

“Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders”

“Al zijn wij katholiek, wij zijn Nederlanders”

opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795
vanuit rational choice perspectief

“Although we are Catholic, we are Dutch”

rise and fall of the Catholic Church in the Netherlands since 1795
from rational-choice perspective
(with a summary in English)

“Zwar sind wir katholisch, aber Niederländer”

Aufkommen und Niedergang der katholischen Kirche in den Niederlanden seit 1795
unter dem Aspekt von rational choice
(mit einer Zusammenfassung in deutscher Sprache)

Proefschrift ter verkrijging van de graad van
doctor aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht

Op gezag van de Rector Prof. dr. H.W.M. Rikhof
ingevolge het besluit van het College voor Hoogleraren
in het openbaar te verdedigen op

14 mei 2003 om 12.30 uur

door

Erik Sengers
(geboren op 17 augustus 1971 te Amersfoort)

Promotor: Prof. dr. Staf Hellemans (KTU)

Deze uitgave kwam mede tot stand dankzij een bijdrage van:

de J.E. Jurriaanse Stichting te Rotterdam;
de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht (www.ktu.nl);
de Radboudstichting te Vught (www.radboudstichting.nl);
de Stichting Sormani Fonds te Nijmegen;
het Fonds Warmond te Haarlem.

ISBN 90 5166 965 8

Uitgeverij Eburon
Postbus 2867
2601 CW Delft
info@eburon.nl
www.eburon.nl

© 2003 Erik Sengers. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

© 2003 Erik Sengers. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor.

INHOUD

VOORWOORD	XIII
INLEIDING	1
HOOFDSTUK 1 DE KATHOLIEKE KERK IN HET MODERNE NEDERLAND	
1.1. ontwikkeling van de katholieke kerk	5
1.1.1. <i>inleiding</i>	5
1.1.2. <i>groei tot 1960</i>	6
1.1.3. <i>tekenen van verval na 1920</i>	9
1.1.4. <i>verval na 1960</i>	12
1.1.5. <i>conclusie</i>	17
1.2. visies op het moderne katholicisme	18
1.2.1. <i>inleiding</i>	18
1.2.2. <i>verklaringen sinds 1945</i>	18
1.2.3. <i>evaluatie</i>	28
1.3. conclusie	31
HOOFDSTUK 2 VRAAGT, EN U ZAL GEGEVEN WORDEN RATIONELE KEUZE, RELIGIEUZE BELONINGEN EN RELIGIEUZE ORGANISATIES	
2.1. inleiding	33
2.2. rationele keuze en het product religie	36
2.2.1. <i>rationele keuze</i>	36
2.2.2. <i>religie en beloningen van religieuze aard</i>	37
2.2.3. <i>religieuze organisaties en het belang van conformiteit</i>	41
2.2.4. <i>markt en religie</i>	45

2.3. ontwikkeling van religieuze organisaties	48
2.3.1. <i>uitgangssituatie van de organisatie</i>	48
2.3.2. <i>religieuze mobilisatie: beloningen en spanning</i>	49
2.3.3. <i>succes en verlagen van spanning</i>	51
2.3.4. <i>efficiëntie</i>	52
2.3.5. <i>aanpassing en verval</i>	54
2.4. toepassing rational choice theorie op religie	55
2.4.1. <i>gebruik in Europa</i>	55
2.4.2. <i>onderzoek met sect-to-church theorie</i>	56
2.4.3. <i>kritiek op rational choice theorie en de toepassing op godsdienst</i>	59
2.4.4. <i>conclusie</i>	60
2.5. onderzoeksopzet	61

HOOFDSTUK 3 **STRIJD IN EIGEN BOEZEM**
DE KATHOLIEKEN KRIJGEN EEN GEZICHT (1795-1870)

3.1. inleiding	65
3.2. kerkbeweging	67
3.2.1. <i>inleiding</i>	67
3.2.2. <i>sociale omgeving</i>	68
3.2.3. <i>liberaal en nationaal</i>	70
3.2.4. <i>afwachten en vooral niet confronteren</i>	72
3.2.5. <i>conclusie</i>	74
3.3. deviante beweging	76
3.3.1. <i>inleiding</i>	76
3.3.2. <i>vreemde elementen</i>	76
3.3.3. <i>Romeinse sturing</i>	78
3.3.4. <i>Nederlandse initiatieven</i>	80
3.3.5. <i>conclusie</i>	85
3.4. conclusie	86

HOOFDSTUK 4 **ROOMSCH IN ALLES**
AFZONDERING EN MOBILISATIE ALS STRATEGIE (1870-1960)

4.1. inleiding	89
-----------------------	----

4.2. deviantie	90
4.2.1. <i>inleiding</i>	90
4.2.2. <i>sociale omgeving</i>	91
4.2.3. <i>'Blijft één, één!'</i>	92
4.2.4. <i>apologie en apostolaat</i>	94
4.2.5. <i>controle op de media</i>	96
4.2.6. <i>groepsvorming</i>	97
4.2.7. <i>katholieken als 'maatschappelijk gevaar'</i>	100
4.2.8. <i>conclusie</i>	101
4.3. belang van conformiteit	102
4.3.1. <i>inleiding</i>	102
4.3.2. <i>eeuwige zaligheid</i>	103
4.3.3. <i>hemel op aarde</i>	106
4.3.4. <i>'geen twijfel mogelijk'</i>	110
4.3.5. <i>goede katholieken</i>	111
4.3.6. <i>conclusie</i>	114
4.4. conclusie	115
HOOFDSTUK 5	“JUIST OMDAT WIJ KATHOLIEK ZIJN, ZIJN WIJ MODERN” DE KEERZIJDEN VAN HET SUCCES (1920-1960)
5.1. inleiding	117
5.2. socialisatie	120
5.2.1. <i>inleiding</i>	120
5.2.2. <i>beschavingsoffensief</i>	120
5.2.3. <i>onderwijs</i>	123
5.2.4. <i>maatschappelijke integratie</i>	124
5.2.5. <i>conclusie</i>	126
5.3. afnemende spanning	126
5.3.1. <i>inleiding</i>	126
5.3.2. <i>Vaticaanse stimulansen</i>	127
5.3.3. <i>katholiek nationaal bewustzijn</i>	128
5.3.4. <i>kerk en staat: zilveren koorden</i>	129
5.3.5. <i>godsvrede</i>	131
5.3.6. <i>élites</i>	133
5.3.7. <i>conclusie</i>	134

5.4. conclusie	135
----------------	-----

HOOFDSTUK 6 MIDDEN ONDER U
SECULARISATIE EN DE-INSTITUTIONALISERING SINDS 1960

6.1. inleiding	137
6.2. afnemend belang van conformiteit	139
6.2.1. <i>inleiding</i>	139
6.2.2. <i>geloof voor hier en nu</i>	140
6.2.3. <i>emancipatie van de gelovige</i>	144
6.2.4. <i>overige beloningen</i>	146
6.2.5. <i>controle en conformiteit</i>	147
6.2.6. <i>conclusie</i>	147
6.3. afname van deviantie	150
6.3.1. <i>inleiding</i>	150
6.3.2. <i>sociale omgeving</i>	150
6.3.3. <i>kerk en wereld</i>	153
6.3.4. <i>professionalisering van het ambt</i>	154
6.3.5. <i>maatschappelijke organisaties</i>	156
6.3.6. <i>oecumene</i>	158
6.3.7. <i>conclusie</i>	161
6.4. conclusie	161

HOOFDSTUK 7 “HET HOEVEN GEEN HEILIGEN TE ZIJN OF
PRAKTISERENDE KATHOLIEKEN”
IDENTITEIT, EENHEID EN FALEND BELEID SINDS 1970

7.1. inleiding	163
7.2. strijd om de spanning	165
7.2.1. <i>Nederland en de paus</i>	165
7.2.2. <i>kerkelijke eenheid en identiteit</i>	168
7.2.3. <i>school en catechese</i>	170
7.2.4. <i>kerk en samenleving</i>	171
7.2.5. <i>naast de ambtskerk</i>	173
7.2.6. <i>lagere spanning op lager niveau</i>	175
7.3. conclusie	177
VIII	

HOOFDSTUK 8	CONCLUSIE	
8.1.	rational choice theorie en de ontwikkeling van de katholieke kerk	181
8.1.1.	<i>inleiding</i>	181
8.1.2.	<i>katholieke kerk in Nederland: een kerkbeweging</i>	182
8.1.3.	<i>toegevoegde waarde rational choice theorie</i>	185
8.1.4.	<i>bedenkingen bij rational choice theorie</i>	189
8.1.5.	<i>voorstellen voor verder onderzoek</i>	195
8.1.6.	<i>conclusie</i>	196
8.2.	epiloog: modernisering van religie	197
BIJLAGE	data bij de grafieken	199
LITERATUUR		205
	“Although we are Catholic, we are Dutch” rise and fall of the Catholic Church in the Netherlands since 1795 from rational-choice perspective (<i>English summary</i>)	235
	“Zwar sind wir katholisch, aber Niederländer” Aufkommen und Niedergang der katholischen Kirche in den Niederlanden seit 1795 unter dem Aspekt von rational choice (<i>Deutschsprachige Zusammenfassung</i>)	243
CURRICULUM VITAE		251

Een aanzienlijk man stelde Hem deze vraag: 'Goede Meester, wat moet ik doen om het eeuwig leven te verwerven?'

Jezus antwoordde: 'Waarom noemt ge Mij goed? Niemand is goed dan God alleen.

Ge kent de geboden: Gij zult geen echtbreuk plegen, gij zult niet doden, gij zult niet stelen, gij zult niet vals getuigen, eer uw vader en uw moeder.'

Hij gaf Hem ten antwoord: 'Dat alles heb ik onderhouden van mijn jeugd af.'

Toen Jezus dit hoorde, zei Hij tot hem: 'Toch ontbreekt u één ding: verkoop alles wat ge bezit en deel het uit aan de armen; daarna zult ge een schat bezitten in de hemel. En komt dan terug om Mij te volgen.'

Maar toen hij dat hoorde, was hij zeer ontdaan, want hij was heel rijk.

Toen Jezus dit zag zei Hij: 'Hoe moeilijk is het voor degenen die geld hebben het Koninkrijk Gods binnen te gaan! Voor een kameel is het gemakkelijker door het oog van een naald te gaan, dan voor een rijke in het Koninkrijk Gods te komen.'

De mensen die dit hoorden vroegen: 'Wie kan dan nog gered worden?'

Hij sprak: 'Wat niet in de macht der mensen ligt, ligt wel in die van God.'

Daarop zei Petrus: 'Zie, wij hebben ons eigendom prijsgegeven om U te volgen.'

Jezus antwoordde: 'Voorwaar Ik zeg u: er is niemand die huis of vrouw, broers, ouders of kinderen omwille van het Rijk Gods heeft prijsgegeven, of hij ontvangt het in deze tijd dubbel en dwars terug en in de toekomstige wereld het eeuwig leven.'

Lucas 18, 18-30

(Willibrordvertaling 1987)

VOORWOORD

The best solution is not to spend such a short time here. We have so many wonderful religions here in the U.S. I can't believe that you only want to spend three months here. We have Mennonites, Muslims & Mormons! Shinto, Shii & Santeria! Catholics, Calvinists & Congregationalists! And almost every different kind of Jew that has ever been invented in the history of the world and many who are still inventing themselves new every day! Coming to the U.S. to study religion for only three months is like going to an all-you-can-eat restaurant and saying "I can only stay for five minutes".

e-mail Jonathan van Tassel uit State College

Aan het begin van mijn studie politicologie werd ik door mijn studiegenoot William Stokman uitgenodigd bij een bijeenkomst van de Jonge Socialisten in de Rode Hoed. Daar sprak een man die zowel theoloog als marketingman was, en die verkondigde dat het verkopen van wasmiddelen, auto's, religie en partijboodschappen in feite op hetzelfde neerkomt. Het is allemaal een vraag van .marketing. Ik heb mij daar toen vreselijk over opgewonden: dat kon toch niet zo zijn, het gaat hier om verschillende dingen, je mag ideële en materiële dingen niet door elkaar halen, dat soort argumenten. In de loop van mijn onderzoek merkte ik echter, dat de theorie die ik gebruikte en toepaste in feite hetzelfde zegt. Met het bestuderen van de rational choice theorie heb ik mijn wetenschappelijke en persoonlijke horizon mijlenver breed. Mijn eerste dank gaat dan ook uit naar mijn begeleider prof. Staf Helleman, die mij heeft aangenomen om dit onderzoek te doen en die al die jaren vertrouwen heeft gehad dat ik dit onderzoek goed af zou ronden. Dat de resultaten van het onderzoek als proefschrift verdedigd kunnen worden, toont dat zijn vertrouwen niet is beschaamd.

Vaak wordt gezegd dat aio's eenzaam voortploeteren, maar dat heb ik de afgelopen vier jaar niet zo ervaren. Integendeel, ik heb ervaren dat wetenschap zich ontwikkelt in een *scientific community* waarin aandacht is voor de persoonlijke, methodologische en inhoudelijke problemen waar iedereen mee worstelt. Vanuit deze ervaring gaat mijn dank uit naar mijn collega-aio's in de vakgroep, Annemiek van Campen en Heleen Ransijn, de collega's die gewoonlijk worden aangeduid als 'de bewoners van de aio-kamer', hoewel daar niet alleen doctorandussen werken, en de promovendi van de faculteit godgeleerdheid, die wij onder de virtueuze leiding van Jvr. Thessa Ploos van Amstel ontmoet hebben. In bredere zin geldt deze dank ook de leden van de vakgroep PTSW, waar ik tijdens mijn aanstelling ondergebracht

was, en de andere collega's van de KTU en de faculteit godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht, die ik regelmatig om advies vroeg. Ik noem met name en in alfabetische volgorde prof. dr. Andries Baart, dr. Henk Burggraaff, dr. Theo Clemens, prof. dr. Gerard Freeman, dr. (nu prof. dr.) Paul van Geest, em. prof. dr. Piet van Hooijdonk, prof. dr. Anton Houtepen, dr. Ton Meijers, dr. Herman Noordegraaf, dr. Theo Salemink en prof. dr. Jozef Wissink. Bij deze *scientific community* horen ook de leden van het obp, waaronder vooral de medewerkers van de afdeling automatisering, de vakreferenten theologie en de medewerkers van de universiteitsbibliotheek, wier medewerking aan de literatuurlijst het uiterste van hun kunnen gevraagd heeft.

Verder heb ik ook steun van een *scientific community* buiten de KTU gekregen. Op de eerste plaats tijdens de bijeenkomsten van de empirische sector van NOSTER, met een goed oog voor het persoonlijke aspect geleid door prof. dr. Rein Nauta en prof. dr. Gerard Immink. Op de tweede plaats mocht ik deelnemen aan het groepje buitenpromovendi van de KTU dat samenkwam en hopelijk weer samen zal komen onder de leiding van prof. Andries Baart. Ik was een wat vreemde eend in de bijt, maar ik geloof dat de sociologische en de meer praktisch-theologische vraagstellingen en discussies elkaar goed bevrucht hebben. Ten derde is mijn bredere godsdienstsociologische belangstelling levend gebleven door de bijeenkomsten van de werkgroep godsdienstsociologie. Met name gaat mijn dank uit naar de leden dr. Durk Hak, die een tweetal hoofdstukken van commentaar voorzag, en prof. dr. Hijme Stoffels. Ten vierde dank ik voor de hartelijke ontvangst, de stimulerende gesprekken en de goede tijd die ik in Amerika mocht hebben met prof. dr. Roger Finke, Amy Adamczyk, Phil Schwadel en Jake Felson. Zij hebben me ook laten kennismaken met de internationale gemeenschap van godsdienstsociologen. Daaruit noem ik met name prof. dr. Laurence Iannaccone, prof. dr. Rodney Stark, dr. Lluis Oviedo OFM en Giuseppe Giordan. De *scientific community* buiten de KTU kan uitgebreid worden met mensen die mij met data en andere adviezen behulpzaam waren: Marjan Ossebaard (IVLOS), dr. Peter Smidt en Jan-Peter Mallekoote voor economische inlichtingen, Frans Smit van het economencollege, Marijke van der Ouderaa en de administratieve staf van Responz, dr. Hans de Valk, dr. Melchior Baan OFM, dr. Joos van Vugt en vele anderen. Tenslotte is godsdienstsociologisch onderzoek naar de katholieke kerk zonder de hartelijke medewerking van het KASKI onmogelijk.

Mijn belangrijkste *scientific community* ligt echter toch thuis. Dr. Katja Zaich, ik mag Katja zeggen, is mijn belangrijkste en meest intensieve wetenschappelijke sparringpartner. Een collega vroeg me eens of mijn vrouw wèl begreep wat voor werk ik deed, maar een feit is dat Katja door onze gesprekken de afgelopen jaren minstens net zoveel van het Nederlands katholicisme heeft geleerd als ik. De tweede vrouw thuis is Sophia, die door nog dichterbij het beeldscherm te zitten dan ik de wording van dit proefschrift vooral fysiek van nabij heeft meegemaakt en mij door haar aandachttrekkerij, waar ik graag op ben ingegaan, heeft behoed voor een muiskarm. Het boek is opgedragen aan mijn oma, die bijna één van de twee eeuwen katholicisme die hier beschreven worden heeft meegemaakt. Vòòrdat het werk naar de

drukker ging werd het nog gecorrigeerd door Leon Derckx, Wilko van Iperen, Heleen Ransijn en Dr. Els Rose.

