

Geen van de traditioneel gelovige pastores kan persoonlijk iets met reïncarnatie, terwijl de in meer of mindere mate vernieuwetijdste pastores geloven dat het zogenoemde 'eeuwige leven' wel degelijk reïncarnatie (kan) inhoudt(en).

Eén van de priesters (respondent 2), die niet in reïncarnatie gelooft, geeft aan dat hij werkelijk niet snapt waar mensen het vandaan halen. Hij haalt hier het voorbeeld aan van mensen die de aanwezigheid ervaren van een overledene. De priester kan dit slechts psychologisch verklaren; hij meent dat mensen na het overlijden van een geliefde psychisch wat in de war zijn en dat het daar waarschijnlijk door komt.

Een pastoraal werker (respondent 1) daarentegen, geeft aan: *"Ik houd het zeer wel voor mogelijk dat wij mensen reïncarneren. Volgens mij kan de kerk daar niet al teveel op tegen hebben; de kerk gaat toch ook uit van een eeuwig leven. En wat dat inhoudt: tja, wie zal het zeggen!"*

En tot slot, als het gaat om het wel of niet bestaan van reïncarnatie, nog een pastor die zegt: *"Het geloof in reïncarnatie is al heel oud; waarom zou het niet zo zijn? Ik persoonlijk zie daar wel wat in; door reïncarnatie in het denken op te nemen, worden veel dingen, die met het klassieke geloof in het leven na de dood niet te verklaren zijn, ineens wel verklaarbaar, zoals bijvoorbeeld waarom sommige mensen wel ziek worden en andere niet"*.

Tot besluit van deze paragraaf, nog wat uitspraken, die ook heel duidelijk het verschil tussen de modernere en de meer traditionele pastores aan het licht brengen. Het gaat hierbij om wat men wel 'bricolage' noemt, of wel het mixen van elementen uit verschillende religies/levensbeschouwingen tot een privé-geloofje. De meer traditioneel gelovige pastores hebben geen positieve beleving bij deze ontwikkeling in het geloof, in tegenstelling tot een meerderheid van de geheel of gedeeltelijk vernieuwetijdste pastores, die er wel wat in ziet.

Een priester (respondent 4) stelt vast: *"Ja, van meerdere walletjes eten. Na de kerk storten de mensen zich in new age, engelen en tarot. De mensen zweven en snoepen van al het lekkers dat zij onderweg tegenkomen. Ze zijn niet meer trouw aan de kerk"*. De priester vraagt zich af of een dergelijke manier van met het geloof om gaan nog wel enig houvast geeft aan de mensen. Deze priester beschouwt het katholieke geloof als een geheel: *"daar kun je geen stukjes uitplukken en vervolgens weer andere aanplakken"*.

Een andere priester (respondent 5) geeft aan moeite te hebben met het 'gesprokkel' van mensen als het gaat om religie. Hij vindt het moeilijk te verkroppen dat mensen zich laten dopen in de kerk en vervolgens elders een cursus tarot of iets dergelijks gaan volgen. *"Dat gaat nu eenmaal niet samen"*, meent hij. *"Mensen mogen gerust winkelen, maar bij de kassa moeten zij hun keuze hebben gemaakt"*, aldus de priester.

Tot slot nog een priester (respondent 6) die het niet verstandig vindt dat *“mensen uit meerdere bakjes eten, dat leidt tot indigestie”*, grapt hij, waarmee hij bedoelt dat een religieuze mix de mensen niet goed zal bekomen, omdat het te verwarrend voor hen is.

De meer vernieuwetijdste pastores echter hebben hier, zoals hiervoor gezegd, een veel minder traditionele kijk op. Zij vinden het religieuze mixen van gelovigen niet echt een probleem. Zij blijken dat in een aantal gevallen ook zelf te doen.

Een pastoraal werker (respondent 8) zegt in dit verband er helemaal geen moeite mee te hebben dat mensen in toenemende mate bereid zijn in meerdere religies de waarheid te zien. Hijzelf heeft ook wel belangstelling voor wat er ‘elders’ te halen valt.

En tot slot nog een pastor (respondent 7) die meent: *“Niemand gelooft volgens het boekje; ik ook niet. Een mens wordt gevormd door het leven, door zijn ervaringen en die ervaringen zijn voor ieder mens anders. Ook mijn geloof is aan verandering onderhevig. Wel beschouwd, bestaat mijn geloof ook uit elementen, die misschien niet allemaal zuiver katholiek zijn te noemen”*. De pastor verwijst hierbij ook naar zijn katholieke collegae, die soms anders blijken te geloven dan hijzelf. Het is volgens deze pastor ook helemaal niet slecht, dat wij kennis nemen van andere geloven en levensbeschouwingen. *“En op onze verkenningstocht hiervan, zijn er nu eenmaal zaken die ons aanspreken en beklijven, terwijl andere ons niets doen”*.

De modern gelovige pastores geven de indruk dat zij het geloof niet als iets statisch zien; geloof is hun ogen door de tijden heen aan verandering onderhevig. Zij vinden het ‘gewoon’ dat mensen door hun ervaringen, zowel binnen als buiten de kerk, worden gevormd; ook op religieus gebied. Op de hedendaagse ‘relimarkt’ worden mensen overstelpt met verschillende religies en levensbeschouwingen, in tegenstelling tot het recente verleden, waarin mensen opgroeiden in een bepaald religieus milieu en weinig kansen kregen om met andere religies of levensbeschouwingen kennis te maken. De modern gelovige pastores vinden het een goede zaak dat mensen tegenwoordig de ruimte hebben om zelf te bepalen wat zij wel of niet willen geloven.

Een voorbeeld in verband hiermee komt van een pastoraal werker die zegt, dat er niet maar één manier is om tot God te komen. *“Je moet mensen de ruimte geven; als het hen richt op God dan is het goed”*.

Tot zover deze paragraaf, waarin de vraag of er pastores zijn die affiniteit met het nieuwetijdsdenken hebben, is beantwoord. Hoewel er in ons onderzoek sprake is van een minderheid van het aantal pastores dat in meer of mindere mate lijkt te zijn vernieuwetijdst, is een aantal van vier vernieuwetijdste pastores van de in totaal tien geïnterviewde pastores, toch opmerkelijk te noemen. Rome lijkt zich terecht zorgen te maken over de vernieuwetijdsing van het pastoraal kader in Nederland.

Ook is het opmerkelijk, hoewel wij daar verder niet op in (zijn) (ge)gaan, dat het met name de pastoraal werkers zijn die de meeste affiniteit hebben met het nieuwetijds-gedachtegoed.

7.5. Hoe gaan de pastores om met de new age-spiritualiteit in de kerk?

Nu wij een beeld hebben gekregen van de pastores als het gaat om hun ervaringen met betrekking tot new age in de kerk, alsmede hoe zij zelf tegen het nieuwtijdsgedachtegoed aankijken, wordt het tijd om aandacht te besteden aan de wijze waarop zij, in de confrontatie met dit soort zaken in hun dagelijkse praktijk, 'handelen'. Wij hebben daartoe op basis van de onderzoeksgegevens een indeling gemaakt in een drietal categorieën, te weten; corrigeren, vrijlaten/negeren en stimuleren. Voor een kwantitatief overzicht hiervan verwijzen wij naar de tabel in de bijlage¹¹⁴.