Tenslotte zie ik sterke parallellen tussen de geschiedenis van de katholieke kerk en de actuele discussies over de plaats van de islam in Nederland. Deze gedachte kwam op bij het schrijven van hoofdstuk 5, waar gesproken wordt over de beginnende aanpassing van de katholieke kerk aan de moderne Nederlandse samenleving in het interbellum. De groei van de katholieke kerk en hun demonstratieve optreden in de Nederlandse samenleving werden toen met een mengeling van wantrouwen en angst bekeken, maar uiteindelijk zijn ze model-Nederlanders geworden. Ook de islam wordt momenteel als een zeer van de Nederlandse cultuur afwijkende religie ervaren en er wordt stevige druk uitgeoefend om de als onprettig ervaren kanten van deze godsdienst te elimineren. Deze studie kan misschien, via de omweg van het katholicisme, een bijdrage leveren aan het begrip over de rol van de islam en haar ontwikkeling in de Nederlandse samenleving. Ten eerste wordt duidelijk dat de radicale of conservatieve vorm van islam, van geen enkele religie, niet zal verdwijnen. Er zal altijd behoefte zijn aan intensieve vormen van religie, of die nu christelijk, islamitisch, joods of iets anders is. Als samenleving zullen we dat moeten accepteren. Ten tweede ben ik er op grond van de theorie en het onderzoek van overtuigd dat de islam in Nederland zich binnen enkele jaren als vanzelf, net als de katholieken, van hun radicale kanten zullen ontdoen. De groei van de islam en de hogere opleiding die jonge islamieten ontvangen zullen deze godsdienst snel acceptabeler maken dan ze nu is. Dit zal zijn weerslag hebben op de islamitische maatschappelijke en religieuze organisaties, die in versterkte mate hun acceptatie zullen willen vergroten. Overigens wijzen nu al verschillende tekenen op deze aanstaande veranderingen. Ten derde wijst het onderzoek erop dat de islam zich alleen in de Nederlandse samenleving kan ontwikkelen als die op haar beurt ook openstaat voor deze religie en haar aanhangers. De verdachtmakingen die de laatste maanden over de islam uitgestrooid zijn, overigens vanuit godsdienstsociologisch gezichtspunt vaak slecht onderbouwd, dragen daarom denk ik geenszins bij aan de spoedige 'integratie' van de islam. Wie oren heeft, die hore: de islam is, om met Thurlings te spreken, net als de katholieke kerk een 'emanciperende minderheid'. Ik hoop dat ze de tijd krijgt om haar plaats in de samenleving te verwerven, en ik hoop dat ze kan blijven profiteren van de grondwettelijke vrijheden die in onze samenleving al aan vele andere etnische en religieuze groepen mogelijkheden gegeven hebben om zich te ontwikkelen.

INLEIDING

GOD WOONT IN DE FOKKE SIMONZSTRAAT

Ik hoorde het van een zeereerwaarde
en hoogbejaarde dominee:
de Here wou met onze aarde
niet één dag langer meer in zee.

Al zouden wij hem overstelpen
met eredienst en dankgebed
het zou geen ene moer meer helpen:
er werd een punt achter gezet.

Maar zie: daar was diezelfde morgen
zo'n rotjoch in de grote stad
een doodziek duiffie aan 't verzorgen
dat-ie op straat gevonden had.

'Kristus, wat mot je dan? Wat wil je?
Ja, kijk me maar eens effe an.
Godallejeisis, beest, wat tril je.
Leg nou toch effe rustig, man'.

Toen heeft de Heer Zijn toorn bedwongen,
want Hij kreeg schik in het geval.
Hij spaarde dus de kleine jongen,
de zieke duif en het heeal.

Wilmink 1988: 429

De geschiedenis van de katholieke kerk in het moderne Nederland is een fascinerend onderwerp. Ik verbaas mij er nog steeds over dat een kerk die vanwege haar eenheid, haar grote aantal sociale en religieuze organisaties, haar trouw aan het Romeinse leergezag, en haar hoge aantal roepingen tot voorbeeld van de wereldkerk werd gesteld, binnen één generatie (ongeveer tussen 1960 en 1970) de verschoppeling van diezelfde kerk werd, haar organisaties verloor, het kerkbezoek zag dalen, verscheurd

werd door binnenkerkelijke twisten en door een gebrek aan roepingen de meest basale pastorale zorg niet meer kon garanderen. De periode van groei wordt over het algemeen aangeduid als de tijd van 'het rijke roomse leven' (Van der Plas [1964]). Voor de periode daarna is er nog niet zo'n eenduidige term geponeerd, maar het beeld van de woestijn (Rootmensen 1988), waar de kerk, zoekend naar haar ware roeping zich eerst van haar overbodige ballast moet ontdoen, tekent de situatie in velerlei opzicht treffend.

Het gaat mij er in dit onderzoek echter niet om de opkomst en het verval van de katholieke kerk in Nederland in de moderne tijd te beschrijven, te memoreren of te evalueren. Ik wil proberen deze ontwikkeling te verklaren. In deze poging ben ik echter niet de eerste. Ik heb in totaal negentien van dergelijke verklaringen gevonden. Vooral historici en sociologen hebben sinds 1945 keer op keer geprobeerd de opkomst en het verval van de katholieke kerk in Nederland te beschrijven en te begrijpen. Daarvoor steunden ze op steeds nieuwe historische inzichten, gebruikten ze nieuw ontwikkelde theorieën of probeerden ze zelf een theorie op te stellen. Dit grote aantal van negentien verklaringen voor één en hetzelfde fenomeen, de opkomst en het verval van de katholieke kerk in Nederland, toont aan dat de wetenschap het er niet over eens is hoe deze ontwikkeling te verklaren. Bovendien is er weinig verband tussen de gebruikte theorieën: slechts een paar auteurs werken met een gedeeld paradigma, andere gebruiken heel verschillende wetenschappelijke paradigma's.

De afgelopen decennia werd in de Verenigde Staten echter de zogenaamde 'rational choice theorie' of 'rationele keuze theorie' toegepast op religie, religieuze organisaties en de geschiedenis van religieuze organisaties. Deze theorie gaat er vanuit dat mensen zich bij een religieuze organisatie aansluiten of er actief in worden als ze er belang bij hebben. De verschillen in betrokkenheid tussen organisaties zijn daardoor volgens deze theorie een gevolg van de verschillen tussen de inspanningen van organisaties om mensen belang te geven bij betrokkenheid. In de Verenigde Staten zijn de hypotheses van deze theorie uitgebreid getoetst – en bekritiseerd. In Europa is deze theorie echter niet of zeer gereserveerd opgepakt. Vooral de deeltheorie die in dit onderzoek centraal staat, over de ontwikkeling van religieuze organisaties, is voor zover mij bekend nog helemaal niet gebruikt om de veranderingen in en de verschillen tussen de betrokkenheid bij religieuze organisaties in Europa te verklaren. Daarom wil ik deze theorie toepassen op de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland. En omdat Amerikaans onderzoek niet altijd een even genuanceerd beeld van Europa geeft, kan de toepassing van deze theorie op een Europees voorbeeld ook Amerikaans onderzoek verder brengen, en daardoor bijdragen aan de toepassing van de rational choice theorie op religie als geheel.

Welke verklaring met behulp van de rational choice theorie voor de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 gegeven kan worden, en wat daarvan de bijdrage is aan het reeds bestaande onderzoek, is de centrale vraag die in dit onderzoek beantwoord zal worden.

Het onderzoek is als volgt opgebouwd. In hoofdstuk 1 worden de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland en de negentien verklaringen die voor deze ontwikkeling circuleren voorgesteld. De 'ontwikkeling' van de katholieke kerk wordt gedefinieerd als de verandering in de betrokkenheid bij de katholieke kerk. Deze ontwikkeling blijkt vier fasen te vertonen: een voorzichtige groei van 1795-1870, een sterke groei van 1870-1960, de eerste tekenen van verval komen echter al op tussen 1920 en 1960, en na 1960 zet het verval definitief door. Deze ontwikkeling probeer ik met de rational choice theorie over de ontwikkeling van religieuze organisaties te interpreteren. Verder worden negentien verklaringen beschreven en geëvalueerd die op dit moment al de ronde doen en eveneens pretenderen een verklaring voor deze ontwikkeling te geven. In hoofdstuk 2 wordt de rational choice theorie en de toepassing ervan op godsdienst en religieuze organisaties voorgesteld. Aan het einde van dit hoofdstuk worden uit deze theorie de verwachtingen voor dit onderzoek gedestilleerd.

De hoofdstukken 3 tot en met 7 vormen het historische deel van dit onderzoek. Het uitgangspunt voor de indeling van deze hoofdstukken vormen de verschillende fasen in de ontwikkeling van de betrokkenheid bij de katholieke kerk in Nederland. Het is daarbij de vraag of analoog aan de ontwikkeling in de betrokkenheid bij de kerk ook een verandering in de belangenstructuren die de kerk aanbiedt gesignaleerd kan worden, die volgens de theorie deze ontwikkeling kan verklaren. In hoofdstuk 3 wordt de fase van de opbouw van de kerk geschetst (1795-1870). In hoofdstuk 4 staat de groei van de kerk centraal (1870-1960). Het beginnend verval van de katholieke kerk staat in hoofdstuk 5 centraal (1920-1960). In hoofdstuk 6 wordt dan de periode van het verval beschreven (1960-heden). Volgens de stellingen van de rational choice theorie had de betrokkenheid bij de kerk na 1970 weer moeten toenemen. Maar omdat dat niet gebeurd is heb ik, in afwijking van de onderscheiden fasen in de ontwikkeling, een extra hoofdstuk 7 ingevoegd waarin deze anomalie besproken wordt.

In hoofdstuk 8 worden conclusies getrokken. Nadat de resultaten van het onderzoek nog eens zijn samengevat, wordt de visie van rational choice op de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland geconfronteerd met de bestaande verklaringen voor deze ontwikkeling. Ook worden, aan de hand van de ervaringen van het onderzoek, bedenkingen bij de theorie geformuleerd en voorstellen gedaan voor verder onderzoek. Tenslotte wordt in een epiloog iets gezegd over de modernisering van religie en de toekomst van de kerken in Nederland.

De doelstelling van de voorliggende studie is in eerste instantie een wetenschappelijke. Het is de bedoeling de bredere toepasbaarheid van de rational choice theorie aan te tonen en om te bekijken of de rational choice theorie iets toevoegt aan het wetenschappelijk debat over de opkomst en het verval van de katholieke kerk in Nederland. Ook wordt bekeken wat de bijdrage is van de toepassing op dit Europese voorbeeld aan de ontwikkeling van de rational choice theorie als geheel. Eventuele maatschappelijke doelen, bijvoorbeeld het verbeteren van het handelen van de

kerk in deze tijd, kunnen wel uit de studie worden afgeleid, maar zullen hier niet expliciet worden besproken. Op andere plaatsen (Schepens 1999: 49-54) is dit wel aan de orde gekomen. De wetenschappelijke bijdragen, voornamelijk voor de godsdienstsociologie, zullen in deze bijdrage centraal staan.

HOOFDSTUK 1

DE KATHOLIEKE KERK IN HET MODERNE NEDERLAND

Zijn wij modern?

Juist omdat wij katholiek zijn, zijn wij modern.

Pieter van der Meer de Walcheren in De nieuwe eeuw

Geciteerd uit Rogier/De Rooy 1953: 646

1.1. ontwikkeling van de katholieke kerk

1.1.1. inleiding

De betrokkenheid bij de katholieke kerk in Nederland komt naar voren in een groot aantal gegevens die, als ze achter elkaar worden gezet, een trend, een ontwikkelingsgang aanduiden. Over welk soort gegevens hebben we het hier? Volgens de definities van de rational choice theorie is 'betrokkenheid' de mate waarin mensen voldoen aan de voorwaarden die voor een ruilrelatie met een god gelden, zoals die door een religieuze organisatie worden gespecificeerd (Stark/Finke 2000: 103). De rational choice theorie onderscheidt twee vormen van betrokkenheid: objectieve en subjectieve betrokkenheid. Objectieve betrokkenheid verwijst naar het gedrag van de leden, subjectieve betrokkenheid naar de instemming van de leden met de geloofsvoorstellingen (Stark/Finke 2000: 103). Aan de hand van deze indeling heb ik naar drie indices gekeken die de 'ontwikkeling' van de katholieke kerk aantonen: 1. het blote lidmaatschap van de katholieke kerk in Nederland; 2. indices die de acceptatie van de door de katholieke kerk gestelde ethische en religieuze waarden en normen aangeven; en 3. indices die de grootte en de frequentie van het door de katholieke kerk gewenste religieuze gedrag aangeven. In deze definities is er sprake van 'groei' van de katholieke kerk in Nederland als de mate waarin mensen aan de door de katholieke kerk gestelde voorwaarden voldoen toeneemt, en van 'verval' als de mate waarin mensen daaraan voldoen afneemt.

Het probleem bij het vaststellen van de ontwikkeling in de betrokkenheid is dat deze gegevens niet voor de gehele periode sinds 1795 beschikbaar zijn. Vooral gedurende de negentiende eeuw en zelfs tot ver in de twintigste eeuw werden veel data niet verzameld of niet centraal of systematisch verzameld. Verder is gedurende

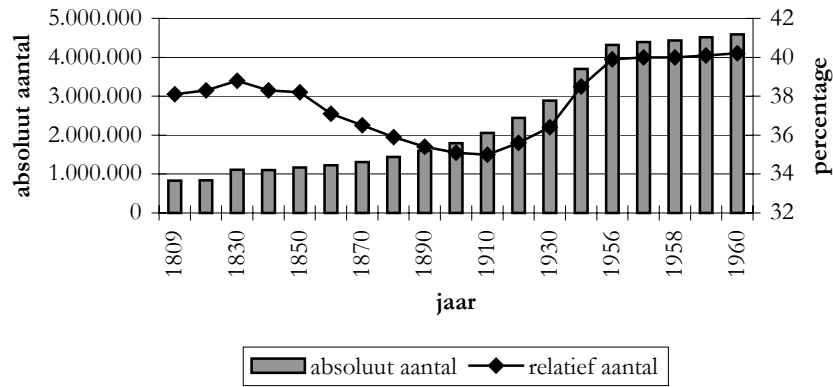
deze periode op verschillende manieren hetzelfde item geteld. Daardoor is het moeilijk vroegere data met latere te verbinden. Met al deze beperkingen voor ogen wil ik in deze paragraaf proberen de trend in de betrokkenheid weer te geven en te analyseren. Voor een eerste ordening van de data sluit ik aan bij het algemene inzicht dat de betrokkenheid bij de kerk groeide tot 1960 en na 1960 afnam. Een presentatie van de data over de gehele periode in één keer geeft te grote tijdreeksen, die moeilijk te presenteren en te interpreteren zijn. Bij een preciezere blik op de data blijkt echter dat deze ontwikkeling niet zo eenduidig is, dat indices die oenschijnlijk groei aanduiden ook als verval kunnen worden gezien, dat er al vòòr 1960 tekenen van verval waren en dat indices van groei en verval gelijktijdig voorkomen. De data waarop de hier en ook de in de andere hoofdstukken gepresenteerde grafieken gebaseerd zijn, zijn weergegeven in de bijlage.

1.1.2. groei tot 1960

De betrokkenheid van de katholieken bij hun kerk nam tot 1960 toe. Ten eerste wijst de explosieve groei van het aantal katholieken, weergegeven in grafiek 1.1, hier op. Sinds de eerste volkstelling van 1809 nam het aantal katholieken continue toe van een dikke 800.000 naar bijna 4,5 miljoen in 1960. Het is echter opvallend dat er na 1870 een versnelling van de groei optrad: nam het aantal katholieken daarvòòr nog met enkele tienduizenden per decennium toe, na 1870 kwamen er elke tien jaar 100.000 of zelfs enkele honderdduizenden katholieken bij. Als we kijken naar het aandeel van de katholieken in de Nederlandse samenleving is zo'n eenduidige trend niet te zien. Het procentuele aantal katholieken nam na een kleine stijging tot 1830 weer sterk af met ruim 2 procentpunten. Dat betekent dus dat de katholieke bevolking in deze periode minder snel groeide dan de gehele bevolking – een relatief verlies en een verzwakking van de positie van de kerk in de samenleving. Na 1910 nam hun aandeel echter weer toe en steeg het tot ongeveer 40% in 1960, waarmee de katholieke kerk het grootste kerkgenootschap in Nederland geworden was.

Grafiek 1.1.: aantal katholieken in Nederland 1809-1960

Bronnen: volkstellingen; De Kok 1964: 292



Over de daadwerkelijke betrokkenheid van de katholieken bij hun kerk in deze periode is weinig bekend. Als indicatie kan het aantal zielzorgeenheden dat de gelovigen ter beschikking staat genomen worden. Immers: als het aantal katholieken groeit en hun betrokkenheid toeneemt, zijn meer van dergelijke eenheden nodig om aan de groeiende vraag te voldoen. Het aantal zielzorgeenheden van de katholieke kerk verdubbelde tussen 1814 en 1960 van 824 naar 1.649. Een gedeelte van deze groei kan, vooral in de beginperiode, verklaard worden door de omzetting van onofficiële pastorale structuren en instanties (schuilkerken, staties) in officiële, zodat er mogelijk sprake is van een lagere netto groei. De groei van het aantal zielzorgeenheden ging schoksgewijs. In eerste instantie daalde de groei, om vanaf het derde kwart van de negentiende eeuw weer toe te nemen. Na de oorlog is er zelfs aanvankelijk nog een verdrievoudiging van de groei. Tussen 1955 en 1960 stabiliseerde de groei zich weer.