7.5.1. Corrigeren

Hoewel pastores in de omgang met kerkelijken regelmatig worden geconfronteerd met het nieuwtijdsgedachtegoed en dit denken in veel gevallen 'botst' met de katholieke geloofsleer en in de meeste gevallen ook met hun eigen opvattingen van het geloof, zijn de pastores toch niet geneigd de kerkelijken hierin veel te corrigeren.

Slechts enkele pastores zijn in enkele gevallen geneigd wel een poging te wagen mensen te wijzen op de katholieke geloofsleer. Uit de tabel in de bijlage wordt duidelijk dat dit werkelijk slechts om enkele pastores en slechts met betrekking tot enkele thema's het geval is. Het gaat hier vooral om traditioneel gelovige priesters die menen dat de katholieke kerk ergens voor staat en dat daar niet zo maar aan kan worden 'gesleuteld'. Zij vinden dat zij moeten blijven zeggen waar de kerk voor staat en waar mogelijk de mensen moeten corrigeren.

Een priester (respondent 5) heeft in dit verband bijvoorbeeld aangegeven dat, wanneer hij met andere godsbeelden wordt geconfronteerd, tegen de mensen zegt: *"jullie kloppen aan bij de kerk en hier spreken wij over Jezus Christus"*.

En een andere priester (respondent 7), die ook heeft aangegeven regelmatig met reïncarnatie te worden geconfronteerd, heeft te kennen gegeven dat iedere gelovige gelooft in een leven na de dood, maar dat dat voor hem en volgens de katholieke geloofsleer toch het eeuwige leven in de hemel is. En dat hij niet begrijpt hoe mensen bij het geloof in meerdere aardse levens komen. Wanneer hij over reïncarnatie hoort spreken, voelt hij zich geroepen hier op in te gaan. *"Ik kan mensen*

¹¹⁴ De tabel in de bijlage geeft een overzicht van de manieren waarop pastores zich gedragen in hun confrontatie met de nieuwtijdsthema's. In de kolommen A, B en C is per respondent aangegeven het aantal keren dat zij met betrekking tot de thema's corrigeren, vrijlaten/negeren of stimuleren. En de laatste kolom is een optelling van kolom B en C. Uit die laatste kolom wordt de 'ruimhartigheid' van de pastores heel duidelijk. Alle pastores laten de mensen vrij casu quo negeren en/of stimuleren als het om vier of meer van de acht onderzochte nieuwtijdsthema's gaat. Na analyse blijkt dat een tweetal thema's het minst aanleiding geeft tot correctie van de kant van de pastores. Het gaat hier om de sterkere behoefte aan 'beleving' van het geloof, alsmede om het geloof in wonderen. Dit lijkt ook heel logisch, aangezien deze punten niet direct conflicteren met het katholieke geloof. Immers, wat kan een pastor of het kerkelijk instituut er als zodanig op tegen hebben, dat mensen hun geloof sterker willen beleven. En als het gaat om een toenemend geloof in wonderen, kan ook niet gezegd worden dat dat botst met de katholieke traditie. Maar zelfs als we op deze punten de onderzoeksresultaten zouden corrigeren, dan nog blijft er een beeld bestaan van ruimhartige priesters en pastoraal werkers die, ook al staan ze er in veel gevallen zelf geheel niet of niet geheel achter, de mensen de ruimte geven te geloven wat zij willen.

daar toch niet mee rond laten lopen". "Maar", geeft hij onmiddellijk aan: "Niet dat dat nou echt helpt; mensen geloven toch wat zij willen geloven".

Slechts enkele pastores dus, traditioneel gelovige priesters, blijken te zijn geneigd de mensen te corrigeren. Zij menen dat zij in principe te allen tijde moeten blijven zeggen waar de kerk voor staat. Maar ook zij zijn niet geneigd hier ruzie over te maken. Het beeld dat deze pastores aan interviewer hebben gegeven, is dat zij altijd zullen pogen conflicterende situaties op een 'christelijke' manier op te lossen. Ook Jezus keerde de 'zondaren' niet de rug toe, is hun motto.

Een pastor (respondent 5) heeft in dit verband gezegd: "Als het dreigt op een ruzie uit te lopen, dan laat ik het los; dat is het niet waard. Ik probeer dan eventueel op een later moment daar nog eens op terug te komen. Ruzie ligt niet in de lijn van Jezus Christus. Ruzie in de kerk; dat kan niet."

7.5.2. Vrijlaten/negeren

Corrigeren blijkt in veel gevallen kennelijk geen optie voor de pastores te zijn als het gaat om de confrontatie met het nieuwwetijdsdenken. Zelfs als het gaat om 'indringende' thema's als het 'godsbeeld' en 'reïncarnatie', blijken slechts zeer weinig pastores geneigd tot correctie van, van de katholieke leer afwijkende beelden of gedragingen, in casu new age-invloeden, over te gaan. Naar blijkt zijn pastores in veel gevallen geneigd mensen in hun 'afwijkende' geloof vrij te laten¹¹⁵ of manifestaties van het nieuwwetijdsdenken te negeren of te gedogen.

Een pastor (respondent 1) zegt als het gaat om afwijkende godsbeelden: "Maar dat geeft toch niet; ik laat mensen daar vrij in". En even verder in het interview stelt hij: "Wie ben ik om te zeggen, hoe een mens zich God dient voor te stellen".

Weer een andere pastor (respondent 6) heeft in het interview aangegeven dat het idee van de 'sacralisering van het zelf' hem beslist niet aanstaat. "God is en blijft transcendent; er is geen goddelijke vonk in het hart van de mens", volgens deze priester. Maar hij is niet geneigd dit echt te corrigeren bij de mensen. Voor hem staat voorop dat de mensen gelukkig zijn en als zij gelukkig worden van die goddelijke vonk, dan is hem dat goed.

Maar ook als het bijvoorbeeld om 'reïncarnatie' gaat, is de meerderheid van de pastores bereid en geneigd de mensen hierin hun gang te laten gaan.

Een pastoraal werker (respondent 1) zegt hierover dat hij regelmatig nabestaanden van overledenen hoort zeggen, dat zij de aanwezigheid van de overledene 'voelen', waarmee zij volgens de pastor doelen op de ziel of de geest van de overledene. De pastor meent, dat wanneer mensen dat vertellen, dat hij er vanuit gaat dat dat echte ervaringen zijn en dat hij het aanmatigend van zichzelf zou vinden om een persoonlijke ervaring ter discussie te stellen. "Dat kan toch helemaal niet", zegt hij.

¹¹⁵ Ten aanzien van het godsbeeld bijvoorbeeld, zijn er maar liefst acht pastores die bereid zijn mensen hierin vrij te laten. Zelfs de traditioneel gelovige pastores, die er persoonlijk in het geheel niet achter kunnen staan, zijn in veel gevallen bereid de kerkgangers hierin vrij te laten.

Een priester (respondent 7) zegt over reïncarnatie: *“Het spreekt mij niet aan”*, maar hij voegt daar direct aan toe dat hij ook niet precies weet hoe het zit. Het enige dat hij meent te weten, is dat *“met de dood het leven niet ophoudt. Maar wat daarna komt, tja?”* In elk geval is dit voor hem reden om de mensen vrij te laten.

En op deze manier wordt in veel gevallen ook met de overige thema's omgegaan. Hoewel 'vrijlaten' wellicht niet in alle gevallen het juiste woord is, kan in elk geval worden gezegd dat een meerderheid van de pastores de 'gewone' katholieken geen strobreed in de weg zal leggen, als het gaat om het nieuwtijdsgeloof. Maar wellicht kan in een beperkt aantal gevallen beter gesproken worden van 'negeren' of van 'gedogen' van het nieuwtijdsgedachtegoed. In de praktijk pakt dit dan uit in de vorm van net doen of je 'het' niet hebt gehoord en vooral het vermijden van discussies hierover.

Zoals we hebben gezien, staat een flink aantal pastores, met name de meer traditioneel gelovige priesters, niet positief tegenover het idee van de zogenoemde 'privé-geloofjes', ofwel het mixen van verschillende elementen uit religies en levensbeschouwingen. Sommige van deze pastores echter voelen zich daarin als het ware 'machteloos'. Wat kunnen zij er tegen doen?

Eén van de pastores zegt letterlijk in dit verband: *“wat kan ik ervan zeggen; ik kan mensen toch niet tegenhouden als zij ook niet-katholieke elementen in hun geloof integreren?”*

In dit geval is er dan ook duidelijk meer sprake van een 'negeren' of een 'gedogen', dan van een echt 'vrijlaten'.

7.5.3. Stimuleren

In enkele gevallen zijn pastores zelfs geneigd en bereid het nieuwtijdsgedachtegoed te 'stimuleren'! Dit komt zowel bij traditioneel gelovige als vernieuwtijdste pastores voor. Voor een kwantitatief overzicht hiervan verwijzen wij naar de tabel in de bijlage.

Eén van de onderzochte thema's, 'beleving van het geloof', waarbij mensen de behoefte voelen het geloof meer persoonlijk te beleven/ervaren, is zo'n thema, waarbij pastores bereidheid vertonen mensen actief te ondersteunen.

“Ik weet wat de mensen willen. Sommige new age-spiritualiteit misstaat ook helemaal niet in de kerk, ook al het is geen katholieke traditie. Zoals bij uitvaarten, dan speel ik daar van te voren al op in, als ik in het voorbereidende gesprek met de nabestaanden inschat dat zij daar prijs op zullen stellen”. Deze pastor (respondent 8) geeft aan dat hij de uitvaart zo inricht dat in elk geval de direct betrokkenen ook een rol krijgen in het geheel van de ceremonie, daarbij inspeland op de hedendaagse verlangens van veel 'gewone' katholieken naar een persoonlijke beleving van spiritualiteit. En ook als het bijvoorbeeld gaat om de tekst die hij uitspreekt in zijn woorden van afscheid tot de overledene dan is hij, tot op zekere hoogte, bereid om bijvoorbeeld te spreken over het goddelijke in termen van energieën of iets dergelijks, een en ander afhankelijk van de manier waarop de nabestaanden dat zien of de overledene dat zag.

Een andere pastor (respondent 10) heeft in het interview aangegeven, dat veel mensen een standaarduitvaart te kaal vinden en dat hij het zijn taak vindt om samen met de mensen te zoeken naar een meer persoonlijke beleving bij uitvaartplechtigheden, desnoods in de aula van het crematorium, als het in de kerk niet kan.

En, voor wat het thema van het 'godsbeeld' betreft, noemden we al eerder het voorbeeld van een traditioneel gelovige priester (respondent 7) die ten aanzien van het godsbeeld bereid is zich aan te passen aan het feit, dat God noemen niet altijd gewenst is. Dit dus, terwijl de beleving van een persoonlijke God voor hem zelf dus wel heel belangrijk is.

Er zijn in dit verband ook pastores die hebben aangegeven, dat zij het juist van het grootste belang vinden dat mensen herkenning hebben in de kerk en deze pastores zien het dan ook als hun taak om op de verander(en)de godsbeelden in te spelen. Een treffend voorbeeld hiervan komt van een pastoraal werker (respondent 8), die in dit verband vertelt over het verschil tussen de traditionele visie op Jezus, namelijk Jezus Christus als goddelijk wezen, en de 'moderne' kijk op Jezus, namelijk als Jezus van Nazareth, die als mens een bijzonder leven had. In zijn kerk wordt op deze laatste benadering van Jezus accent gelegd. "*Dat spreekt mensen aan*", zegt hij.

Als ander voorbeeld noemt deze pastor Maria als 1^{ste} apostel, in navolging van populaire boeken zoals de *Da Vinci Code* van Dan Brown. Volgens de pastoraal werker zijn dit zaken die mensen tot de verbeelding spreken en die een bijdrage leveren aan het 'binden' van mensen aan de katholieke kerk. Wanneer kerken niet voldoende aansluiten op de spirituele behoeften van de gelovigen, dan dreigt het gevaar van gelovigen die spiritueel onbevredigd zijn, hetgeen tot gevolg heeft dat zij gaan reli-shopperen, aldus een pastoraal werker.

Uit deze voorbeelden wordt duidelijk dat de ene pastor bereid is verder te gaan dan de andere pastor als het gaat om het tegemoetkomen aan de wensen van de 'gewone' katholieken, maar dat zij in een aantal gevallen in principe de wil hebben, binnen dat wat zij haalbaar achten, de mensen van dienst te zijn.

7.5.4. Is er verschil in handelen tussen de traditioneel gelovige en de modernere pastores

Er blijkt maar weinig verschil te bestaan in handelen tussen de vernieuwetijdste en de traditioneel gelovige pastores. Als het gaat om het 'corrigeren' blijken beide categorieën pastores terughoudend. Terwijl de pastoraal werkers in geen van de gevallen corrigeren, doet een viertal priesters dat slechts met betrekking tot een tweetal thema's.

Zowel de meer traditioneel gelovige priesters, als de geheel of gedeeltelijk vernieuwetijdste pastores, vertonen de tendens de mensen vrij te laten of in een aantal gevallen het nieuwetijdsgedachtegoed te negeren of te gedogen.

En als het gaat om het stimuleren; ook dan zijn er geen duidelijk significante verschillen aan te wijzen tussen de beide categorieën pastores, hoewel de pastoraal

werkers wellicht net iets meer geneigd zijn te stimuleren en/of daar misschien net iets verder in gaan, dan de priesters.

Wij hebben ons natuurlijk afgevraagd hoe het komt dat er geen duidelijk verschil is in het handelen tussen beide categorieën pastores. Zouden wij bijvoorbeeld van de in zekere mate vernieuwetijdste pastores niet verwachten dat zij vaker 'stimuleren' dan hun meer traditioneel gelovige collega's?

In de hiernavolgende paragraaf zullen wij nader ingaan op de achtergronden van het handelen van de pastores, zowel van de meer vernieuwetijdste als van de meer traditioneel gelovige pastores.

Voor een schematisch overzicht van de wijzen van handelen van de pastores ten aanzien van de nieuwetijdsinvloeden in de kerk verwijzen wij naar de tabel in de bijlage.

7.6. Waarom handelen de pastores zoals zij handelen?

De resultaten van ons onderzoek¹¹⁶ hebben ons een tamelijk bijzondere situatie voorgelegd, namelijk één van 'ruimhartige' priesters en pastoraal werkers die, ook al

¹¹⁶ T.a.v. het handelen zijn er enige respondenten die opvallen. Zie de tabel in de bijlage. De respondenten 1, 7 en 8 zijn in bepaalde opzichten sterk vergelijkbaar, hoewel de achtergrond van 1 en 8 een heel andere is, dan die van respondent 7. De 3 respondenten hebben met elkaar gemeen dat zij niet geneigd zijn te corrigeren. Wat echter opvalt is, dat de respondenten 1 en 8, beide pastoraal werker, beide hoog 'scoren' ten aanzien van het aantal keren dat zij positief staat ten opzichte van een thema, maar dat dat bij respondent 7 (priester) allerminst het geval is; hij staat niet 1x positief ten opzichte van een thema. Uit de onderzoeksdata is ons gebleken, dat door respondent 7 tijdens het interview is gezegd, dat zijn kerk in een dorp staat dat wel 20 jaar achterloopt ten opzichte van de rest van Nederland. Het kan zijn dat deze priester om die reden in veel mindere mate dan andere pastores wordt geconfronteerd met het nieuw-religieus gedachtegoed. Hoewel hij het wel herkent, heeft hij er wellicht veel minder mee te maken dan veel van zijn collegae. Wat in het interview met deze respondent ook heel nadrukkelijk naar voren is gekomen, is dat hij zichzelf als een professional beschouwt en dit als zodanig heel nadrukkelijk ventileert in zijn omgeving., als gevolg waarvan hij zelf meent tot dusver weinig 'problemen' te hebben gehad.