Tabel 1.1.: aantal zielzorgeenheden van de katholieke kerk in Nederland 1814-1960

Jaar	Aantal zielzorgeenheden	Groei per jaar
1814	824	-
1864	941	2,34
1887	979	1,65
1912	1.105	5,04
1947	1.414	8,83
1955	1.624	26,25
1960	1.649	5,00

Bronnen: *Goddijn et al.* 1999: 502; *The Catholic Church in the Netherlands (1959)*: 10-11; *Van Dam* 1913: 134.

Hoe de instemming van de katholieken met de katholieke leer was en hoe men verder bij de kerk betrokken was, is niet of niet systematisch bekend. Pas vanaf de tweede helft van de jaren vijftig worden dergelijke kwantitatieve gegevens verzameld. Onderzoeksgegevens uit 1960 laten zien dat de katholieken zich in dat jaar in grote mate verbonden aan en verbonden voelden met de kerk: katholieken gingen regelmatig naar de kerk, spraken gebeden, lazen kerkelijke en confessionele bladen, waren kerkelijk getrouwd en voedden hun kinderen katholiek op. Alleen het lezen van de Bijbel bleef achter in de hoge percentages, wat te verklaren is door het geringe belang dat in het algemeen daaraan door de kerk gegeven werd.

Tabel 1.2.: betrokkenheid van katholieken bij kerkelijke en religieuze praktijk (1960)

Indicatie	%
Geregelde kerkgang	87
Geregelde bijbellezing	6
Tafelgebed	91
Gebed op andere momenten	79
Bijhouden kerkelijk blad	64
Eigen dagblad	78
Omroepblad	60
Bezoek geestelijke	77
Alle kinderen gedoopt	98
Confessionele school	92
Kerkelijk getrouwd	95

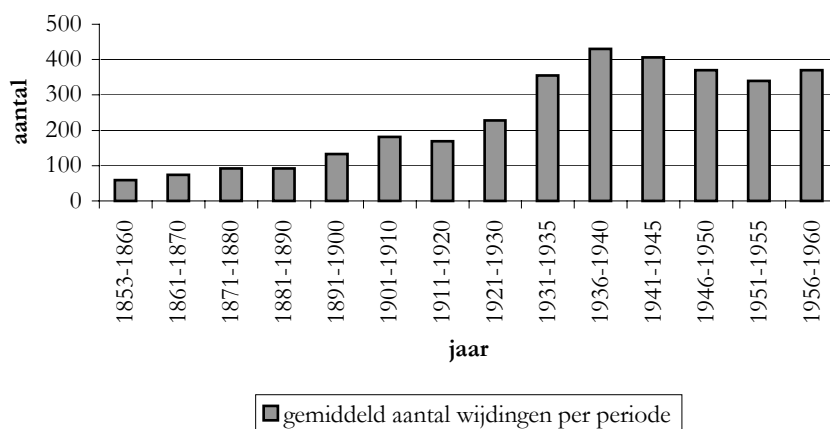
Bron: *Peters/Schreuder (1987)*: 146.

Andere gegevens uit deze periode kunnen alleen indirect wijzen op de betrokkenheid van de katholieken bij hun kerk. Aangenomen dat alleen door intensief

contact met de kerk jonge mannen tot een priesterroeping komen, laat de stijging van het aantal (reguliere en seculiere) priesterwijdingen zien dat de betrokkenheid van de katholieken bij hun kerk groeide. De ontwikkeling van het aantal wijdingen vertoont een wisselend beeld, dat misschien ook verklaard kan worden door veranderingen in de opleidingseisen en dergelijke. Maar de algemene trend is van een voorzichtige groei tot ongeveer 1890, daarna een stijging tot ongeveer 1940, waarna het aantal wijdingen langzaam terugloopt.

**Grafiek 1.2.: aantal priesterwijdingen (regulier en seculier)
1853-1960**

Bronnen: Dellepoort 1955: 47; Thurlings 1971: 167, 170;
Ontwerprapport... [1969]: 60



Voor de religieuzen zijn dergelijke cumulatieve gegevens niet beschikbaar. Maar diverse onderzoeken laten zien dat de professies bij broeder-onderwijscongregaties (Van Vugt 1994: 100-102, 222), bij de Franciscanessen van Oirschot (Monteiro 2000: 413), bij de Minderbroeders (Baan 1965: 115, 121) en bij de Zusters 'Onder de Bogen' (Eijt 1995: 121, 123, 125-126) een soortgelijk beeld vertonen: groei tot ongeveer 1930/1940, daarna afname.

1.1.3. tekenen van verval na 1920

Het algemene beeld dat de groei tot 1960 doorging moet echter worden genuanceerd. Al in het interbellum begon de katholieke kerk in de problemen te raken. De groeiende onkerkelijkheid ging bijvoorbeeld ook aan de katholieke kerk niet voorbij. Berekeningen van het CBS (Faber/Ten Have 1970: 32-34) laten zien dat de katholieken tussen 1930 en 1947 117.000 mensen aan onkerkelijkheid verloren. Dit is 4,0 % van het aantal leden van 1930. Op deze getallen bracht het CBS welis-

waar een correctie aan die het aantal verlaagde tot 76.000 (2,2%), maar daarmee werd de katholieke kerk wel weer een grotere verliezer dan de Nederlandse Hervormde Kerk. Verder hebben we hierboven gezien dat vanaf het midden van de jaren vijftig van de twintigste eeuw de groei van het katholicisme begon te stagneren (grafiek 1.1.): het aantal katholieken nam sinds de volkstelling van 1947 in absolute en relatieve zin nog nauwelijks toe. Ook zagen we dat er na 1955 een plotselinge stagnatie in de groei van het aantal zielzorgeenheden was (tabel 1.1.), die met deze teruggang te maken kan hebben.

De betrokkenheid van de katholieken bij de kerk begon in deze periode eveneens af te nemen. Bijvoorbeeld het aantal katholieken dat niet voldeed aan hun paasplicht, de zogenaamde non-paschantie. Longitudinale gegevens daarover staan ons niet ter beschikking, maar in de ogen van de tijdgenoten was de non-paschantie toegenomen en schrikbarend hoog. Rond 1930 bedroeg het aantal non-paschanten in het aartsbisdom Utrecht 6%, in het bisdom Haarlem 22%, in het bisdom Den Bosch 1,2% en in het bisdom Breda 1,8%. Non-paschantie kwam vooral voor in de grote steden, oplopend tot 38% in Amsterdam (Peters/Schreuder 1987: 123-124). Na de oorlog werd wederom duidelijk dat het misbezoek afnam. Tabel 1.3. laat dit vanaf eind jaren veertig, begin jaren vijftig tot het meetpunt 1967 voor een aantal grotere Nederlandse steden zien.

Tabel 1.3.: ontwikkeling misbezoek in enkele steden

	Vroegere telling	% misbezoek	Misbezoek januari 1967
Amsterdam	1948	53	38
Rotterdam	1951	48	33
Utrecht	1950	67	49
Arnhem	1956	52	45
Schiedam	1956	48	45
Delft	1958	65	59
Vlaardingen	1962	52	46
Amersfoort	1963	57	53
Hengelo	1961	79	76
Deventer	1961	69	71
Alkmaar	1964	70	74
Zaandam	1962	54	52
Beverwijk	1962	64	64
Tilburg	1958	72	60
Maastricht	1956	57	50

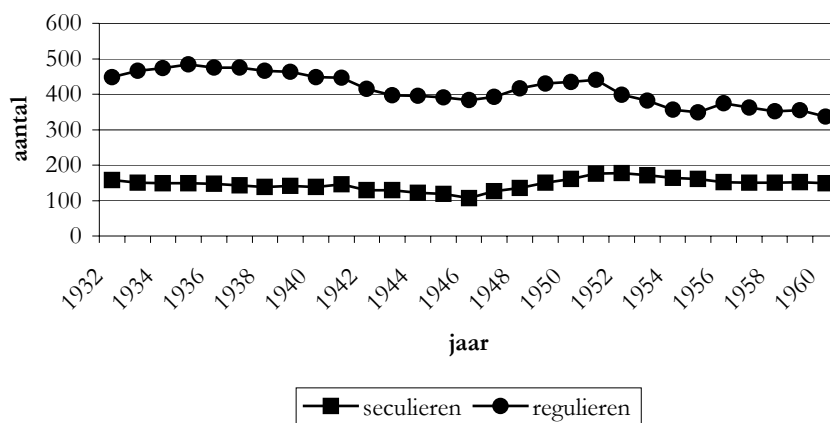
Bron: Kusters 1968: 159.

Tenslotte werd iets van de daling van de betrokkenheid bij de katholieke kerk zichtbaar in de stagnatie en achteruitgang van de roepingen. Grafiek 1.2. vertoonde

tot de jaren dertig van de twintigste eeuw een sterke stijging van het aantal priesterwijdingen. Na de explosieve stijging in dat decennium nam het aantal wijdingen echter weer af om, afgezien van een kleine oprisping in het midden van de jaren vijftig, niet meer toe te nemen. Ook het aantal aanmeldingen voor de seminaries stagneerde, zoals grafiek 1.3. laat zien. Het aantal nieuwe studenten daalde vanaf 1932 continue, leefde in de eerste tien jaar na de oorlog iets op, en daalde sindsdien weer.

Grafiek 1.3.: intrede in groot-seminarie en noviciaat 1932-1960

Bron: Baan 1965: 108



Ook andere bronnen (*Ontwerp-rapport* [1969]: 60), die een iets andere telling hante- ren, wijzen op een gestage daling van het aantal eerstejaars in de grootseminaries tussen 1930 en 1960. Tegelijkertijd nam het aantal uitvallers op de grootseminaries en in de noviciaten toe. Baan (1965: 118) heeft dit voor de grootseminaries in drie bisdommen en van vijf geselecteerde ordes voor de periode 1910-1939 berekend. Tot 1920 schommelde het aantal uitvallers vòòr de priesterwijding tussen de 5 en de 20%, daarna schommelde het aantal tussen de 30 en de 40%.

Ook het aantal roepingen voor het religieuze leven begon in het interbellum al te stagneren. De gegevens van verschillende individuele ordes duiden dat al aan (cf. 1.1.2.), maar deze gegevens zijn te gefragmenteerd en te individueel om van een trend te kunnen spreken. Een wat meer completer beeld van deze neergang geeft een steekproef onder actieve en contemplatieve zustercongregaties, waarvan de gegevens in tabel 1.4. samengevat zijn.

Tabel 1.4.: intrede zustercongregaties 1934-1947

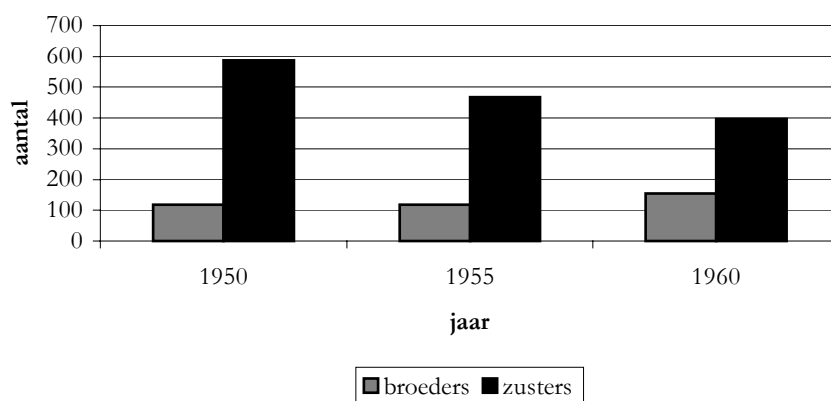
Periode	Totaal Aantal	Gemiddelde Per jaar
1934-1940	4593	656,14
1941-1947	3317	473,86

Bron: Schooneman 1950: 82.

Voor een latere periode zijn wel gecumuleerde gegevens beschikbaar. Deze laten een gemengd beeld zien: het aantal nieuw ingetreden zusters neemt duidelijk verder af, terwijl het aantal nieuwe broeders een lichte stijging vertoont.

Grafiek 1.4.: intrede in congregaties 1950-1960

Bronnen: Ontwerprapport... [1969]: 61; Thurlings 1971: 167

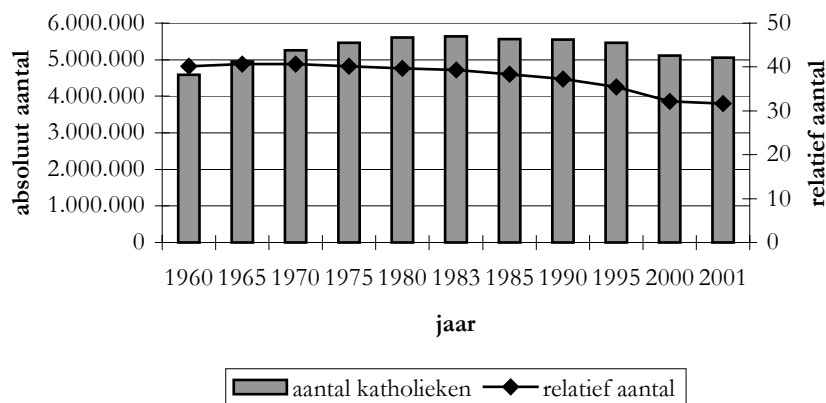


1.1.4. verval na 1960

Na 1960 nam de betrokkenheid van de katholieken bij de kerk sterk af. Een algemene indicatie van deze trend wordt door het aantal katholieken in de Nederlandse samenleving gegeven. Zowel het absolute aantal katholieken als hun relatieve aantal zijn sinds 1960 teruggelopen. Het absolute aantal katholieken nam tot 1983 nog wel toe. In dat jaar werd een nieuwe grondwet ingevoerd, die de consequentie had dat de ledenadministratie voortaan door de kerkgenootschappen zelf moest plaatsvinden. Daarna nam het absolute aantal katholieken af. Een en ander is weergegeven in grafiek 1.5.

Grafiek 1.5.: aantal katholieken in Nederland 1960-2001

Bronnen: Volkstellingen; De Kok 1964: 292; KASKI



Als andere onderzoeksmethoden gehanteerd worden blijkt dat het aantal katholieken wel eens lager zou kunnen zijn dan deze officiële cijfers aangeven. Verschillende enquêtes geven namelijk een lager percentage katholieken aan dan de officiële tellingen. De verschillen tussen de officiële telling en enkele opiniepeilingen zijn weergegeven in tabel 1.5.

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

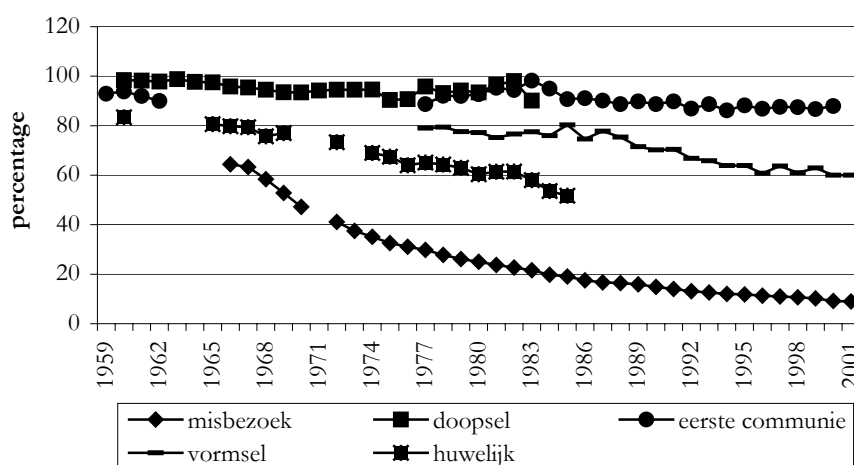
Bronnen: Volkstellingen; De Kok 1964: 292; KASKI; Jonkers/Te Winkel {1980}: 21; Dekker et al. 1997: 12..

Een goede indicator voor de betrokkenheid van katholieken bij hun kerk is de deelname aan sacramentele rites. Door deel te nemen aan een sacramentele rite komt

een katholiek voor kortere of langere tijd in meer of minder intensief contact met de kerk, haar leer, haar voorgangers en haar plaatselijke geloofsgemeenschap. Sinds zij jaarlijks geteld wordt, is de deelname aan de sacramenten gedaald (grafiek 1.6.). Het percentage katholieken dat deelneemt aan de zondagse viering, dat jaarlijks tijdens een telweekeend geteld wordt, nam af van 64,4% in 1960 tot 9,0% in 2001. Het aantal doopsels is berekend als percentage van het aantal kinderen dat bij de burgerlijke stand als katholiek werd aangegeven. Omdat sinds de grondwetswijziging van 1983 niet meer bekend is hoeveel kinderen uit een katholiek ouderpaar geboren worden, houdt deze lijn in dat jaar op. Het percentage katholiek geboren en katholiek gedoopte kinderen was altijd hoog, maar haalde nooit de 100% en daalde met een kleine oprisping van 98,4% naar 90,1% in 1983. Het aantal eerste communies, hier gerekend als percentage van het betreffende doopcohort, daalde ook niet veel maar wel constant van 92,9% in 1959 naar 87,9% in 2000. Het aantal vormsels als percentage van het betreffende doopcohort daalde van 79,0 naar 60,0%. Tenslotte daalde het aantal kerkelijke huwelijken als percentage van het aantal burgerlijk huwende katholieken van 83,4% naar 51,7% in 1985.