Uit de tabel wordt tevens duidelijk dat de respondenten 3,9 en 10, net als de respondenten 1, 7 en 8, ook niet geneigd zijn te corrigeren; ook zij doen dat in geen enkel geval. Echter deze respondenten hebben aangegeven, in tegenstelling tot 1, 7 en 8, de confrontatie met het nieuwetijdsgedachtegoed in de kerk wel lastig te vinden. Na een nadere analyse van de data, hebben wij geconstateerd dat respondent 9 mensen vrijlaat en in veel gevallen inspeelt op de vraag, maar dat hij desondanks tegen zaken aanloopt die frustrerend zijn. Er wordt meer van hem verwacht dan hij kan bieden. Ten aanzien van respondent 10 kunnen wij zeggen, dat deze pastor, die veel vrijlaat en in mindere mate stimuleert, eveneens wordt geconfronteerd met een vraag waaraan hij niet weet te voldoen, hetgeen voor hem mogelijk frustrerend is en spanningen oplevert. En, tot slot: respondent 3 laat ook mensen in veel kwesties vrij of stimuleert zelfs, maar toch ervaart hij spanning die vooral verband lijkt te houden met wat hij zelf vindt wat het geloof zou moeten zijn dat wat het in de praktijk is, terwijl hij daarnaast onzeker is of zijn handelswijze wel door de bisschop op zijn jongere collegae zal worden geaccepteerd. Het lijkt erop dat deze pastor krampachtig zijn best doet om de spanningsvelden (ideaal-werkelijkheid, horizontaal en verticaal in de organisatie, verwachting van de omringende omgeving) waarin hij zich bevindt, zoveel als mogelijk te neutraliseren door zoveel mogelijk aan alle wensen en verlangens te voldoen, wat echter vervolgens lijkt te leiden tot spanningen die verband houden met de manier waarop hij zelf in het geloof staat. Bij respondent 4 is dit verschijnsel overigens ook aan de orde; hij geeft mensen veel ruimte, maar aan de andere kant wordt hij geconfronteerd met regels die worden aangescherpt en collegae die veel strikter in de leer zijn en op hun strepen staan. En ook dit lijkt tot spanningen te leiden. Voorzichtig zou hier gezegd kunnen worden, dat de pastores die zichzelf en hun handelswijze het meest hebben aangepast aan de omringende cultuur het minst

staan ze in de meeste gevallen in het geheel niet of niet geheel achter het nieuwtijdsgedachtegoed, de mensen toch de ruimte geven te geloven wat zij willen geloven en veelal new age-spiritualiteit binnen de kerk toestaan.

Dit handelen van de pastores is voor de kerk natuurlijk niet zonder consequenties, immers door het toestaan van new age-spiritualiteit creëren de pastores een situatie waarin wordt afgeweken van de leer van de katholieke kerk en daarmee van het beleid van de top van de kerkelijke organisatie. Er ontstaat daardoor als het ware een discrepantie tussen het aan de top geformuleerde beleid en de feitelijke uitvoeringspraktijk aan de basis.

De pastores worden toch geacht de katholieke kerk en het katholieke geloof te representeren en achter het beleid van de leiding van de organisatie te staan? En toch is ons gebleken dat zij dat in veel gevallen niet doen. Door de mensen vrij te laten in hun nieuwtijdsgedachten en –gedragingen of door het te negeren of te gedogen of in enkele gevallen het zelfs te stimuleren, ‘hollen’ zij de kerk en het katholieke geloof als het ware van binnenuit uit. Wat bezielt onze pastores?

Een vergelijkbaar soort situatie is door Michael Lipsky beschreven in zijn boek *Street Level Bureaucracy*¹¹⁷ als het gaat om overheidsorganisaties. Met dit werk heeft Lipsky willen bijdragen aan de theorievorming over het verschijnsel dat overheidsinstanties (in de V.S.) vaak heel anders functioneren dan men zou verwachten op grond van de regels en doelstellingen van die instanties. In zijn boek heeft Lipsky radicale kritiek geleverd op de meeste onderzoeken naar beleidsuitvoering die tot dan toe hadden plaatsgevonden. Hij betoogde dat onderzoek zich niet op de top van de hiërarchie moest richten, maar juist op uitvoerders aan de basis. Met deze uitvoerders aan de basis bedoelde Lipsky de uitvoerders van het overheidsbeleid, die veel directe contacten hebben met burgers, zoals politieagenten en bijstandmaatschappelijk werk(st)ers, de door hem genoemde ‘street-level bureaucrats’. Volgens Lipsky worden deze uitvoerders in hun werk geconfronteerd met tegenstrijdige eisen; ze moeten de regels van hun organisatie uitvoeren, voldoen aan de maatschappelijke wens om dat zo goedkoop mogelijk te doen en op een empathische manier omgaan met burgers die van hun diensten gebruik maken, hetgeen onvermijdelijk leidt tot spanningen.

Wij hebben ons afgevraagd of wij een vergelijk kunnen maken tussen de door ons geïnterviewde pastores in de kerkelijke organisatie en de zogenoemde street-level bureaucrats in de overheidsorganisaties, zoals door Lipsky beschreven. Dit bespreken wij in de volgende subparagraaf.

spanningen lijken te ervaren. De vraag is of gezegd kan worden dat die pastores, die de mensen ruimschoots vrijlaten of zelfs op bepaalde dingen inspelen, maar zelf niet de nieuwe religiositeit aanhangen, juist meer worden geconfronteerd met spanningen? Of spelen hier andere factoren een rol? Factoren die niet in het kader van dit onderzoek niet zijn onderzocht.

¹¹⁷ Michael Lipsky, *Street-level bureaucracy, Dilemmas of the Individual in Public Services*, New York, 1980.

7.6.1. Wat hebben katholieke pastores gemeen met street-level bureaucrats?

Ook al is ons onderwerp van onderzoek, de katholieke kerk, geen overheidsorganisatie, is het onzes inziens toch mogelijk om met enige verbeeldingskracht een vergelijking te maken tussen het kerkelijk instituut en een overheidsorganisatie. Immers, ook het kerkelijk instituut is een organisatie die in haar top het beleid ontwikkelt en dit vervolgens topdown implementeert in de organisatie.

En het kerkelijk instituut kent eveneens, net als de overheidsorganisaties, een 'loket' voor de omringende samenleving, alwaar de street-level bureaucrats werkzaam zijn, in casu de priesters en pastoraal werk(st)ers.