Grafiek 1.6.: participatie aan sacramenten 1959-2001

Bronnen: KASKI; CBS; Thurlings 1971: 170; *Vijf jaar kerkontwikkeling* [1973]: 158



Analoog aan deze verminderde participatie nam het aantal zielzorgeenheden sinds 1968 af van 1852 naar 1584 in 2002 (Godlijn et al. 1999: 502; KASKI).

Verder is de identificatie van de katholieken met hun geloof, hun kerk en hun voorgangers afgenomen, zoals blijkt uit tabel 1.6. Centrale geloofspunten van de katholieke kerk worden door een minderheid van de katholieken onderschreven (cf. Schepens 1992). Alleen het geloof in de hemel en het idee dat bidden zin heeft kan

nog op een meerderheid rekenen. Verder zegt een zeer kleine minderheid van de katholieken een geestelijke op te zoeken bij problemen, blijkt er geen behoefte te zijn het christendom te verbreiden en willen katholieken zich niet langer uitsluitend met geloofsgenoten organiseren.

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

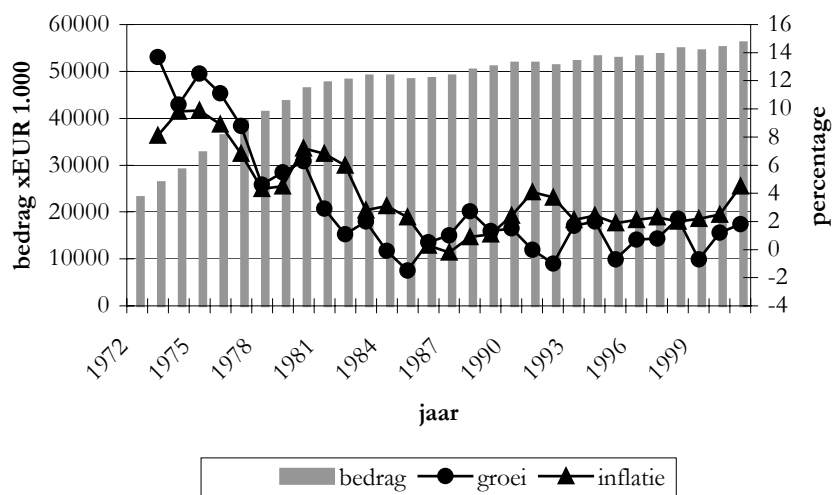
Bronnen: *Peters/Schreuder* 1987: 147, 156; *Dekker et al.* 1997: 47, 48, 50, 52, 55, 60, 68, 73; *Jonkers/Te Winkel* (1980): 130-131.

De betrokkenheid van de katholieken blijkt ook uit de hoogte van de financiële bijdragen aan de kerk. Dit is het beste weer te geven met behulp van gegevens van de Actie Kerkbalans. Sinds 1972 neemt de katholieke kerk in Nederland deel aan deze jaarlijkse oecumenische actie, waarbij de leden van de deelnemende kerken worden opgeroepen een financiële bijdrage te geven aan hun locale geloofsgemeenschap. Sindsdien is de bijdrage van de katholieken aan de kerk sterk gegroeid (grafiek 1.7.). Dit kan, zeker voor de eerste jaren, verklaard worden door de toegenomen bekendheid van de Actie Kerkbalans. De afnemende groei, en voor een enkel jaar zelfs een absolute daling van de bijdrage, wijzen erop dat de actie zo'n beetje aan het einde van zijn mogelijkheden is. Informatiever is de vergelijking van de groei met

de inflatie, eveneens weergegeven in grafiek 1.7. Tussen 1980 en 1986 en sinds 1990 bleef de groei van de bijdragen achter bij de inflatie, wat voor de katholieke kerk een netto een verlies aan inkomsten betekende.

Grafiek 1.7.: bijdragen kerkbalans 1972-2001

Bron: Actie Kerkbalans



De deelname aan de Actie Kerkbalans lijkt op het eerste gezicht de laatste tien jaar tamelijk gelijkmatig te zijn. Maar de landelijke participatie wordt geflatteerd door de groei van de deelname in het bisdom Groningen. Als we dit bisdom uitsluiten, omdat daar slechts een klein deel van de Nederlandse katholieken woont, dan wordt de daling van de deelname duidelijker zichtbaar. Bovendien was de deelname in de jaren waarover mij gegevens ter beschikking staan altijd al gering: slechts een minderheid van de aangeschreven adressen nam deel aan de Actie. Een en ander is weer gegeven in 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 van betrokkenheid is de omvang van het vrijwilligerswerk dat de katholieken voor hun kerk doen. In de drie peiljaren waarin dit gemeten werd nam het aantal vrijwilligers en het gemiddelde aantal vrijwilligers per parochie in eerste instantie toe, om daarna weer af te nemen. Ook het aantal vrijwilligers als percentage van alle katholieken steeg tussen 1977 en 1987, om daarna weer licht te dalen. Overigens was over alle jaren slechts een kleine minderheid van de katholieken als vrijwilliger actief in de parochie. Vervolgonderzoek moet aantonen of de neergaande trend aanhoudt of dat de kerk in staat is gebleken weer meer vrijwilligers te werven.

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.

1.1.5. conclusie

De betrokkenheid bij de katholieke kerk groeide in het begin langzaam. Tussen 1795 en ongeveer 1870 nam het aantal katholieken slechts langzaam toe en de groei in het aantal zielzorgeenheden nam aanvankelijk weer af. Het aantal nieuw gewijde priesters steeg tot ongeveer 1890 slechts langzaam. Tussen 1870 en 1960 groeide de betrokkenheid bij de kerk explosief. Het aantal katholieken groeide veel sterker dan daarvoor, evenals het aantal beschikbare zielzorgeenheden. Sinds 1910 nam ook het

relatieve aantal katholieken weer toe. Het beschikbare pastoraal personeel nam in aantal sterk toe en aan het eind van de periode kon een grote betrokkenheid bij de kerk worden gemeten. Toch zijn er aanwijzingen dat de betrokkenheid bij de kerk in het interbellum begon af te nemen. De kerk leed aan ledenverlies en na de Tweede Wereldoorlog stabiliseerde de groei in het ledenaantal. Ook kon na 1945 een daling van het kerkbezoek worden vastgesteld. De daling van het aantal nieuwe wijdingen en intredes zette al voor 1940 in, evenals de aanmeldingen bij de seminaries. Na 1960 zette deze daling in de betrokkenheid sterker door. Het aantal leden nam in absolute en relatieve zin af. Ook de betrokkenheid bij de kerk, zoals dat tot uiting komt in de deelname aan de sacramenten en de instemming met centrale geloofspunten, daalde. De financiële bijdragen stegen wel in absolute zin, maar de groei stabiliseerde zich, nam in een aantal jaren af en bleef regelmatig achter bij de inflatie. Na een kleine groei daalde ook het aantal vrijwilligers in de parochie weer. De ontwikkeling in de betrokkenheid bij de kerk kan dus gekenmerkt worden door een langzame groei tussen 1795 en 1870, een snelle groei tussen 1870 en 1960, beginnend verval tussen 1920 en 1960 en doorzettend verval na 1960.

1.2. visies op het moderne catholicisme

1.2.1. *inleiding*

De ontwikkeling van het catholicisme in Nederland heeft aanleiding gegeven tot vele historische beschrijvingen, en pogingen om patronen in die ontwikkeling te ontdekken en verklaringen voor die patronen te geven. De ontwikkeling van het catholicisme in Nederland blijkt een lastig onderwerp te zijn: het gaat om een uiterst breed maatschappelijk verschijnsel met zeer diverse aspecten. De verklaringen en de ontdekte patronen verschillen daardoor soms op significante punten, wat het onbegrip over de ontwikkeling alleen maar groter maakt. In de tweede subparagraaf wil ik een aantal van die visies op de ontwikkeling van het catholicisme, waar ik door de keuze van het thema mee in debat treed, voorstellen. Ik concentreer mij op studies van na 1945 en bekijk welke verklaring zij geven voor de ontwikkeling van het catholicisme en hoe zij die geven. In 1.2.3. evalueer ik deze verklaringen onder het gezichtspunt van wetenschappelijke vooruitgang. Zo wil ik er zicht op krijgen of er behoefte is aan nog een verklaring, vanuit het gezichtspunt van de rational choice theorie, en wat de toegevoegde waarde van deze theorie zou moeten zijn.

1.2.2. *verklaringen sinds 1945*

Versluis (1948) is de eerste waarvan ik een perspectief op de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland heb kunnen vinden. Zijn werk, dat bedoeld is als een instructieboek voor aanstaande leraren op katholieke scholen, wil laten zien hoe de katholieken van een 'niet-volk', zoals hij zelf zegt, zijn geworden tot een erkend en volwaardig deel van de Nederlandse samenleving. Daarvoor deelt hij de geschiedenis van het catholicisme in drie perioden in: een periode van godsdienstige emanci-

patie (1795-1853), een periode van politieke en culturele emancipatie (1853-1903) en een periode van sociale emancipatie (1903-). Hij beschouwt dit als drie, chronologisch scherp te onderscheiden, thematische aspecten van de ontwikkeling van de katholieken. Hij wijst drie factoren aan die de emancipatie van de katholieken tot stand hebben gebracht. Ten eerste de politieke liberalisering, die het mogelijk heeft gemaakt dat de kerkelijke hiërarchie hersteld werd. Dit krijgt vooral in het eerste deel de aandacht. Ten tweede wijst hij op de achterstelling van de katholieken op godsdienstig, politiek/cultureel en sociaal gebied. Ten derde wijst hij op de kracht van de katholieken zelf, die hiertegen in protest kwamen. Daarbij heeft hij vooral aandacht voor het werk en het optreden van enkele katholieke voormannen. Zijn methode is een historische, waarbij de beschrijving van de geschiedenis voorop staat.

In tegenstelling tot de verheerlijkende beschrijving van Versluis was het de bedoeling van Rogier en De Rooy (1953; cf. Rogier 1956) om een 'genetisch' beeld te geven van de ontwikkeling van de katholieken in Nederland, wat in de verantwoording van Rogier (1956) gespecificeerd wordt als een historisch betrouwbare beschrijving. Hun indeling van de geschiedenis heeft (misschien daarom) een meer chronologisch dan thematisch karakter en beschrijft de geschiedenis van de katholieken sinds 1850 in vaste periodes van 25 jaar. Slechts één periode heeft, opvallend genoeg, een thematische titel: de kwarteeuw der ontluiking (1900-1925). Voor Luykx (2000: 49, 65, 226) is dit een reden om 'ontluiking' als theoretisch kader van het hele werk te zien: dat de ontwikkeling van de katholieken tot stand werd gebracht door het langzaam groeiende inzicht dat ze iets hebben bij te dragen aan het geheel van de samenleving. Hoewel ik dit door Luykx gereconstrueerde kader, wegens afwezigheid van een theoretische verantwoording door de auteurs, niet zo stellig kan onderschrijven, biedt het wel een goed aanknopingspunt om dit omvangrijke werk te begrijpen. Rogier en de Rooy besteden relatief veel aandacht aan de maatschappelijke ontwikkelingen, ze laten zien dat de katholieken hierdoor beïnvloed werden en beschrijven hoe de katholieken bij de ontwikkelingen aansloten. Dit waarden zij ook in normatieve zin positief.

In 1966 verscheen een artikel van Ponsioen, waarin hij probeerde met behulp van verschillende sociologische deeltheorieën, hij was niet overtuigd van de mogelijkheid om één theorie te gebruiken, de opkomst van non-conformistisch gedrag (t.o.v. de leiding van de kerk) onder de na-oorlogse katholieken te verklaren. Hij gebruikt vier deeltheorieën: de theorie van het nationalistisch revivalisme, de stratificatietheorie, de theorie van sociale stromingen en een cultuursociologische verklaring. Deze worden op een lichte manier logisch met elkaar verbonden tot een intern-kerkelijke verklaring voor de opkomst van non-conformistisch gedrag bij katholieken. Ponsioen wijst er ten eerste op dat de ultramontaanse norm, die conformiteit bevorderde, door de ontwikkeling van een 'nationaal katholicisme' na de oorlog verzwakt en gerelativeerd werd. Verder wijst hij erop dat de zuilorganisaties eerst gebruikt werden voor de controle van de leden, maar dat die leden in de zuil-

organisaties gesocialiseerd werden tot kritische katholieken. Deze twee ontwikkelingen hebben, onder invloed van de maatschappelijke veranderingen, de opkomst van een libertijnse houding binnen de kerk bevorderd. Daardoor, en wederom door de ontwikkeling van wetenschap en techniek, werd een 'experimentele' houding binnen de kerk bevorderd.

Het artikel van Schreuder (1969), over de ontwikkeling van de katholieke kerk van volkskerk naar denominatie, heeft in het denken over de ontwikkeling van de kerk relatief veel invloed gehad. Hij beschrijft twee stereotype verschijningsvormen van religieuze organisaties om daarmee de veranderingen in katholiek Nederland te kunnen duiden. Aan de ene kant staat de volkskerk, een organisatie die sterke universaliteits- en absoluutheids-pretenties heeft, die het gehele sociale leven van de leden wil omvatten, die sterke maatschappelijke verbindingen heeft, waarbinnen een overaccentuering van het ambt is en die door de parochiestructuur overal aanwezig is. Deze vorm van kerk-zijn is volgens Schreuder tegenstrijdig met de moderne samenleving en daarom moet een verandering optreden. Deze nieuwe vorm wordt vrijwilligerskerk genoemd, een organisatie die de universaliteitspretentie heeft opgegeven, die op religie gespecialiseerd is en dus weinig sociale banden heeft, waarin een nieuw evenwicht tussen clerus en leken is en de kerk een service-instituut wordt waarbinnen de parochie geen belangrijke rol meer speelt. In andere artikelen (bijvoorbeeld 1969: 69-75) schetst hij de contouren van zo'n moderne, service-gerichte kerkorganisatie. Behalve het veronderstelde conflict met de moderniteit geeft hij niet verder aan waarom en hoe religieuze organisaties tot deze vorm komen, en wanneer het niet lukt.

Een van de eersten die de zuil tot onderwerp nam is Thurlings (1971). Hij omschrijft een zuil als een netwerk van autonome groepsverbanden op levensbeschouwelijke grondslag. Belangrijk in deze omschrijving is dat een zuil niet zonder ideologie kan bestaan. Vervolgens bekijkt hij de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland onder het opzicht van verzuiling en ontzuiling. Daarvoor gebruikt hij een theorie van cultureel pluralisme. Dit is een model van een maatschappij waarin twee of meer groepen die hun eigen identiteit wensen te behouden, met elkaar worden geconfronteerd. De katholieken waren volgens Thurlings zowel een emanciperende minderheid als ook een pluraliserende minderheid, die haar eigen plek in de samenleving opeiste. De ontwikkeling van het katholicisme ziet hij aan de hand van dit model in de volgende fasen: 1572-1795 de periode van de schuilkerken, 1795-1860 de periode van de emanciperende kerk, 1860-1954 de periode van de verzuilende kerk en vanaf 1954 de periode van de ontzuilende kerk. De verzuiling wordt in de conclusie verklaard als resultante van het interactieproces tussen twee bevolkingsgroepen, waarvan er één de emanciperende is; de ontzuiling als gevolg van het succes van de emanciperende strategie, waardoor op een gelijkwaardige manier contacten met de samenleving gemaakt konden worden. Als gevolg daarvan viel het ideologisch fundament onder de zuil weg en moest het tot ontzuiling komen.

Coleman (1978) neemt niet de zuil maar de ontwikkeling van de kerk als uitgangspunt, die hij analyseert met de resource mobilization theory. Hij ziet de kerk

als een collectiviteit die onder druk van de modernisering op zoek moest gaan naar oplossingen voor de ontstane problemen. Centraal aan zijn betoog is dat de katholieke kerk in Nederland bijzonder goed in staat was met de haar ter beschikking staande middelen om te gaan. Want bij het begin van het moderniseringsproces, dat hij na de Tweede Wereldoorlog plaatst, vormden de katholieken een groot gedeelte van de bevolking, met een uitgebreid maatschappelijk netwerk, vele financiële en andere middelen en een groot groepsbewustzijn. Na 1960 werden de maatschappelijke organisaties verzelfstandigd en concentreerde men zich volledig op de kerkorganisatie. Tegelijkertijd ontstonden er nieuwe, nationale organisaties, waardoor de bisschoppen aan het hoofd kwamen van een hervormingsbeweging. Geleidelijk aan begon men te experimenteren met veranderingen en modernisering. In de periode tijdens en na het Tweede Vaticaans Concilie toonde de Nederlandse kerk dat ze zich zeer snel kon veranderen. De polarisatie die dat opleverde wordt door Coleman positief gewaardeerd als een teken van interne differentiatie. Ook de manier waarop met de conflicten rondom Mgr. Simonis en Mgr. Gijsen werd omgegaan waardeert hij als een teken van de flexibiliteit van het Nederlandse model. Op basis van deze analyse van de organisatorische veranderingen tussen 1958 en 1974 concludeert hij dat de katholieke kerk in Nederland zich aanzienlijk heeft gemoderniseerd en dat het daardoor grote kansen heeft in de moderniteit verder te bestaan. Helaas gaat de analyse van Coleman niet verder dan 1974. Juist in de periode daarna gingen veel van de verworvenheden weer teloor.

Laeyendecker (1980) probeert de veranderingen in het katholicisme met de veldtheorie van Yinger te verklaren. Sociale systemen kennen in deze theorie een wederzijdse beïnvloeding van structuur, cultuur en sociaal karakter. Sociale verandering heeft dan plaats gevonden, als al deze componenten zich in de loop van een proces van wederzijdse aanpassing veranderd hebben. Omdat de katholieke kerk in Nederland een relatieve autonomie heeft binnen de wereldkerk, wijst Laeyendecker naast de externe factoren, zoals de liberalisering van de samenleving en de Romeinse centralisering, op de specifieke omstandigheden van het Nederlands katholicisme. Vooral de minderheidspositie acht hij voor het Nederlands katholicisme relevant. Door deze factoren, die hij in hun samenhang ziet, werd het Nederlands katholicisme van een onderdrukte minderheid tot een triomfalistisch machtsblok en de katholieken de grootste bevolkingsgroep. Echter: de grenzen van deze groep werden poreus, de emancipatie werd voltooid, en de veranderingen in het centrum van de kerk (tijdens het Tweede Vaticaans Concilie) en de algemene sociaal-culturele ontwikkelingen maakten een verandering van de verhouding tussen de structuur, cultuur en het sociaal karakter van het Nederlands katholicisme noodzakelijk. In de jaren na het Concilie ziet Laeyendecker die veranderingen optreden (cf. McCaffery 1990).

In 1981 verscheen een studie van Bakvis, die de ontwikkeling van de katholieke politieke partijvorming in Nederland wil verklaren. Maar doordat hij de ontwikkeling van de katholieke politieke partij als deel van de ontwikkeling van de katholie-

ke subcultuur in Nederland ziet, geeft hij ook daarvoor een verklaring. Deze subcultuur onderscheidde zich volgens Bakvis van de omgeving door haar specifieke ideologie, het katholieke geloof, en werd door de katholieke organisatiestructuur opgebouwd en in stand gehouden. Hij wijst bij dat laatste in het bijzonder op de autoriteit van de bisschoppen, de klerikale controle en de stichting van sociale organisaties, die de behoeften van de leden op sociaal gebied vervulden. Door deze organisaties raakten de katholieken gescheiden van de samenleving en werd hun betrokkenheid bij de katholieke subcultuur afgedwongen. Omgekeerd wijst hij op de door de kerk zelf ingezette de-institutionalisering als oorzaak voor het verval na 1960. Het was volgens Bakvis door de besluiten van de kerkleiding, onder invloed van theologische en maatschappelijke veranderingen, dat de grenzen van de subcultuur werden opgegeven en conformiteit niet langer werd afgedwongen. Ook de sociale organisaties zagen hun functie niet meer als een dienst aan de kerk. Het gevolg was dat de katholieken zich niet meer betrokken voelden en afhaakten.

Bots (1981) begint zijn analyse met een korte beschrijving van de verzuiling, die volgens hem de sociale kaders aanreikte waarbinnen mensen hun geloof konden beleven en waardoor geloofsafval verhinderd kon worden. Maar dezelfde zuilorganisaties hebben volgens Bots vanaf de jaren zestig, toen door de welvaartsgroei en de opkomst van de verzorgingsstaat meer mogelijkheden ontstonden om vrijer het persoonlijke leven vorm te geven, de ontzuiling bevorderd. Vooral katholieken profiteerden van deze ontwikkelingen en vooral de katholieke academici, die hun vernieuwingsstempel op katholiek Nederland gedrukt hebben. Deze vernieuwers maakten volgens Bots een eigen wereld, waarin een burgerlijk-verlicht welvaarts-geloof de norm werd. De kerk werd door deze élite aangepast aan de waardenhiërarchie van de hogere middenklasse. Daardoor vond een desintegratie plaats, waarbij de privé-biecht ophield te bestaan, priesters en religieuzen uittraden, het aantal wijdingen daalde, het misbezoek afnam, het aantal gemengde huwelijken toenam, de religieuzen gingen experimenteren met 'affectieve relaties' en er gewerkt werd aan de opbouw van een lekenkerk. Deze desintegratie kan dan binnen zijn schema gezien worden als een verklaring voor de neergang.

Stuurman (1984: 99, 319-320, 333-336) gebruikt in zijn onderzoek naar de opkomst van de verzuiling in Nederland als enige een historisch-materialistische verklaring. De opkomst van de verzuiling ziet hij als een gecombineerd gevolg van de voor Nederland typische sociaal-economische patronen en de godsdienstige verschillen die de Republiek had achtergelaten. Daardoor werden de kerken de voertuigen voor het uitvechten van de conflicten die door de economische modernisering van de samenleving werden opgeroepen. Hij onderscheidt drie conflicten: de tegenstelling liberaal-conservatief, arbeid-kapitaal en sekseverschillen. De verzuiling volgens religieuze patronen was volgens hem een middel om die maatschappelijke tegenstellingen te neutraliseren en om specifieke klassenbelangen door te drukken. Met andere woorden: de verzuiling was het voertuig waarmee de burgerlijk-kapitalistische staat in Nederland vorm kreeg. Voor de verzuiling onder katholieken komt Stuurman niet met een eigen verklaring. Hij denkt dat de achterstelling en de

discriminatie van de katholieken geholpen heeft om de eenheid te bevorderen en de verzuilingsstrategie door te zetten, maar dat niet dit, maar de sociaal-economische en politieke verhoudingen bepalend zijn geweest voor de verzuiling onder katholieken. Stuurman suggereert tenslotte wel dat zijn analyse voor verzuiling ook een raamwerk kan bieden voor de analyse van ontzuiling, maar waarschuwt ervoor het loutere spiegelbeeld van zijn analyse te gebruiken als verklaring voor de ontzuiling.

Het perspectief van de sociale beweging werd voor het eerst door Duffhues et al. (1985: 21-36, 265-280) gebruikt om de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland te analyseren. Door hun precieze beschrijving van het netwerk van landelijke katholieke organisaties wordt de historische ontwikkeling van deze beweging verduidelijkt. Na 1945 nam het aantal katholieke organisaties toe omdat de katholieken zich wilden integreren in de Nederlandse samenleving met behoud van de eigen (organisatorische) identiteit. Maar omdat deze toename ook plaatsvond op gebieden waar de levensbeschouwelijke identiteit steeds moeilijker uit te leggen en te verdedigen was, zorgde dit volgens de auteurs voor een ideologische crisis in de zuil. In het decennium na 1960 kwam deze crisis tot een uitbarsting: veel organisaties legden hun levensbeschouwelijke identiteit af en raakten los van de zuil. Na 1970 ging deze ontzuiling verder en werden er enkele nieuwe levensbeschouwelijke organisaties opgericht, sommige van orthodoxe signatuur, om de ontstane gaten te dichten. Deze ontwikkeling laat volgens de auteurs zien dat het katholicisme een sociale beweging was die aan haar eigen succes ten onder is gegaan: na de oorlog waren de maatschappelijke doelen bereikt, het bewegingskarakter was door een overvloed aan organisatie stilgelegd en de katholieken waren door de zuilorganisaties zelf tot gemiddelde Nederlanders getransformeerd.

In 1986 verscheen een studie van Righart (1986: 26-38, 189-253, 265-268), waarin hij op zoek gaat naar de oorzaken voor het ontstaan van de katholieke verzuiling in vier Europese landen. Na een korte bespreking van verschillende verzuilingshypotheses komt hij tot de conclusie dat de beschermingshypothese, waarin de verzuiling wordt gezien als een middel om de leden van een groep te beschermen tegen de buitenwereld, het meest plausibel is om als model te kunnen fungeren. Daarom kijkt hij vooral naar de ontwikkelingsgraad van de modernisering van de samenleving, zijn relatie met de verzuiling en de intern-kerkelijke reactie van de clerus en van anderen op deze modernisering. Voor Nederland valt op dat de verzuiling in vergelijking met de andere landen relatief laat op gang kwam. Dit komt volgens Righart doordat de katholieken lange tijd met de liberalen verbonden waren en ze van die coalitie belangrijke maatschappelijke en politieke vrijheden verwachtten. Pas nadat die winst was binnengehaald werd de band met de liberalen verbroken en kwamen de katholieken tot aanzienlijke politieke en sociale macht, maar tot verzuiling kwam het nog niet. Als reden wijst hij op de late industrialisering en op de conservatieve houding van de clerus en bisschoppen, die sterker was dan in andere landen. Het patroon van religieus georiënteerde organisaties dat toen ontstond was echter niet toegesneden op de veranderingen van de grondwetsherzie-

ning van 1917 en de daaropvolgende opkomst van de democratische en moderne massamenleving, en het moest aangepast worden. De kerk reageerde door de sociale organisaties te veranderen in exclusieve organisaties die een verregaande autarkie van de katholieken in de samenleving beoogden, en zo kon de kerk in de moderne samenleving overleven.

Een nieuwe impuls kreeg het onderzoek naar de ontwikkeling van het Nederlands katholicisme door de studie van Hellemans (1990). Hij ziet het katholicisme als een sociale beweging binnen de moderniteit die, in confrontatie met andere bewegingen, een strijd voert om de moderniteit, zoals de titel van zijn boek al aangeeft. De opkomst van de katholieke zuil verklaart hij uit de sociale structuren die na 1800 sommige Europese maatschappijen kenmerkten. Indien in een samenleving de katholieken niet een te kleine minderheid, noch een te grote meerderheid vormden, geen toegang hadden tot een restauratief ancien regime en indien er geen keuze werd gemaakt voor een kerkgecentreerd netwerk, dan moest de katholieke kerk zich in dat geval op geheel eigen kracht in de moderne samenleving zien te redden en waren de voorwaarden voor zuilvorming aanwezig. In een intern moderniseringsproces werden de massa's in dat geval gemobiliseerd, geciviliseerd, gecentraliseerd en georganiseerd, en als maatschappelijke machtsbasis voor de kerk gebruikt. Na 1945 kreeg de moderniteit echter zelf greep op de zuil. De reactie in Nederland volgde volgens Hellemans een desintegratieproject: in Nederland werd de zuil aanvankelijk niet aangepast aan deze veranderde situatie, maar juist heropgebouwd en versterkt. Het ideologisch vacuüm dat zo ontstond leidde tot een openlijke identiteitscrisis, in het spoor waarvan het organisatienetwerk in elkaar klapte. In latere publicaties werkt hij dit inzicht uit tot de voorspelling dat het katholicisme in Nederland zich zal gaan ontwikkelen tot een 'keuzekerk' (Hellemans [1999]; Hellemans 2003).

Het paradigma van sociale beweging stelt Roes (1994) in staat de visie van herstel en herleving, waarin hijzelf zo grondig geschoold is, in zijn inaugurale rede ter discussie te stellen. Bieden deze termen wel een adequate omschrijving voor de ontwikkelingen, zo vraagt hij zich af, en hoe staat het met herstel en herleving na 1960? Hij probeert vervolgens opkomst en verval van het katholicisme in Nederland te zien als de lotgevallen van een sociale beweging binnen de moderniteit, die onder invloed staat van verschillende krachten. Hij onderscheidt in deze geschiedenis een ideaaltypisch proces van drie fasen: ultramontanisme (1840-1880), klerikalisme (1870-1910) en verkuddelijking (1900-1940). Hij laat met deze indeling zien dat door de binnenkerkelijke modernisering (centralisering, uniformering, schaalvergroting en specialisering) de katholieken mee deden en mee gingen doen aan de algemene maatschappelijke modernisering. Dit proces is volgens Roes niet herleving te noemen, maar een doelbewuste transformatie. Een transformatie echter, die volgens hem haar eigen graf gegraven heeft. Want de katholieke beweging voedde enerzijds op tot mondige burgers, maar dit principe werd binnen de kerk niet in de praktijk gebracht. In deze contradictie ligt volgens Roes de verklaring voor de neergang of, zoals zijn ondertitel zegt, overleving van het Nederlands katholicisme.

Eveneens in 1994 verscheen een studie van Van Vugt over de geschiedenis van vijf broedercongregaties in Nederland. Deze geschiedenis plaatst hij in het kader van de ontwikkeling van het gehele katholicisme in Nederland, dat ook hij als een sociale beweging ziet. Net zoals andere sociale bewegingen probeerde het katholicisme volgens Van Vugt antwoorden te geven op de maatschappelijke veranderingen die in Europa sinds de Franse Revolutie waren doorgevoerd. Het antwoord van de kerk op deze veranderingen was over het algemeen afwijzend. De katholieke kerk propageerde een alternatieve maatschappijvisie, organisch en statisch van karakter, waarin de kerk grote invloed had. Ze keerde zich tegen de nationale liberale staat en tegen de idealen van de Verlichting, ze propageerde de leiding van de Paus, de heerschappij van de kerk over de wereld, de uniciteit van de katholieke kerk en een traditionele vroomheid met heiligen, relikwieën, bedevaarten en aflaten. Deze strategie had blijkbaar succes, want met de onderwijswetten van 1917 en 1920 kregen de katholieken de erkenning waarvoor ze hadden gevochten, zonder dat ze hun identiteit daarvoor hadden moeten opgeven. In de jaren daarna kwam het katholicisme tot grote bloei, maar het succes borg het zaad van verval in zich. Om de beweging gaande te houden moest een steeds grotere plaats aan leken gegeven worden, waarmee problemen van gezag en discipline opkwamen. Omdat er geen reden meer was zich een miskende minderheid te voelen dreigde de betrokkenheid te dalen en trad een zekere zelfgenoegzaamheid in. Nu het gemeenschappelijke doel weg was kwamen de (politieke, sociale) verschillen tussen de katholieken naar boven. De neergang behandelt Van Vugt dan zeer kort: in de jaren vijftig begonnen de strijdbaarheid en de zelfverzekerdheid te verdwijnen en verzoende de kerk zich met de moderne, pluralistische en materialistische samenleving. Bij veel organisaties raakte de band met de kerk verloren (Van Vugt 1994: 20-23, 180-183, 251).

In 1997 verscheen er een historisch en vergelijkend onderzoek van Damberg, waarin hij de ontwikkeling van de katholieke kerk in het bisdom Münster vergelijkt met de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland. Ook probeert hij te verklaren waarom deze ontwikkeling zo anders is gegaan dan in Nederland. Hij interesseert zich vooral voor de sociale organisaties en waarom die in Nederland vergelijkenderwijs zo langzaam opkwamen, zo sterk groeiden en zo snel teloorgingen. Hij wijst erop dat de maatschappelijke omstandigheden voor de opkomst van dergelijke organisaties lange tijd ongunstig waren: Nederland was in de negentiende eeuw sociaal-economisch weinig ontwikkeld, bleef steken in conservatisme en provincialisme en de katholieken concentreerden zich op de schoolkwestie. Vanaf 1890 veranderden deze voorwaarden en konden de sociale organisaties door samenwerking met de protestanten en in conflict met hen sterk opkomen en tot een zuil uitgebouwd worden. De integralistische pastorale koers van de bisschoppen bevorderde een sterke sociale en klerikale controle op de conformiteit van de katholieken. Na de oorlog werden de organisaties hersteld, maar door de professionalisering binnen de zuil zelf waren de katholieken al aardig in beweging gekomen. Bovendien kwamen er nieuwe bisschoppen, die een meer pastorale koers gingen varen. De

kerkelijke structuren en het uitgebreide organisatienetwerk werden in twijfel getrokken. Na 1960 werden deze ontwikkelingen door de concilies in Rome en Noordwijkerhout versneld en raakte het organisatienetwerk ontbonden.

Er zijn mij geen studies bekend waarin de katholieke kerk expliciet subject is van onderzoek met de secularisatietheorie. Alleen in het kader van grotere sociaal-culturele studies komen de veranderingen in de katholieke kerk, naast die in andere kerken, in beeld. De onderzoekers van de secularisatietheorie constateren dat er in Nederland op drie niveaus een langdurig secularisatieproces aan de gang is: de identificatie met traditionele geloofsvoorstellingen neemt af, de betrokkenheid bij het kerkelijke leven neemt af en de plek van godsdienst en levensbeschouwelijke organisaties in de samenleving wordt beperkter. De oorzaken daarvoor liggen volgens deze auteurs in maatschappelijke veranderingen die met de moderne samenleving samenhangen: structurele differentiatie, rationalisme, democratisering en subjectivisme doen de relevantie en de noodzakelijkheid van religie verminderen, waardoor minder mensen zich ermee verbinden. De moderne samenleving is in dit model een grote bedreiging voor de christelijke godsdienst (Becker/Vink 1994; Dekker et al. 1997, 11-41, 117-118; Becker/De Wit 2000).