Tevens hebben de pastores, net als de street-level bureaucrats, te maken met tegenstrijdige zaken, immers, zij worden enerzijds geacht een onveranderlijke waarheid te vertegenwoordigen en anderzijds worden zij geconfronteerd met een cultureel omgeving. Een omgeving die sterk blijkt te 'voelen' voor alternatieve vormen van religiositeit. Een omgeving die de afgelopen decennia massaal de kerk de rug heeft toegekeerd.

Hoe doe je als pastor je werk in een dergelijke context? Hoe ga je als priester of als pastoraal werk(st)er om met het feit dat je als vertegenwoordiger van het katholieke instituut iets anders aanbiedt, dan vanuit de omringende omgeving wordt gevraagd, ofwel, waarom handelen de pastores zoals zij handelen?

7.6.2. Handelingsmotieven van de pastores

Wij hebben gezien dat het handelen van de pastores vooral wordt gekenmerkt door een vrijlaten/negeren van de mensen in hun geloof. In deze paragraaf zoeken wij een antwoord op de vraag waarom de pastores zo handelen als zij handelen.

De motieven van pastores blijken op basis van de onderzoeksgegevens in twee categorieën te kunnen worden ondergebracht.

Respect voor andersdenkenden en –gelovigen

In de eerste plaats zijn daar de pastores, een minderheid, die zich in hun handelen laten leiden door respect voor andersdenkenden en gelovigen. Zij huldigen het standpunt dat zij ook niet de wijsheid in pacht hebben en dat de visie, de belevingen en de ervaringen van anderen dienen te worden gerespecteerd.

Een voorbeeld hiervan uit onze data is een pastor (respondent 3), die zegt dat een ieder zijn waarheid mag hebben. De pastor wordt dagelijks geconfronteerd met andere belevingen van het geloof. Hij denkt dat dat vroeger misschien ook wel zo was, maar dat men er toen misschien niet voor uit durfde te komen. Hoe dan ook zijn mensen vrij te geloven wat zij willen, vindt deze priester. *“Wie ben ik om te zeggen of iets wel of niet waar is; er is zoveel wat ik ook niet weet”*.

Uit ons onderzoek blijkt dat het in deze categorie gaat om de in meer of mindere mate vernieuwetijdste pastores; pastores die zelf een geloof aanhangen dat (deels) afwijkt van het traditionele katholieke geloof. Voor deze pastores lijkt het in principe logisch dat zij in hun handelen ten aanzien van het nieuwetijdsgedachtegoed er voor

kiezen de mensen zoveel mogelijk vrij te laten of hen zelfs te stimuleren. Wij hebben echter in de vorige paragraaf gezien dat de vernieuwetijdste pastores dat eerste, het vrijlaten, zeker wel doen, maar dat stimuleren ook bij hen beslist niet de trend is. Wij hebben ons uiteraard afgevraagd hoe dit te verklaren.

Na analyse van de onderzoeksdata is ons duidelijk geworden, dat de pastores die in min of meerdere mate vernieuwetijdst zijn, zich (desondanks) zeer wel bewust zijn van het feit dat zij werkzaam zijn in en voor de katholieke kerk en dat dat natuurlijk ook verplichtingen met zich meebrengt. Zij beseffen heel goed dat het niet gepast is om het nieuwtijdsgedachtegoed in de kerk rond te bazuinen. En hoewel zij beslist enige autonomie genieten, hebben zij ook te maken met niet-vernieuwetijdste kerkelijken en collegae, alsmede met de regels die de bisschop oplegt.

Een pastor (respondent 3) zegt hierover: *“Ik vertel natuurlijk niet alles aan mijn collega’s. Vooral jongere collega’s in het vak, die van de laatste tien jaar, zijn strikt in de leer en geneigd op hun strepen te staan”*. En ook de bisschop moet je niet alles vertellen: *“wat niet weet wat niet deert”*, is zijn houding. Deze pastor geeft aan dat hij gebruik maakt van de vrijheid die hij heeft, maar dat zijn handelen gekenmerkt wordt door ‘laveren’. Deze pastor heeft overigens uitdrukkelijk aan ons gevraagd het interview anoniem te houden.

En een andere pastor (respondent 10) heeft in dit verband gezegd, dat hij in dit opzicht, als het gaat om new age-spiritualiteit, heel voorzichtig moet zijn. *“Sommige mensen maak je er heel blij mee, anderen daarentegen stoot je er mee voor het hoofd. En ik mag natuurlijk nooit vergeten, dat de katholieke kerk mijn broodheer is.”* Ook geeft hij aan dat de parochies in zijn bisdom weliswaar veel autonomie kennen, maar dat er ook sprake is van een tendens, waarin de regels door het bisdom weer worden aangescherpt. *“En daar heb ik wel mee te maken”*. Bovendien zegt deze pastor dat jonge priesters spanningen veroorzaken. Volgens deze pastor hebben deze nieuwkomers *“een air van: ‘ik’ ben de pastoor; leken van het altaar af.”* De pastor geeft aan dat hij voor deze pastores goed moet oppassen.

Uit bovenstaande voorbeelden is duidelijk geworden dat, hoewel deze pastores het nieuwtijdsbeleven in de kerk beslist wel zouden willen stimuleren, zij daarin maar beperkt mogelijkheden hebben. Zij zijn en blijven katholieke pastores, waarvan zij zich zeer wel bewust zijn en zij opereren in een omgeving waarmee zij terdege rekening hebben te houden. Hetgeen zij echter wel kunnen doen, waartoe zij de ruimte hebben, is het vrijlaten van de kerkelijken in hun nieuwtijdsgeloof.

Tot zover de pastores die primair handelen vanuit hun respect voor andersdenkenden en –gelovigen.

Maar, zoals we hebben gezien, worden de andere pastores, de meer traditioneel gelovige pastores, evengoed geconfronteerd met het nieuwtijdsdenken in de kerk en zijn ook zij geneigd de mensen vrij te laten of in sommige gevallen het nieuwtijdsdenken te negeren of te gedogen en in een enkel geval het zelfs te stimuleren. Hoe kunnen we dat nu verklaren?

De wil om spanningen in het werk te verminderen

En deze meer traditioneel gelovige pastores vormen dan ook de tweede door ons te onderscheiden categorie. Hun gedrag komt voort uit een heel andere motivatie dan die bij de pastores uit de eerste categorie.

Hoewel deze pastores werkzaam zijn in de katholieke kerk en als zodanig vertegenwoordigers zijn van het katholieke geloof en zij persoonlijk in het geheel niet of niet geheel voelen voor de new age-spiritualiteit, worden zij toch in hun dagelijkse praktijk geconfronteerd met deze voor de kerk afwijkende vorm van spiritualiteit. Net als de street-level bureaucraten in de overheidsorganisaties die door Lipsky werden onderzocht, ervaren de pastores in de kerk spanningen als gevolg van de tegenstrijdige eisen die aan hen gesteld worden. Zij worden enerzijds geacht het katholieke gedachtegoed uit te dragen en anderzijds wordt van hen regelmatig het nieuwtijdsgedachtegoed verlangd. Het volgende voorbeeld uit de onderzoeksdata, spreekt in dit verband voor zich.

Een pastor (respondent 2) heeft aangegeven duidelijk een kloof te ervaren tussen het ideaal van het geloof en de praktijk. De priester is bereid mensen tegemoet te komen, maar worstelt voortdurend met de vraag wat nu wel en niet toe te staan. Zijn grens ligt ongeveer daar, waar hij het nog kan verantwoorden ten opzichte van de bisschop, die naar zijn idee heel goed op de hoogte is van de problematieken waar pastores in hun praktijk mee te maken hebben. *“Toch is er voortdurend spanning”,* zegt de priester, *“omdat ik als verantwoordelijke voor de kerk steeds opnieuw moet beslissen of iets nu nog wel kan of net niet meer”*.

De motivatie voor het gedrag van de traditioneel gelovige pastores komt voort uit de wil die spanningen enigszins te neutraliseren ofwel te verminderen. Het volgende geeft hier een indruk van.

Een pastor zegt hier bijvoorbeeld over: *“Wat moet ik dan? Wat kan ik anders dan m'n mond houden? Ik wil beslist geen spanningen in de kerk en ruzie probeer ik als het even kan te voorkomen. Het heeft ook geen zin. De mensen geloven toch wat zij willen geloven!”*

Een andere pastor (respondent 3) zegt in dit verband dat hij geneigd is van alles door de vingers te zien: *“Ik wil de mensen niet verjagen; het gaat toch al zo slecht met de kerk”*.

Wij hebben al eerder gezien dat deze traditioneel gelovige pastores niet geneigd zijn te corrigeren. Corrigeren brengt teveel spanningen met zich mee en ruzie past hen niet. Zij ervaren dit als onchristelijk en het brengt het risico met zich mee van kerkverlaters die elders hun 'heil' gaan zoeken.

De pastores wensen geen eindeloze discussies en onderhandelingen in de kerk. Nee, de pastores doen in meerderheid steeds hun best om confronterende en conflicterende situaties zoveel als mogelijk te voorkomen of op 'christelijke' wijze op te lossen, hetgeen dan, zoals gezegd, betekent dat zij de mensen vrijlaten, dat zij toegeven, zwijgen of de andere kant op kijken.

En dit, dit gedrag dat voortkomt uit de wil spanningen in verband met tegenstrijdige eisen in het werk te neutraliseren, waardoor het werk enigszins ‘werkbaar’ gehouden wordt, is wat Michael Lipsky aanwijst als de oorzaak voor het uit elkaar groeien van het door de top bepaalde uitvoeringsbeleid en de feitelijke uitvoeringspraktijk. Lipsky spreekt in dit verband van street-level bureaucrats die zich in hun werkpraktijk genoodzaakt zien eigen ‘aanpassingsstrategieën’ te ontwikkelen ten einde hun werk ‘werkbaar’ te houden en als zodanig een eigen uitvoeringsbeleid implementeren.

Kennelijk hebben de street-level bureaucrats in de overheidsorganisaties, evenals de pastores op de kerkelijke werkvloer, de ruimte om een dergelijk eigen uitvoeringsbeleid te ontwikkelen. Ook de pastores maken gebruik van hun autonomie, van de beslissingsvrijheid die zij genieten, een eigen uitvoeringsbeleid te ontwikkelen. Zij richten hun werk op dusdanige wijze in, dat het tot de minste spanningen leidt en zo implementeren zij als het ware een eigen uitvoeringsbeleid.

Een pastor (respondent 4) heeft in het interview in verband hiermee aangegeven dat hij probeert binnen de ruimte die hij heeft zijn eigen weg te gaan in zijn werkzaamheden; *“het is schipperen binnen vrijheden en beperkingen”*, zegt hij.

Wellichtten overvloede, sluiten wij deze paragraaf af, met de conclusie dat de motivatie voor het handelen van de meer traditioneel gelovige pastores voortkomt uit de wil de spanningen die het nieuwtijdsdenken binnen de kerk met zich meebrengt, enigszins te neutraliseren. Daartoe implementeren zij als het ware een eigen uitvoeringsbeleid in de zin van het ‘vrijlaten/negeren’ van de kerkelijken in hun nieuwtijdsgeloof. Een uitvoeringsbeleid, dat tot gevolg heeft dat het katholieke geloof als het ware wordt ‘uitgehouden’. De kerkelijke leer en regels worden niet zo nauw gehanteerd en de pastores staan als het ware toe dat niet-katholieke geloofselementen, in casu vormen van het nieuwtijdsgeloof, worden opgenomen in en vermengd met de katholieke traditie. Dat wat wij hier in de kerk zien gebeuren, is hetgeen Michael Lipsky met zijn onderzoek in overheidsorganisaties heeft willen demonstreren; doordat de uitvoerders aan de basis van de organisatie in hun praktijk min of meer worden ‘gedwongen’ het beleid van de organisatie zodanig aan te passen dat hun werk ‘werkbaar’ blijft, ontstaat er een discrepantie tussen het gevoerde beleid van de top van de organisatie en de feitelijke uitvoeringspraktijk.

7.7. Samenvatting

In de derde paragraaf van dit hoofdstuk hebben wij kunnen constateren, dat pastores in de katholieke kerk met regelmaat van de klok worden geconfronteerd met het new age-gedachtegoed van ‘gewone’ katholieken.

In paragraaf vier hebben wij de vraag beantwoord of pastores zelf affiniteit hebben met het nieuwtijdsdenken. Duidelijk is geworden dat een meerderheid van de pastores zelf niets ziet in de new age-spiritualiteit, maar dat desalniettemin toch een behoorlijk aantal van de door ons geïnterviewde pastores er wel belangstelling voor heeft en er zelfs in meer of mindere mate zelf door is beïnvloed.

In paragraaf vijf hebben wij een beeld geschetst van de manieren waarop pastores omgaan met de nieuwtijdsverschijnselen in de kerk, waarbij wij een indeling hebben gemaakt naar de categorieën; corrigeren, vrijlaten/negeren en stimuleren. Hier is

duidelijk geworden, dat de pastores, zowel de min of meer vernieuwetijdste als de meer traditioneel gelovige pastores, de tendens vertonen de kerkelijken in hun afwijkende geloofsopvattingen en –gedragingen vrij te laten of het te negeren of het te gedogen.

Paragraaf zes stond in het teken van de vraag naar de motivatie van dit handelen; waarom pastores handelen zoals zij handelen. We hebben daarbij in de eerste instantie verwezen naar de consequenties van het gedrag van de pastores, namelijk een uit elkaar groeien van het beleid en de uitvoeringspraktijk van de organisatie. Vervolgens hebben wij Michael Lipsky aangehaald, die in zijn onderzoeken naar overheidsorganisaties wees op de vaak voorkomende discrepantie tussen het aan de top van de overheidsorganisatie geformuleerde beleid en de feitelijke uitvoeringspraktijk. En dat de oorzaak daarvan bleek te zijn gelegen in feit dat de zogenoemde ‘street-level bureaucrats’ een eigen uitvoeringsbeleid ontwikkelen ten einde de spanningen te neutraliseren, die als gevolg van tegenstrijdige eisen in hun werk waren ontstaan.

Vervolgens zijn wij op basis van onze onderzoeksdata tot de conclusie gekomen, dat een deel van onze pastores handelt zoals zij handelt, dus de mensen vrijlaat in hun nieuwetijdsgeloof of het negeert, als gevolg van hun respect voor andersgelovigen, maar dat een groter deel van de pastores, in meerderheid traditioneel gelovige priesters, de ‘gewone’ katholieken vrijlaat of negeert, aangezien zij zich daartoe als het ware ‘gedwongen’ voelt. In veel gevallen handelen deze pastores zo, aangezien corrigeren geen optie blijkt te zijn. Corrigeren leidt tot spanningen, tot ruzie en brengt het risico van kerkverlaters met zich mee.