Ook de rational choice theorie heeft een visie op de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland. Deze theorie verklaart haar ontwikkeling uit de socio-religieuze conflicten die zij in de Nederlandse samenleving veronderstellen – want ze noemen die niet bij de naam. Indien een religieuze organisatie de spil wordt waaromheen dit soort conflicten worden uitgevochten, kan die organisatie in de visie van rational choice een hoge betrokkenheid genereren. Dat was in Nederland het geval tijdens de verzuiling. Deze stelling werd in eerste instantie geformuleerd door Stark en Iannaccone (1996) als een reactie op Lechner (1989, 1996), die beweerde dat Nederland een voorbeeld was van secularisatie, en werd later herformuleerd in *Acts of faith* (Stark/Finke 2000: 241-243). Naast Nederland worden Polen en Ierland genoemd als voorbeelden van landen waar hetzelfde proces zich voordeed. De veranderingen die op het Tweede Vaticaans Concilie in de katholieke kerk werden doorgevoerd betekenden echter volgens Stark en Finke het einde van deze socio-religieuze conflicten. Als gevolg daarvan zakten de zuilen en dus de kerken in. Samengevat: “Depillarization removed the competitive imperative from the Dutch religious economy, with the result that the two largest bodies became lax” (Stark/Finke 2000:).

De meest recent verspreide visie op de ontwikkeling van het katholicisme wil aansluiten bij de publicatie van Rogier en De Rooy uit 1953. Onder de titel *Tot vrijheid geroepen* wordt door Goddijn et al. (1999) een beschrijving gegeven van de geschiedenis van het katholicisme na 1945. Deze ontwikkeling wordt in dit boek gezien als een voortgezette emancipatie, maar nu binnen de kerk zelf, ten opzichte van de kerk zelf. De emancipatie is voltooid en de nieuwe taak van het katholicisme is het deze nationale rol te behouden, het contact met de samenleving niet te verliezen en zo de positieve invloed van het katholicisme te verbreiden. Modern is daarvoor voor de auteurs alles wat de vrijheid ten opzichte van de kerk zoekt, vooruit-

gang is alles wat zich aanpast aan de ontwikkelingen in de samenleving. De krachten in de kerk die de vernieuwingen hebben gestopt worden daarom ook aangewezen als de oorzaak voor de leegloop van de kerk.

De verschillende visies op de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland zijn samengevat in tabel 1.9.

Tabel 1.9.: verklaringen voor ontwikkeling katholieke kerk in Nederland

	Auteur(s)	Periode	Beschrijvend of verklarend	Hulptheorie	Relaties
1	Versluis	1795-[1948]	Beschrijvend	Geen	5,7,16
2	Rogier/De Rooy	1853-1953	Beschrijvend	Geen	19
3	Ponsioen	1945-1966	Verklarend	Sociologie	11,12,13,14
4	Schreuder	Moderne tijd	Beschrijvend	Troeltsch	6,7,11
5	Thurlings	1572-[1971]	Verklarend	Geen	1,7,8,11,13
6	Coleman	1958-1974	Verklarend	Resource mobilization	4,7
7	Laeyendecker	1550-1980	Beschrijvend	Veldtheorie	1,4,5,6,13
8	Bakvis	Moderne tijd	Verklarend	Geen	5,16
9	Bots	1919-1981	Verklarend	Geen	14
10	Stuurman	1848-1920	Verklarend	Historisch materialisme	13,18
11	Duffhues et al.	1945-1980	Verklarend	Sociale beweging	3,4,5,13,14,15
12	Righart	1885-1926	Beschrijvend	Geen	3,16,17
13	Hellemans	1800-1970	Verklarend	Sociale beweging	5,7,10,11,14,15,17
14	Roes	1840-1940	Verklarend	Sociale beweging	3,9,11,13
15	Van Vugt	[1795]-1870	Beschrijvend	Geen	11,13
16	Damberg	1795-1980	Beschrijvend	Geen	1,8,12,18,19
17	Secularisatie -Becker/Vink -Dekker et al. -Becker/de Wit	1960-	Verklarend	Moderniserings-theorie	12,13
18	Rational choice -Stark/Iannaccone -Stark/Finke	Moderne tijd	Verklarend	Markttheorie	10,16
19	Goddijn et al.	1945-1999	Beschrijvend	Geen	2,16

1.2.3. evaluatie

De negentien verklaringen die voor de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland de ronde doen lijken niet in één duidelijke richting te gaan. Na vijfenvijftig jaar lijkt er eerder sprake te zijn van diversiteit in scholen en thema's dan van progressie in inzicht in de factoren die de opkomst en de neergang van het katholicisme in Nederland hebben veroorzaakt. Om met Hak (1994: 11, 16-17) te spreken: er is wel voortgang in het denken over de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland, maar geen vooruitgang. Hij spreekt van vooruitgang indien opeenvolgende theorieën meer oplossen dan hun voorgangers. Dat is volgens hem het geval als

- er nieuwe problemen geformuleerd worden;
- er nieuwe en diepere verklaringen voor problemen gegeven worden;
- er nieuwe, informatievere en diepere theorieën opgesteld worden. Dit is volgens Hak het geval indien in zo'n theorie wordt aangegeven wanneer een algemene hypothese wel en niet opgaat en/of wanneer een theorie op een hoger abstractieniveau opgesteld wordt, waar de onvolledigheid van de theorie of verklaring geringer is;
- er betere en meer geavanceerde methoden worden ontwikkeld waarmee meer valide en betrouwbare data worden verkregen zodat de hypothesen beter kunnen worden getoetst;
- er sprake is van een toename van de in het licht van theorieën verzamelde empirische kennis, bijvoorbeeld door de beantwoording van trend- en vergelijkings-vragen.

Aan de hand van tabel 1.9. en de omschrijvingen van Hak kan in een aantal punten worden vastgesteld dat er slechts sprake is van een geringe vooruitgang in het denken over de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland. Ten eerste worden er nauwelijks nieuwe problemen gesteld. Het gaat in alle beschrijvingen op de opkomst en/of de neergang van het katholicisme. Ook dit onderzoek zal dit trouwens als uitgangspunt nemen. Wel zijn er een aantal varianten op dit schema te ontdekken. Schreuder bijvoorbeeld beschrijft eerder een organisatorische verandering en koppelt dit niet aan opgang of neergang; daar had hij ook de data niet voor. Ook Ponsioen vraagt zich eerder af waardoor het mogelijk was dat er pluriformiteit ontstaat, zonder dat dit verbonden wordt met opgang of neergang. Laeyendecker beschrijft eerder de externe druk op de katholieke kerk en de veranderingen die ze daardoor moet ondergaan om weer in een evenwicht met de omgeving te komen, dan dat hij veel aandacht besteedt aan data over de opkomst en de neergang van de katholieke kerk. Versluis, Rogier/De Rooy en Goddijn et al. beschrijven de opkomst van de katholieken tot een maatschappelijk geaccepteerde groep en waarderen de groei en het verval van het katholicisme eerder kwalitatief dan kwantitatief.

Maar het is niet altijd duidelijk wat het onderwerp is van het onderzoek. Het gaat allemaal wel over de katholieke kerk of het katholicisme die zich in een moderne samenleving bevindt, maar wat nu precies het onderwerp van onderzoek is wordt niet altijd geëxpliciteerd. Het gevolg is dat de ontwikkeling van het katholicisme vaak gelijk wordt gesteld met de opkomst en ondergang van de zuil en de organisa-

ties van de zuil. Dit is bijvoorbeeld sterk het geval bij Hellemans, Thurlings en Duffhues, die de zuil expliciet als onderzoeksobject nemen. Ook bij anderen is de op- en neergang van zuilorganisaties een veelgebruikte indicator om de ontwikkeling van de kerk aan te tonen of te suggereren. Niet altijd wordt de zuilontwikkeling echter ondersteund met harde data over lidmaatschap en betrokkenheid, en vaak worden de data die gebruikt worden exclusief ontleend aan vakbond en partij, soms aangevuld met omroep. Alsof de zuil niet veel breder was dan deze drie organisaties! Over de ontwikkeling van de kerk zelf worden ondertussen weinig uitspraken gedaan: strikt kerkelijke indices, zoals het aantal religieuzen, het kerkbezoek en de deelname aan sacramenten worden niet of nauwelijks in de ontwikkeling van het katholicisme betrokken, zeker niet wat betreft de periode voor de oorlog toen het KASKI nog niet bestond. Overigens wordt ook in het onderzoek van bijvoorbeeld Versluis en van Rogier/De Rooy, die een grote voorkeur hebben voor de institutionele kerkgeschiedenis, de getalsmatige ontwikkeling van de kerk nauwelijks meegenomen in hun analyse. In het secularisatieonderzoek krijgen deze indices meer kans, maar ook daar is het opvallend dat slechts een beperkt aantal (voortdurend) aan bod komt, zoals kerkbezoek, geloofsvoorstellingen en lidmaatschap –die bovendien vragen naar een traditionele vorm van kerkbetrokkenheid- terwijl andere indices nauwelijks aan bod komen.

De onduidelijkheid over het onderwerp komt ook naar voren in de totaal verschillende chronologische afbakening en onderverdelingen. Sommigen zien daar zelfs van af. Blijkbaar is er geen duidelijkheid over de ‘sterke jaren’ in het katholicisme, alhoewel er wel grote overeenstemming lijkt te zijn over de jaartallen 1800 als begin van het moderne katholicisme en 1960 als het begin van het verval ervan. Deze verlegenheid hangt denk ik mede samen met het gebrek aan data over de periode voor 1960, waardoor een nauwkeurige indeling moeilijk te geven is. Ook is het opvallend dat de studies zich bezig houden met of de opkomst van het katholicisme, of de neergang ervan. De studies van Rogier/De Rooy, Stuurman en Righart, die de verzuiling als uitgangspunt nemen, hebben bijna alleen oog voor de opbouw van het katholicisme in Nederland. Daartegenover staan een aantal studies die expliciet de periode van de neergang van het katholicisme voor ogen hebben: Bots, Coleman, Goddijn et al. en de secularisatietheorie houden zich uitsluitend bezig met de periode na 1945. Bij degenen die wel pretenderen de hele periode te beschrijven komt de na-oorlogse periode er relatief bekaaid vanaf, zoals bij Van Vugt en Roes. Op deze manier wordt het zo voorgesteld alsof er voor 1960 geen sprake zou (kunnen) zijn van neergang, en na 1960 niet van opbouw van het katholicisme. Tenslotte valt op dat de beginnende neergang van de katholieke kerk in de periode na 1920 geen aandacht krijgt en de periode van groei ongenueanceerd wordt doorgetrokken naar 1960.

Verder is het opvallend dat er nauwelijks nieuwe verklaringen voor de ontwikkeling van de katholieke kerk gegeven worden. Ten eerste is ongeveer de helft eerder beschrijvend dan verklarend van aard omdat de opgestelde theorie wordt ge-

bruikt als rode draad om de geschiedenis te kunnen vertellen. Ten tweede haken veel auteurs aan bij eerder gegeven verklaringen, maar dan ‘hap-snap’ wat de indruk geeft van het volgen van de wetenschappelijke mode. Er is geen poging gedaan om te komen tot een overkoepelende theorie, die verschillende inzichten met elkaar kan verbinden en daardoor meer plausibiliteit kan opeisen. Wel zijn er een aantal clusteringen. Roes en Van Vugt gebruiken bijvoorbeeld het schema van Hellemans over het katholicisme als sociale beweging. Het perspectief van Coleman kan hierbij aansluiten, alhoewel dat niet expliciet wordt genoemd. Verder stemmen Thurlings, Van Vugt en Roes overeen in hun analyse dat het succes van het katholicisme zelf ten grondslag lag aan de neergang ervan. Dit sluit impliciet weer aan bij het ontwikkelingsmodel dat Schreuder beschrijft en dat ook Duffhues et al. deels gebruiken. Opvallend is ook dat de secularisatiethese alleen staat; Righart en Hellemans zijn de enigen die ook, zij het secundair, de invloed van de maatschappelijke modernisering op groei en verval thematiseren. Ook het model van Laeyendecker is niet verder opgepakt, hoewel deze verklaring op onderdelen wel relaties heeft met verschillende andere perspectieven. Ten derde is het opvallend dat er weinig en weinig expliciete hulptheorieën gebruikt worden, en telkens weer andere. Het gebrek eraan lijkt erop te duiden dat de katholieke kerk beschouwd wordt als een uniek fenomeen, dat met eigen theorieën beschreven en geanalyseerd moet worden; dat er verschillende theorieën gebruikt worden duidt erop dat men het nog niet eens is over welke theorie daarvoor het beste te gebruiken is. Ook hier tekent zich rondom het perspectief van sociale beweging een zekere clustering af. Het gebruik van hulptheorieën is belangrijk omdat alleen dan de theorie op een abstracter niveau gebracht kan worden en de ontwikkelingen in de katholieke kerk vergeleken kunnen worden met ontwikkelingen in andere kerken en in bijvoorbeeld politieke bewegingen.

De methode van onderzoek is in de loop van vijftig jaar nauwelijks veranderd. Dit hangt waarschijnlijk samen met de gebrekkige theoretische canonvorming. De overheersende methode is een historisch-beschrijvende methode die in het gunstigste geval teruggrijpt op bronnenonderzoek of datasets. Veelal wordt echter bestaand historisch onderzoek gebruikt om de these te ondersteunen. Hier wreekt zich dan ook weer de identificatie van de katholieke kerk met de zuilorganisaties en de institutionele wijze van geschiedschrijving, die verhinderen dat er nieuwe data worden gezocht of dat op een creatieve manier data met elkaar verbonden worden. Een uitzondering vormt wellicht het onderzoek van Duffhues et al., dat met een gedetailleerde netwerkanalyse de ontwikkeling van tenminste een deel van de katholieke beweging geanalyseerd heeft.

Tenslotte is er sprake van vooruitgang als er meer kennis beschikbaar komt door trend- en vergelijkings-onderzoek. Met het trendonderzoek zit het wel snor, niet verwonderlijk bij een onderwerp dat ‘ontwikkeling’ wil verklaren, maar opvallend is dat het onderzoek voornamelijk op Nederland en vaak alleen nog op de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland gericht is. Positieve uitzonderingen zijn het onderzoek van Hellemans, die de ontwikkeling van de katholieke en de

socialistische zuil in verschillende Europese landen beschrijft, het onderzoek van Righart dat de ontwikkeling van de katholieke zuil in vier landen beschrijft en Damberg, die een vergelijking maakt met het bisdom Münster. Ook binnen de secularisatietheorie worden vergelijkingen met andere Europese landen gemaakt en de verklaring van de rational choice theorie is uitdrukkelijk bedoeld om soortgelijke ontwikkelingen in verschillende landen te verklaren. De overige verklaringen richten zich uitsluitend op de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland. Thurlings suggereert wel dat zijn verklaring voor andere kerken of zelfs seculiere minderheidsgroepen gebruikt kan worden, maar voor zover mij bekend heeft hij hier niet aan gewerkt. Zelfs vergelijkingen met andere kerken in Nederland, zoals de hervormde, gereformeerde of joodse kerkgenootschappen, worden niet gemaakt.

1.3. conclusie

De ontwikkeling in de betrokkenheid bij de katholieke kerk kent vier opeenvolgende fases: geringe groei tussen 1795 en 1870, sterke groei tussen 1870 en 1960, beginnend verval na 1920 en sneller verval na 1960. Momenteel circuleren er negentien verklaringen voor deze ontwikkeling. Een duidelijke ontwikkeling is in deze verklaringen echter niet te ontdekken. Sommigen zijn eerder beschrijvend dan verklarend van aard, slechts enkelen delen een gezamenlijk theoretisch perspectief en er is weinig overeenstemming over de chronologische indeling en de afbakening van het subject. Bovendien is er weinig aandacht voor de beginnende neergang van de kerk na 1920. Een nieuwe theorie een bijdrage leveren aan een groter begrip van de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland, mits ze een flink aantal van deze tekorten oplost. De rational choice theory on religion pretendeert dat ze dat doet.

HOOFDSTUK 2

VRAAGT, EN U ZAL GEGEVEN WORDEN

RATIONELE KEUZE, RELIGIEUZE BELONINGEN EN RELIGIEUZE ORGANISATIES

Prijs de Heer, 7,50.
Prijs de Heer, 9 gulden;
12,50; 13,60.
Ja, wij prijzen Hem steeds meer.

Finkers 1999: 150-151

2.1. inleiding

De rational choice theorie is een algemene sociologische theorie die uitgaat van de aanname dat mensen rationeel handelen. Dit betekent dat verondersteld wordt dat mensen streven naar beloningen en kosten proberen te vermijden. Door een aantal, voornamelijk Amerikaanse onderzoekers wordt het markt-economisch ruilmodel dat uit deze aannames ontwikkeld wordt ook toegepast op religie en religieuze organisaties. Deze 'rational choice theory on religion' staat bekend om een aantal specifieke stellingen en opvattingen. De bekendste zijn wel de toepassing van markt-economische concepten op religie en religieuze organisaties, de verwerping van de secularisatiethese en de stelling dat conservatieve religieuze organisaties meer betrokkenheid kunnen genereren dan liberale religieuze organisaties. Opvallend is dat de theorie nauwelijks ingang heeft gevonden buiten de Verenigde Staten, terwijl de onderzoeksresultaten juist veelbelovend zijn. Kan deze theorie misschien bijdragen aan een verklaring voor de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland?

De rational choice theory is een relatief recent ontwikkelde theorie met vroegmoderne wortels in het utilitarisme. Het utilitarisme is een sociaal-ethische, politieke en sociaal-wetenschappelijke theorie, waarin consequent wordt doorgedacht op het principe van nutsmaximalisatie. De belangrijkste denker uit deze beginfase, Bentham (1748-1832) ging er van uit dat alle mensen in hun leven streven naar geluk, wat betekent dat ze proberen vreugde en plezier te bereiken en pijn en leed te ver-

mijden. Mensen zullen daarom volgens hem onder alle omstandigheden ten opzichte van dit streven 'nuttig' gedrag vertonen (Göhler/Klein 1993: 454-455; Sassen 1952: 133-134). Ook zijn leerling John Stuart Mill (1806-1873) beschouwde het utilitarisme in eerste instantie als een sociaal-ethische theorie. Nuttigheid, als streven naar het bevorderen van geluk en vermijden van verdriet, was voor hem de basis van de moraal (Mill 1962). Een soortgelijk mensbeeld is te vinden bij Bentham's tijdgenoot Adam Smith (1723-1790), die in *The wealth of nations* uiteenzette dat als iedereen maar zijn eigen geluk na zou streven uiteindelijk alle leden van de samenleving daar door de werking van een *invisible hand* voordeel van zouden hebben (Göhler/Klein 1993: 527-528).

Vanaf de zestiger jaren van de twintigste eeuw werd het thema van de individuele nutsmaximalisatie opnieuw opgepakt. In verschillende wetenschappelijke disciplines werd onderzocht of het zoeken naar individuele nutsmaximalisatie richting geeft aan het gedrag van individuen en wat de invloed van de sociale omgeving op deze keuzes is. Het principe van rationele keuze bleek toepasbaar te zijn bij onderzoek naar deelname in sociale bewegingen, bij onderzoek naar stemgedrag, in de criminologie, de sociale ethiek en in vele andere sociaal-wetenschappelijke disciplines en onderwerpen (Hechter/Kanazawa 1997). In de sociologie is de toepassing van de rational choice theorie begonnen met de studie van groepen en geleidelijk aan toegepast op grotere sociale eenheden. In *Social behavior* verklaart Homans (1968) sociaal gedrag vanuit een proces waarin beloningen en kosten uitgewisseld worden. Olsen (1971) liet zien dat individuen alleen meewerken aan de productie van publieke goederen -wat in principe niet rationeel is omdat het individu als lid van de groep het publieke goed sowieso kan consumeren- als de individuele kosten/batenverhouding ze daartoe aanzet. McCarthy en Zald pasten de rational choice theorie toe op sociale bewegingen (1977). Met hun resource mobilization approach laten ze zien dat sociale bewegingen voortdurend bezig zijn met behulp van *selective incentives* (selectieve prikkels) hulpbronnen te mobiliseren die nodig zijn om de doelen van de beweging te bereiken. Coleman tenslotte biedt een omvattende sociaal-wetenschappelijke theorie van sociaal gedrag op basis van rational choice principes (Coleman 1990).

De sociaal-wetenschappelijke analyse van religie in termen van kosten en baten begint eveneens in de vroeg-moderne tijd. In *The wealth of nations* wijdt Smith ook enige woorden aan de religieuze economie, wier principes volgens hem niet zo verschillend zijn van die van de goedereneconomie (Smith 1971: 270-296; Anderson 1988). In de zeventiger jaren van de twintigste eeuw was Kelly (1972) de eerste die met economische concepten de opkomst en ondergang van religieuze bewegingen probeerde te verklaren. Hij wees erop dat de meer conservatieve geloofsgemeenschappen een opmerkelijke groei doormaken in de moderne samenleving, terwijl de kerkgenootschappen die meer liberaal zijn dramatisch terugvallen. Hij verklaarde dit met de strenge eisen die de conservatieve kerken stellen, waardoor ze een hogere betrokkenheid genereren en zo door middel van groepsprocessen volgens hem de zingevingsfunctie van religie beter konden vervullen dan de meer liberale kerken.

Deze lijn werd opgepakt door Rodney Stark en zijn incidentele medewerkers Bainbridge, Finke en Iannaccone. Ontevreden met de bestaande godsdienstsociologie (Stark/Bainbridge 1996: 11-24; Stark 1997; Stark/Finke 2001: 1-79) begonnen zij in de jaren tachtig aan het ontwikkelen van een nieuwe godsdienstsociologische theorie op basis van de rational choice theorie. De eerste empirische studies met deze theorie verschenen in 1985 in het volumineuze *The future of religion* (Stark/Bainbridge 1985). In 1987 verscheen vervolgens het uitsluitend theoretische *A theory of religion* (Stark/Bainbridge 1996), waarmee het gehele fenomeen godsdienst wordt geacht verklaard te zijn vanuit de principes van rational choice. Vervolgens wendden zij zich de historische studies toe met het in 1992 verschenen *The churching of America* (Stark/Finke 1992), waarin de veranderingen op de Amerikaanse religieuze markt, de opkomst van sekten en de hoge kerkbetrokkenheid in Amerika verklaard worden. Sindsdien zijn vele empirische en theoretische studies vanuit rational choice perspectief verschenen. Bovendien verschijnen er steeds meer historische (Stark 1996a) en godsdienstwetenschappelijke studies (Stark 2001). In 2000 verscheen *Acts of faith* (Stark/Finke 2000), dat hoofdzakelijk een samenvatting van reeds gepubliceerd empirisch onderzoek is maar toch ook een behoorlijk theoretisch gedeelte bevat met nieuwe inzichten.

Ik baseer mij in dit hoofdstuk voornamelijk op de twee belangrijkste theoretische boeken die er op het gebied van rational choice en religie verschenen zijn: *A theory of religion* (Stark/Bainbridge 1996) en *Acts of faith* (Stark/Finke 2000). De twee boeken sluiten niet naadloos op elkaar aan: er is een belangrijke breuk in de terminologie en *Acts of faith* gaat meer over de religieuze markt terwijl *A theory of religion* de theorie meer op micro- en meso-niveau uitwerkt. Op basis van de hypothesen in deze twee boeken heb ik een synthese gemaakt van de rational choice theorie on religion en van haar deeltheorie over de ontwikkeling van religieuze organisaties. In paragraaf 2 worden de algemene uitgangspunten van de rational choice theorie voorgesteld en wordt de toepassing van deze theorie op religie, religieuze organisaties en religieuze markten behandeld. In paragraaf 3 wordt de deeltheorie over de ontwikkeling van religieuze organisaties voorgesteld. Deze zgn. 'sect-to-church'-theorie steunt op de aannames en hypothesen die in paragraaf 2 worden uitgelegd. In paragraaf 4 worden enkele empirische onderzoeken op basis van de rational choice theorie voorgesteld. Ook wordt daar de kritiek op de rational choice theorie en de toepassing ervan op religie behandeld. In de laatste paragraaf worden specifieke verwachtingen ten aanzien van het onderzoek naar de ontwikkeling van het katholicisme in Nederland geformuleerd.

2.2. rationele keuze en het product religie

2.2.1. *rationele keuze*

De rational choice theorie is een sociologische theorie die vertrekt vanuit specifieke aannames over de mens en zijn gedrag. De eerste en belangrijkste aanname is dat de mens een rationeel, dat wil zeggen een doelgericht wezen is. Dat betekent niet dat wat hij doet altijd objectief rationeel is. Mensen zijn immers beperkte wezens: ze hebben zelden de beschikking over alle mogelijke informatie, hun intellectuele vaardigheden verschillen, ze worden door externe factoren beperkt in hun keuzemogelijkheden en verder spelen subjectieve zaken als voorkeur en smaak mee in de besluitvorming. Mensen kunnen dus niet in alle gevallen een absolute, objectieve, rationele keuze maken. De veronderstelling is echter dat ze binnen deze beperkingen rationele keuzes willen maken, dat ze proberen rationeel te zijn, dat ze doelgericht willen handelen (Stark/Bainbridge 1996: 113; Stark/Finke 2000: 85).

De rational choice theorie veronderstelt verder dat het doel van het handelen het verkrijgen van beloningen is. Mensen zijn op zoek naar wat zij zien als beloningen, wegen af wat voor hen de beste beloning is en wat de beste manier is om deze beloningen te krijgen. Tegelijkertijd worden ze geacht alles wat kosten zijn te willen vermijden. Wat zijn beloningen en wat zijn kosten? In de rational choice theorie is een beloning alles waarvoor mensen kosten willen opbrengen en een 'cost' of prijs alles wat mensen proberen te vermijden. Daarbij is te onthouden dat niet elke beloning hetzelfde is. Beloningen verschillen in soort, in waarde en in 'generality' of abstractie. Dat laatste geeft aan hoeveel andere, minder abstracte beloningen een beloning omvat. Verder wordt uit de definitie duidelijk dat beloning en prijs complementair zijn: een verloren beloning is een prijs en een vermeden prijs is een beloning (Stark/Bainbridge 1996: 27-28).

De aannames van de rational choice theorie gaan nog een stapje verder. Ze neemt aan dat mensen niet alleen beloningen zoeken en kosten vermijden, maar ook dat ze zoeken naar de hoogst mogelijke beloning voor de laagst mogelijke kosten, dat ze kortom streven naar winstmaximalisatie (Stark/Bainbridge 1996: 32). Om de maximale waarde uit een ruilhandeling te kunnen halen is het noodzakelijk de waarde van een beloning te kennen. De waarde van een beloning verschilt echter van persoon tot persoon en van situatie tot situatie. Wat voor de een in een bepaalde situatie waardevol is, is voor de ander waardeloos. Omdat beloningen en kosten complementair zijn kan als algemene stelregel gehanteerd worden dat de waarde van een beloning gelijk is aan de kosten die een persoon wil maken om de beloning te krijgen (Stark/Bainbridge 1996: 34).

De laatste aanname is dat mensen aan de door hun gewenste beloningen komen door beloningen die ze hebben met andere mensen te ruilen voor beloningen die ze willen krijgen (Stark/Bainbridge 1996: 32). Zoals gezegd: wat voor de één een beloning is, hoeft het voor een ander niet te zijn, en omgekeerd. Daarom kunnen mensen door beloningen die op een bepaald tijdstip voor hen van minder belang zijn te ruilen voor beloningen die op dat moment voor de ontvanger van méér belang zijn,

in bezit komen van gewenste beloningen. Nu is het niet zo dat elke partner in aanmerking komt als ruilpartner. Alleen die partners die de gewenste beloningen kunnen geven voor een goede prijs zullen in aanmerking komen als ruilpartner (Stark/Bainbridge 1996: 57).

2.2.2. religie en beloningen van religieuze aard

Hoe kunnen we over religie spreken in termen van beloningen? Het is een gegeven dat niet alle beloningen door iedereen in de gewenste hoeveelheid te verkrijgen zijn. Sommige beloningen worden verbruikt terwijl ze worden genoten, wat bijvoorbeeld het geval is bij voedsel. Andere beloningen worden bewust beperkt gehouden, bijvoorbeeld beperkte oplagen van auto's of kunstwerken. Weer andere beloningen bestaan helemaal niet, tenminste niet in deze wereld. Hierbij is bijvoorbeeld te denken aan beloningen in de religieuze sfeer zoals 'eeuwig leven' of 'absolute vrede' (Stark/Bainbridge 1996: 31; Stark/Finke 2000: 88).

Als beloningen niet of moeilijk te verkrijgen zijn zullen mensen verklaringen formuleren en accepteren die duidelijk maken hoe de beloningen wèl in de (nabije) toekomst of in een andere, niet te verifiëren context te verkrijgen zijn. Deze verklaringen leggen uit wat er voor moet worden gedaan om de beloningen te verkrijgen, welke kosten er bij komen kijken, welke handelingen er verricht moeten worden en waarom (Stark/Bainbridge 1996: 30, 35; Stark/Finke 2000: 87, 88). Omdat het in sommige gevallen beter is een verklaring te hebben dan geen beloning neemt de rational choice theorie aan dat een verklaring over hoe een beloning te verkrijgen is op zich al een beloning, en dus kostbaar is (Stark/Bainbridge 1996: 30). Maar het is vooral van belang de waarde van een verklaring te kennen: gebeurt wat zij zegt dat zal gebeuren?

Verklaringen kunnen in het algemeen door evaluatie op hun waarde worden geschat. Als bekend is of en in hoeverre door de verklaring de beloning daadwerkelijk verkregen kan worden is (bij benadering) de waarde van de verklaring bekend (Stark/Bainbridge 1996: 34; Stark/Finke 2000: 87). Nu kan verwacht worden dat verklaringen die gaan over beloningen die relatief onbereikbaar zijn, kostbaar zijn en moeilijk te evalueren zijn (Stark/Bainbridge 1996: 35). Kostbaar omdat als een beloning moeilijk te verkrijgen is er veel geïnvesteerd moet worden voordat duidelijk wordt of de beloning via deze verklaring te verkrijgen is. Tegelijkertijd zijn de verklaringen voor dergelijke beloningen moeilijk te evalueren omdat het onzeker is of de beloning ook door de gevraagde investering te verkrijgen is: indien er veel investeringen gedaan moeten worden staat het daadwerkelijk verkrijgen van de beloning vaak niet in een chronologische relatie met de investering. Kortom: hoe algemener een beloning en -omdat ze meer beloningen tegelijkertijd bevat- hoe waardevoller deze dus is, hoe moeilijker de verklaring en hoe moeilijker de evaluatie van deze verklaring over hoe de beloning te verkrijgen is zullen zijn (Stark/Bainbridge 1996: 35). Hoe kunnen verklaringen voor relatief onbereikbare beloningen dan toch op hun waarde geschat worden?

De bepaling van de waarde van een verklaring kan, behalve door evaluatie, vastgesteld worden door kennis te nemen van de waarde die anderen eraan hechten. Als er dan toch nog onduidelijkheid over de waarde blijft bestaan kan de waarde vastgesteld worden door de waardering van de persoon waarmee men uitwisselt mee te laten wegen. Met iemand die betrouwbaar is (gebleken) of betrouwbaarheid uitstraalt wil men eerder een ruilrelatie aangaan dan met iemand die dat niet doet (Stark/Bainbridge 1996: 90-93). Soms is een dergelijke standaard echter ook niet aanwezig. In dat geval zal de waarde van een beloning uitsluitend en alleen vastgesteld kunnen worden door de wet van vraag en aanbod. In het uitwisselen van de beloningen zelf wordt dan duidelijk hoeveel waarde aan de beloning gehecht kan worden doordat duidelijk wordt hoeveel anderen ervoor wil geven of hoeveel anderen ervoor vragen. De waarde van een beloning ligt dan op het snijpunt waar vraag en aanbod elkaar ontmoeten (Stark/Bainbridge 1996: 90). Omdat beloningen en kosten complementair zijn duiden de gevraagde kosten in zo'n geval aan hoe groot de beloning is die gegeven wordt of, in het geval van de verklaringen daarvoor, beloofd wordt.

Als de waarde van een verklaring niet is vast te stellen door evaluatie, door anderen of door vraag en aanbod, is het noodzakelijk de verklaring op zijn belofte aan te nemen zonder de verklaring te kunnen toetsen. Dit soort verklaringen worden in de rational choice theory on religion 'compensators' genoemd. Compensators zijn beloften van de eigenlijke beloningen die, zolang de eigenlijke beloningen niet te verkrijgen zijn, aangenomen zullen worden als vervanging van de eigenlijke beloningen. Het is immers beter de belofte van een beloning te hebben dan helemaal geen uitzicht op de beloning (Stark/Bainbridge 1996: 36-38). Dat betekent dus dat compensators net als de beloningen die ze beloven of veronderstellen kunnen variëren in algemeenheid, waarde en soort (Stark/Bainbridge 1996: 36). De meest algemene compensators worden verondersteld zo krachtig en waardevol te zijn dat ze alleen via bovennatuurlijke verklaringen verkregen kunnen worden. Heil, eeuwig leven, totale vrede, hemel zijn zo abstract, dat om uit te kunnen leggen hoe die beloofde beloningen dan wel te bereiken zijn er voor verwezen moet worden naar krachten of wezens boven of buiten de natuurlijke werkelijkheid die natuurlijke krachten buiten werking kunnen stellen, veranderen of negeren (Stark/Bainbridge 1996: 39; Stark/Finke 2000: 90). Dergelijke zeer algemene, door bovennatuurlijke verklaringen ondersteunde beloningen zijn het domein van religies, godsdiensten en kerken (Stark/Bainbridge 1996: 39).

In de oorspronkelijke formulering van de rational choice theory on religion (Stark/Bainbridge 1996) is 'compensator' het centrale concept: beloftes of veronderstellingen van beloningen. In de latere versie van de rational choice theory on religion (Stark/Finke 2000) is het centrale begrip 'compensator' vervangen. Na kritiek op het begrip, het zou te weinig aandacht schenken aan "emotional and expressive components" en er zou te weinig aandacht zijn voor "religious practice", "typical for religion", deed Stark (1999) een voorstel om het begrip te veranderen. Een meer

definitieve versie werd vervolgens geformuleerd in *Acts of Faith* (Stark/Finke 2000). Het gaat nu niet meer om compensators, maar om bovennatuurlijke beloningen: beloningen die “will be obtained only in a non-empirical (usually posthumous) context” (Stark/Finke 2000: 88). Deze verandering heeft grote gevolgen voor de uitwerking van de theorie. In de meeste gevallen konden de begrippen in de stellingen gewoon uitgewisseld worden. De rode draad van de theorie veranderde ook nauwelijks. Maar het centrale begrip in de theorie is door de verandering algemener geworden, waardoor de scherpe en confronterende aspecten van de theorie zijn verminderd. Voor mijn onderzoek heeft deze verandering eveneens belangrijke consequenties, omdat ik voor het centrale theoretische begrip moet kiezen uit één van de twee boeken terwijl stellingen uit beide boeken gebruikt moeten worden voor het geheel van de theorie over de ontwikkeling van religieuze organisaties.