Ten einde zoveel mogelijk spanningen te voorkomen en het pastoraal werk ‘werkbaar’ te houden, zijn zij dan ook geneigd de mensen vrij te laten in hun nieuwetijdsgeloof of het te negeren of het te gedogen. En dit kan in de termen van Lipsky dan worden gezien als een eigen ‘uitvoeringsbeleid’, net zoals bij de ‘street-level bureaucrats’.

Als gevolg van het door de pastores zelf ontwikkelde uitvoeringsbeleid ontstaat er een discrepantie tussen het door de top gevoerde beleid en de daadwerkelijke implementatie daarvan in de praktijk. Immers, door ruim baan te maken voor de new age-spiritualiteit ‘hollen’ de, in meerderheid traditioneel gelovige, pastores het katholieke geloof en de kerkelijke regels als het ware ‘uit’, hetgeen ongetwijfeld niet het beleid van de top van de kerkelijke organisatie is.

7.8. Conclusies

Wij begonnen ons onderzoek en tevens dit hoofdstuk met de vraag of de moderne vernieuwetijdste cultuur de katholieke kerk beïnvloedt en zo ja, hoe dat gebeurt?

Onze onderzoeksdata hebben ons op het spoor gezet van een tweetal manieren waarop de kerk onderhevig is aan de invloed van het nieuwetijdsgedachtegoed van onze moderne samenleving.

In de eerste plaats hebben wij ontdekt dat een flink deel van de door ons geïnterviewde pastores zelf in meer of mindere mate vernieuwetijdst is. Doordat deze

pastores in hun respect voor niet-traditioneel gelovigen, zoals zichzelf, de 'gewone' katholieken de ruimte geven in hun nieuwtijdsgeloof, zetten zij als het ware de poorten van de kerk open voor een verdere beïnvloeding van de katholieke traditie door de moderne vernieuwetijdste cultuur.

In de tweede plaats hebben wij geconstateerd dat een kleine meerderheid van onze respondenten zelf niets of niet zoveel heeft met het nieuwtijdsgedachtegoed. Deze traditioneel gelovige pastores lijken echter weinig kans te zien de traditionele katholieke geloofsleer te 'handhaven' in de kerk. Correctie van, van het katholieke geloof afwijkende, opvattingen en gedragingen, leidt tot spanningen en soms tot ruzie en soms zelfs tot kerkverlating, hetgeen de pastores beslist niet wenselijk vinden. Ten einde die spanningen te voorkomen, hun werk 'werkbaar' te houden, kiezen zij er dan maar voor om de 'gewone' katholieken vrij te laten in hun nieuwtijdsgeloof, of het te negeren, of het te gedogen en ontwikkelen daarmee als het ware een eigen uitvoeringsbeleid. De regels van de kerk worden in de dagelijkse uitvoering nogal soepel gehanteerd. En zo ontstaat er een verwijdering tussen het door de top van de kerk gevoerde beleid en de feitelijke uitvoeringspraktijk. Net als de vernieuwetijdste pastores, hebben ook de traditioneel gelovige pastores de poorten van de kerk wijd open gezet voor een verdere beïnvloeding van de katholieke kerk door de moderne vernieuwetijdste cultuur.

De kerkelijke organisatie blijkt in de praktijk heel anders te functioneren, dan op grond van de regels en doelstellingen van de kerk zou mogen worden verwacht. De kerk lijkt zich tegen wil en dank aan te passen aan de moderne cultuur.

Immers, niet alleen de vernieuwetijdste pastores 'hollen' de kerk en het geloof als het ware van binnenuit uit, maar ook de niet-vernieuwetijdste pastores dragen met hun eigen uitvoeringsbeleid bij aan die 'uitholling'. De regels van kerk en geloof worden door hen zeer soepel gehanteerd, waardoor het katholieke geloof als het ware aan 'vervaging' onderhevig is en het nieuwtijdsgedachtegoed kans krijgt zich te 'vermengen' met de katholieke traditie.

Het lijkt er op dat, op basis van onze bescheiden hoeveelheid gegevens, met recht kan worden gezegd dat er een, door de top van het katholieke instituut ongewild, aanpassingsproces aan of beïnvloedingsproces door de moderne vernieuwetijdste cultuur aan de gang is en, om met Staf Hellemans te spreken, dat de kerk op weg is door en door modern te worden.

--Epiloog--

Wij begonnen deze thesis met de aanname van Staf Hellemans dat de katholieke kerk in de moderne tijd wel modern moet zijn. Hellemans heeft dit aan de hand van een aantal voorbeelden gedemonstreerd. Het ging daarbij om vormen van interne secularisatie die door de top werden ingezet, onder andere de reorganisatie van de bedevaart naar Aken.

Later in deze thesis hebben wij ook andere voorbeelden van interne secularisatie besproken, zoals Vaticanum II, eveneens een verandering op instigatie van de top van de katholieke kerk.

Maar wil de kerk, in de woorden van Staf Hellemans, door en door modern zijn of worden, dan lijkt er toch iets meer nodig. Immers, de kerk wordt nog steeds gezien als een conservatief traditioneel bolwerk en het kerkelijk beleid getuigt er niet van dat het instituut zich poogt aan te passen aan de moderne cultuur. De voortgaande kerkverlating mag in dit verband worden gezien als een bewijs, dat de kerk zich (nog) niet (geheel) aan de moderniteit en de heersende vernieuwetijdste cultuur heeft aangepast. En toch kan het, aldus Staf Hellemans, niet anders dan dat de kerk door en door modern is (wordt) in de moderne tijd.

Als de top van de kerk een aanpassing aan de moderne vernieuwetijdste cultuur niet tot beleid heeft gekozen, hoe wordt de kerk dan toch modern, vroegen wij ons af. Een en ander heeft tot onze onderzoeksvraag geleid, namelijk de vraag of de katholieke kerk door de moderne vernieuwetijdste cultuur wordt beïnvloed en zo ja, hoe dat dan gebeurt?

De kerk publiceerde in 2003 een document, genaamd *Jezus Christus, Drager van het water des levens*, hetgeen een waarschuwing tegen new age blijkt te zijn. En hetgeen volgens Anton van Harskamp dient te worden opgevat als een kerkpolitiek document dat bestemd was voor het in toenemende mate vernieuwetijds(te)ende pastoraal kader.

Een tweede aanwijzing die duidt op een aanpassing van de kerk aan de moderne vernieuwetijdste cultuur, betreft het onderzoek *Dichtbij en veraf*, waaruit tendensen naar voren komen die eveneens duiden op ontwikkelingen in het gedachtegoed van de pastores in de richting van alternatieve religieuze en levensbeschouwelijke opvattingen.

In ons onderzoek *Naar de beïnvloeding van de katholieke kerk door de moderne vernieuwetijdste cultuur* hebben wij de bevestiging gekregen, dat daadwerkelijk een deel van het pastoraal kader vernieuwetijds is. Maar daarnaast hebben wij 'ontdekt' dat het niet-vernieuwetijdste deel van het pastoraal kader eveneens bijdraagt aan het bij de tijd brengen van de kerk. Immers, deze pastores blijken er uit pragmatische overwegingen voor te kiezen de 'gewone', maar niet-traditioneel gelovige, katholieken in de kerk de ruimte te geven voor hun nieuwetijdsopvattingen en gedragingen.

Een en ander lijkt er dus op te duiden dat de kerk en het katholieke geloof niet alleen door de vernieuwetijdste pastores van binnen uit worden uitgehold, nee, ook de niet-vernieuwetijdste pastores lijken hieraan bij te dragen. Zij passen zich in hun werk aan aan de vernieuwetijdsing van de omringende cultuur. Zij worden in hun werk, op het snijvlak van de kerkelijke organisatie en de omringende omgeving, voortdurend geconfronteerd met alternatieve vormen van religiositeit. En hoewel deze traditioneel gelovige pastores, in meerderheid priesters, daar zelf niet voor 'voelen', voelen zij zich als het ware 'gedwongen' zich aan te passen aan de 'gewone' katholieken, die onder andere het new age-gedachtegoed meebrengen. Zij negeren de alternatieve religieuze of levensbeschouwelijke opvattingen van de 'gewone' katholieken, of zij laten hen daarin vrij en in een aantal gevallen spelen zij daar zelfs op in. Zij lijken zich daar min of meer toe 'genoodzaakt' te voelen, aangezien zij bevreesd zijn in conflictueuze situaties terecht te komen, omdat zij willen voorkomen dat hun werk 'onmogelijk' wordt en omdat zij de 'gewone', maar niet-traditionele katholieken niet willen verjagen uit de kerk.

De pastores ontwikkelen aldus een eigen uitvoeringsbeleid, als gevolg waarvan er een discrepantie ontstaat tussen het door de top van het kerkelijk instituut gevoerde beleid en de feitelijke uitvoering aan de onderkant van de organisatie.

Zover onze beperkte onderzoeksgegevens dat toelaten, zijn wij dus geneigd de conclusie te trekken dat er sprake lijkt te zijn van een verdere modernisering van de katholieke kerk. En die modernisering, is ons gebleken, blijkt van twee kanten te komen. Zowel de vernieuwetijdste als de niet-vernieuwetijdste pastores dragen bij aan een verdere modernisering van de kerk. Een modernisering die niet gepland is, zeker niet door de top van het kerkelijk instituut; een modernisering die duidelijk maakt dat een instituut als de katholieke kerk hoe dan ook deel uitmaakt van de samenleving en wordt beïnvloed door de 'main-stream' cultuur en zich daarvan onmogelijk tot in de 'eeuwigheid' kan blijven distantiëren.

Er staan geen ondoordringbare hekken om de kerk, nee, de kerk kan niet anders dan cultureel van karakter zijn. En in die zin zijn wij geneigd de visie van Staf Hellemans te onderstrepen, dat de katholieke kerk, ook al verwenst zij de moderne tijd, wel modern moet zijn (worden).

Wellicht hebben dan ook de auteurs van het rapport *Hunkering naar heelheid* gelijk, dat religie gezien dient te worden als een cultureel fenomeen en dat het onmogelijk is haar te fixeren tot een onveranderlijke waarheid. Althans, die zogenoemde waarheidsclaim kan wel blijven bestaan, maar de vraag is dan of er in de toekomst nog iemand zal zijn die daar belangstelling voor heeft. Het lijkt erop, dat als het katholieke kerkelijke instituut wil 'overleven' en de regie in de ontwikkelingen in eigen hand wil houden, zij toch ruim baan in haar officiële beleid moet maken voor de cultuur, hetgeen uiteraard niet hoeft te betekenen dat zij niet kritisch mag zijn en alles 'klakkeloos' uit de heersende cultuur zou moeten overnemen.

Tot slot willen wij nog een opmerking maken met betrekking tot de vrijwilligers in het katholieke kerkelijke instituut. De katholieke kerk schijnt de organisatie te zijn met het grootste aantal vrijwilligers in Nederland. Zij stroomden als niet-gewijde werkers, net als de pastoraal werk(st)ers, in de afgelopen decennia in grote getale de kerk binnen als gevolg van sterke priestertekorten.

Hoewel door ons in deze thesis niet onderzocht, achten wij het wel, op basis van de resultaten van ons onderzoek, waarschijnlijk dat deze vrijwilligers een enorm moderniseringspotentieel voor de kerk in zich hebben. Ook zij worden naar alle waarschijnlijkheid sterk beïnvloed door de vernieuwijdste samenleving, waarvan zij immers deel uitmaken. Wanneer wij dit optellen bij de reeds in meer of mindere mate vernieuwijdste pastores als de wijze waarop de meer traditioneel gelovige pastores, omgaan met de spanningen die de moderne samenleving en haar nieuwijdsthema's opleveren, namelijk het ontwikkelen van aanpassingsstrategieën in de vorm van negeren, inspelen op of vrijlaten, dan is de grote vraag of en hoe de top van de kerk het verder bij de tijd brengen van de kerk nog kan beteugelen.

--Literatuuropgave--

Atizer T.J.J., *The gospel of Christian Atheism*, Edinburgh, 1966.

Becker J.W., Vink J.W.R., *Secularisatie in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 1994.

Becker J.W., c.s., *Secularisatie en alternatieve zingeving in de jaren negentig*, Centraal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 1997.

Becker J.W., c.s., *Secularisatie in de jaren negentig*, Centraal en Cultureel Planbureau, Den Haag, 2000.

Borgman E., c.s., *Hunkering naar heelheid, Over nieuwe religiositeit in Nederland*, Budel, 2003.

Bruce S., *God is dead, secularization in the West*, Oxford, 2002.

Dekker G., *De mens en zijn godsdienst; Beschouwingen over de functies van godsdienst en kerk voor mens en samenleving*, Baarn, 1975.

Dekker G., Stoffels H., *Godsdienst en samenleving; een introductie in de godsdienstsociologie*, Kampen, 2001.

Dobbelaere K., *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussel, 2002.

Eijnatten J., Lieburg F. van, *Nederlandse religiegeschiedenis*, Hilversum, 2005.

Ferry L., *Man made God, The meaning of life*, Chicago/London, 1996.

Fukuyama, F., *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Contact, 1992.

Giddens, A., *The Consequences of Modernity*, Cambridge, 1994.

Harskamp van A., *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen, 2000.

Harskamp van A., interview: *Christendom sterft in Nederland een langzame dood*, www.katholiek nederland.nl/actualiteit, 2005.

Hellemans S., *rede Religieuze modernisering*, Utrecht, 1997.

Laeyendecker L., *Pastorale en geestelijke gezondheidszorg*, 1996.

Lechner, F.J., *Secularization in the Netherlands?*, uit: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996.

Lipsky M., *Street-level bureaucracy, Dilemmas of the Individual in Public Services*, New York, 1980.

Loo H. van der, Reijen W. van, *Paradoxen van modernisering, The Present Order is the Disorder of the Future*, Bussum, 1997.

Martin D., *The religious and the secular-studies in secularization*, London, 1969.

Peters J., Dekker G., J. de Hart, *God in Nederland 1966-1996*, Amsterdam, 1997.

Plattel M.G., Rijk M.C., *Ontwikkelingen in het sociale denken*, Baarn, 1978.

Singer P., Hegel, *Kopstukken filosofie*, Rotterdam, 2000.

Stark R., Bainbridge W.S., *The future of religion, Secularization, revival and cultformation*, London, 1985.

Stark R., Iannaccone L.R., *A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe*, uit: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 1994.

Stark R., Iannaccone L.R., *Response to Lechner; Recent Religious Declines in Quebec, Poland and the Netherlands: A Theory Vindicated*, uit: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35(3), 1996.

Verweij J., *Secularisering tussen Feit en Fictie; een internationaal vergelijkend onderzoek naar determinanten van religieuze betrokkenheid*, Tilburg, 1998.

Woodhead L., Heelas P., *Religion in modern times, an interpretive anthology*, Oxford, 2000.

Kwantitatieve informatie katholieke kerk:

igitur-archive.library.uu.nl/dissertations/2003-0526-163241/ct.pdf