Ik denk het probleem op te kunnen vangen door het begrip ‘beloningen van religieuze aard’ te gebruiken. Daarin wordt duidelijk dat het in de rational choice theory on religion gaat om beloningen, maar dat het beloningen zijn van een bijzonder karakter: namelijk met een religieuze verklaring. Zo wordt aan de ene kant recht gedaan aan de vernieuwing van het begrip in *Acts of faith* en de grotere nadruk in deze publicatie op het aspect van de beloningen van religie, anderzijds wordt vastgehouden aan de nadruk op de verklaringen in het begrip compensator in *A theory of religion*. Tegelijkertijd laat het begrip open dat er ook nog andere beloningen zijn die nastrevenswaardig zijn. Maar de ‘core-business’ van religie zijn beloningen van religieuze aard: zeer algemene beloningen die ondersteund worden door bovennatuurlijke verklaringen.

Beloningen van religieuze aard zijn risicovolle beloningen (Stark/Finke 2000: 106): omdat ze zijn voorzien voor een andere tijd en plaats is het onduidelijk of de beloningen ooit zullen komen. Er moet voor beloningen van religieuze aard een hoop worden geïnvesteerd over een lange periode voordat ze misschien verkregen zullen worden. De verklaringen maken gebruik van bovennatuurlijke concepten die contrair zijn aan die van gangbaar verstand of wetenschap. Bovendien zijn er verschillende opvattingen zijn over hoe de beloningen van religieuze aard te verkrijgen zijn. Toch is er maar één manier om er aan te komen: door ze te ruilen voor andere beloningen.

Voor een ruilrelatie zijn tenminste twee partners noodzakelijk: één die geeft en één die neemt. De gever van beloningen van religieuze aard wordt door mensen als ‘god’ geconceptualiseerd. De goden zijn machtige wezens. Zij en zij alleen hebben immers beloningen van religieuze aard in hun bezit en kunnen dus voorwaarden stellen over wat ze terug willen hebben van mensen als ze beloningen van religieuze aard geven. Mensen moeten dus een relatie aangaan met de goden om deze beloningen te krijgen (Stark/Bainbridge 1996: 82-83; Stark/Finke 2000: 91).

Waardoor kan het risico van beloningen van religieuze aard bij het ruilen ervan worden verlaagd? Er zijn verschillende eigenschappen van de goden waardoor mensen eerder geneigd zullen zijn met hen of met bepaalde goden te ruilen. De eerste is

de reikwijdte van de goden en de mate van hun ontvankelijkheid. De *reikwijdte* van een god verwijst naar de diversiteit in zijn macht en het bereik van zijn invloed (Stark/Bainbridge 1996: 85; Stark/Finke 2000: 98). Hoe meer beloningen een god te bieden heeft en hoe groter zijn reikwijdte dus is, hoe machtiger hij zal zijn en hoe meer hij voor de mensen kan betekenen. Abstracte, arrogante, dictatoriale goden zullen mensen echter weinig zeggen. De mate van ontvankelijkheid van de goden is daarom ook een belangrijke factor in de ruilrelatie. De *ontvankelijkheid* verwijst naar de mate dat een god bezorgd is over mensen, geïnformeerd is over mensen en handelt ten behoeve van mensen (Stark/Finke 2000: 98). Hoe meer de goden zich interesseren voor mensen, hoe meer ze van de mensen gedaan kunnen krijgen. Ten tweede wordt de mate van betrouwbaarheid van belang geacht. *Betrouwbaarheid* betekent dat goden op hun woord vertrouwd kunnen worden en consistent zijn in hun opstelling tegenover mensen. Daartegenover staan inconsistente goden, die onvoorspelbaar wisselen tussen een goede en een kwade opstelling tegenover mensen (Stark/Finke 2000: 97, 98). Kortom: hoe groter de reikwijdte en de mate van ontvankelijkheid van een god zijn en hoe betrouwbaarder hij is, hoe waarschijnlijker het is dat de god de bij hem in bezit zijnde beloningen van religieuze aard kan en zal geven. En daar willen mensen graag wat voor teruggeven (Stark/Finke 2000: 99).

Voor alle goden geldt echter dat de mensen niet met een god zullen onderhandelen als er betere, dat is goedkopere en/of efficiëntere alternatieven zijn (Stark/Bainbridge 1996: 83; Stark/Finke 2000: 90). Dit geldt zowel in het tijdelijke als in het eeuwige. Compensators bijvoorbeeld compenseren voor beloningen, zoals de naam al aangeeft. Als er een manier is om de daadwerkelijke beloning te krijgen in plaats van de compensator zullen mensen voor de beloning gaan. Beloningen van religieuze aard zullen, als ze via een andere dan de moeilijke, dure en onzekere weg van de bovennatuurlijke verklaringen verkregen kunnen worden, op een wereldse manier worden nagestreefd. Als de ene god meer vraagt voor dezelfde beloningen van dezelfde kwaliteit dan een andere god zal hij verlaten worden voor die andere. Goden staan dus in een (voortdurende) concurrentie met andere goden en met degenen die wereldse beloningen maken, in casu de mensen.

Alleen door in een relatie met een god te stappen kan zekerheid over de beloningen van religieuze aard verkregen worden: the proof of the pudding is the eating. Voor grote beloningen moeten echter grote offers gebracht worden. Hoe groter de te verwachten beloningen, hoe *duurder*, hoe *langer* en hoe *exclusiever* deze relatie daarom moet zijn. Dit lijkt nadelig, maar op de lange termijn zal door de lange duur van de relatie, door de frequentie en de intensiteit van de relatie het vertrouwen in en daardoor de *waarde* van deze beloningen juist toenemen. Daarom zullen mensen, zo verwacht de rational choice theorie, bereid zijn deze hoge kosten op te brengen (Stark/Bainbridge 1996: 103; Stark/Finke 2000: 99, 100). Kortom: hoe waardevoller de beloning die een god te geven heeft, hoe meer hij daarvoor van de mensen moet vragen, die op hun beurt bereid zullen zijn voor waardevolle beloningen veel te geven.

2.2.3. religieuze organisaties en het belang van conformiteit

In de sociale werkelijkheid zullen mensen nooit direct met een god beloningen ruilen. In de sociale werkelijkheid zijn er organisaties die beloningen van religieuze aard aanbieden en daarvoor andere beloningen ontvangen. Religieuze organisaties zijn in de rational choice theory on religion sociale organisaties (Stark/Bainbridge 1996: 76), organisaties van en voor mensen die zich toeleggen op religie, op beloningen van religieuze aard. Ze creëren en onderhouden beloningen van religieuze aard en wisselen die uit voor andere beloningen. Ze ondersteunen en bewaken de uitwisseling van beloningen van religieuze aard voor beloningen van wereldse aard (Stark/Bainbridge 1996: 42; Stark/Finke 2000: 103). Speciale aandacht vraagt echter het karakter van *sociale* organisatie. Religieuze organisaties geven niet alleen beloningen van religieuze aard, als sociale organisaties geven ze ook beloningen van wereldse aard. Religieuze organisaties kunnen maatschappelijke prestige verlenen, ze kunnen leden laten deelnemen aan socio-religieuze organisaties, ze geven informatie over hoe kinderen op te voeden, ze bieden gezelligheid, kortom: ze kunnen ook beloningen geven die ook door andere, niet-religieuze instellingen gegeven kunnen worden en die niet met bovennatuurlijke verklaringen samen hoeven te hangen (Stark/Bainbridge 1996: 43, 46-47). De consequenties hiervan zijn verrijkend: mensen hoeven niet alleen bij een religieuze organisatie betrokken te zijn vanwege de beloningen van religieuze aard, ook de mate waarin wereldse beloningen worden aangeboden en de kwaliteit daarvan kunnen in die keuze meespelen.

Om te kunnen bestaan moet een religieuze organisatie betrokkenheid genereren. Ze moet mensen opwekken om via deze éne organisatie beloningen van wereldse aard te ruilen en daarvoor beloningen van religieuze aard van de goden te ontvangen. Hoe kan een religieuze organisatie ervoor zorgen dat de betrokkenheid blijft en niet wegvloeit naar andere, concurrerende religieuze of wereldse organisaties? Ze moet er volgens de centrale aanname van rationele keuze voor zorgen dat leden en potentiële leden een 'stake in conformity' in de organisatie krijgen, een 'belang in conformiteit'. Mensen worden geacht belang te hebben in conformiteit als ze iets te winnen of te verliezen hebben -twee kanten van dezelfde medaille- en vooral als ze meer te winnen hebben dan te verliezen. Om mensen een belang in conformiteit te geven kan een religieuze organisatie volgens de rational choice theorie sociale bindingen, investeringen, pleziertjes en geloofsvoorstellingen aanbieden (Stark/Bainbridge 1996: 274-276).

Bindingen, door de theorie nader gespecificeerd als de positieve evaluatie van een ruilpartner (Stark/Bainbridge 1996: 129, 274), bevestigen dat een persoon voor een ander waardevol is. Door de uitwisseling van blijken van waardering tussen leden en van leden naar potentiële leden te bevorderen kan een religieuze groep het belang van conformiteit verhogen, zeker als de positieve contacten gegarandeerd omslaan in mijddende of bestraffende relaties bij uittreden of niet-toetreden. Investeren geven aan dat mensen voor hun kosten ook iets terug kunnen krijgen (Stark/Bainbridge 1996: 129, 274-275). Dit kan in religieuze zin zijn, wat door het

begrip 'beloning van religieuze aard' al wordt verondersteld, als ook in wereldse zin. Leden van een religieuze groep kunnen elkaar bijvoorbeeld helpen in wereldse zaken als handel en politiek of charitatieve activiteiten aan leden ter beschikking stellen. Religieuze organisaties kunnen ook functionele rollen in de organisatie aanbieden, waardoor sommige leden belangrijker worden dan andere. Verder kan een religieuze organisatie pleziertjes verschaffen (Stark/Bainbridge 1996: 129, 275). Sociale activiteiten en uitstapjes en dergelijke hoeven niet direct in relatie te staan met beloningen van religieuze aard, maar ze kunnen een organisatie wel aantrekkelijker maken. Door 'pleziertjes' aan te bieden kan een religieuze organisatie ook invloed uitoefenen op de vrije tijd van de leden.

Een religieuze organisatie handelt primair in beloningen van religieuze aard en dus moet de leden vooral door kwalitatief hoge beloningen van religieuze aard een belang in conformiteit aan de organisatie gegeven worden (Stark/Bainbridge 1996: 129). Omdat beloningen van religieuze aard risicovol en moeilijk te evalueren zijn gaat het er voor de aantrekkelijkheid van een religieuze organisatie primair om dat ze de *plausibiliteit* van de aangeboden beloningen van religieuze aard verhoogt en daardoor het risico van de beloningen verlaagt, waardoor ze waardevoller worden. Voor het verlagen van het risico van beloningen van religieuze aard staan religieuze organisaties verschillende methoden ter beschikking.

Ten eerste zijn dat rituelen. Religieuze rituelen zijn collectieve ceremonies waarin de deelnemers een gedeelde focus en een zelfde gemoedstoestand hebben (Stark/Finke 2000: 107). De eenheid en verbondenheid die daardoor ontstaan tussen degenen die deelnemen aan het ritueel dragen bij aan de overtuigingskracht van de verklaringen voor de beloningen van religieuze aard.

De betrouwbaarheid van beloningen van religieuze aard kan verder toenemen door gebed of het stimuleren van gebed door de religieuze organisatie. Gebed is de communicatie tussen god, de gever van beloningen van religieuze aard, en de mens, de vrager van beloningen van religieuze aard (Stark/Finke 2000: 109). Een langdurige communicatie tussen beide, via gebed, verhoogt de bekendheid van de mens met god. Dit zal zijn vertrouwen in de beloningen van religieuze aard doen toenemen. De religieuze organisatie kan richtlijnen geven voor het gebed en bijvoorbeeld door gebedskringen het gebedsleven van de leden bevorderen.

De betrouwbaarheid van beloningen van religieuze aard kan toenemen doordat wonderen worden toegeschreven aan de godsdienst. Wonderen worden gedefinieerd als gewenste effecten waarvan wordt gedacht dat ze veroorzaakt worden door de interventie van een god of goden in wereldse zaken (Stark/Finke 2000: 109). Wonderen verhogen het aanzien van de goden. Door middel van wonderen treden goden op ten dienste van de mensen, wat hun betrokkenheid toont. Door wonderen te doen laten goden zien wat hun invloed is, waartoe ze allemaal in staat zijn (reikwijdte). Omdat het bij wonderen om voor deze tijd en wereld niet-verklaarbare gebeurtenissen gaat wordt door wonderen bovendien het bovennatuurlijke karakter van de godsdienst versterkt.

Vertrouwen in beloningen van religieuze aard neemt verder toe naarmate er mystieke ervaringen zijn. In mystieke ervaringen komen mensen in direct contact met een god of de goden (Stark/Finke 2000: 110). Een dergelijk contact kan het vertrouwen in het bestaan van god en in zijn beloningen van religieuze aard verhogen. Wat bij bidden een lange periode vergt, is bij mystiek een directe ervaring. Religieuze organisaties kunnen bevorderen dat (bepaalde) leden mystieke ervaringen hebben - door oefening, door het oproepen van een bepaalde sfeer of door het gebruik van suggestieve middelen.

Het vertrouwen in beloningen van religieuze aard neemt toe naarmate de clerus grotere niveaus van betrokkenheid toont dan van de 'gewone' aanhangers gevraagd wordt (Stark/Finke 2000: 112). Goden vragen als ruil voor beloningen van religieuze aard veel van hun volgelingen. Als nu degenen die deze beloningen in hun naam aan de mensen geven zelf geen grote mate van belangstelling tonen voor deze beloningen en zich niet houden aan de eisen die hun god daarvoor zegt te stellen, dan komt dit de betrouwbaarheid van de religieuze organisatie en de beloningen van religieuze aard die daar te krijgen zijn niet ten goede. Geestelijken moeten laten zien wat hun god vraagt en als het even kan dat ze ook gekregen hebben wat hun god beloofd heeft.

Tenslotte neemt het vertrouwen in de beloningen van religieuze aard toe naarmate anderen hun vertrouwen in de beloningen uitspreken (Stark/Finke 2000: 107). Beloningen van religieuze aard zijn onzekere beloningen en als anderen zeggen dat ze goed zijn, zeker als die anderen zijn zoals ik (arm geweest, ziek geweest, problemen gehad), kan het vertrouwen in die beloningen stijgen. Religieuze organisaties kunnen dit middel gebruiken door leden over hun ervaringen te laten spreken voor de groep, door gewone leden in te zetten in de ledenwerving of door kleine groepen van gelijke sociale samenstelling te vormen waarbinnen ervaringen met de god en zijn beloningen van religieuze aard uitgewisseld kunnen worden.

Het belang van de leden kan door het verdelen van positieve en negatieve prikkels door de organisatie kunstmatig beïnvloed worden. Daarbij wordt een onderscheid gemaakt tussen offers en stigma. Offers zijn een beperking van keuzemogelijkheden die aan leden of toekomstige leden wordt opgelegd. Het kunnen offers zijn in de vorm van tijd of geld, het niet meer mogen bezoeken van familieleden of het niet meer mogen bezitten van een televisieapparaat. Stigma's zijn alle aspecten die leden van een groep doen onderscheiden van een maatschappelijke omgeving. Daarbij kan het bijvoorbeeld gaan om het kaalscheren van het hoofd, het lopen in oranje kleding, het beschilderen van lichaamsdelen of de besnijdenis van de penis (cf. Stark 1996: 176; Stark/Iannaccone 1992: 2035). Door dit soort selectieve prikkels uit te delen houden religieuze organisaties als vanzelf de meest betrokken leden over. Voor wie de beloningen van religieuze aard blijkbaar niet zo belangrijk zijn dat ze de bijkomende kosten willen dragen zal de kosten/baten-analyse al snel negatief uitvallen. Deze mensen zullen de organisatie verlaten of niet toetreden.

Religieuze organisaties zijn er in soorten en maten. De rational choice theory on religion deelt religieuze organisaties in naar de mate waarin ze in spanning staan

met de socioculturele omgeving. Spanning met de omgeving, of deviantie, wordt gedefinieerd door het verschil, de vijandigheid en de afgescheidenheid van een religieuze groep met de omringende omgeving. Door deviant te zijn roept de organisatie en roepen haar leden kosten over zich af (Stark/Finke 2000: 143; Stark/Bainbridge 1996: 99, 124, 142). Deze -cruciale- stellingen kunnen kort verklaard worden met de vaststelling dat de omgeving van een religieuze organisatie gedefinieerd wordt door wereldse beloningen (macht, inkomen, prestige, bezit) in plaats van door beloningen van religieuze aard. Daarom zal een religieuze organisatie naarmate ze zich meer inlaat met beloningen van religieuze aard meer verschillen van de omgeving. Hoe meer een organisatie zich inlaat met beloningen van religieuze aard, hoe meer ze bovendien gescheiden zal zijn van de omgeving doordat ze zich met andere en andersoortige ruilrelaties inlaat dan de omgeving. Omdat beloningen van religieuze aard een alternatief vormen voor de wereld zullen organisaties die deze beloningen aanbieden tenslotte per definitie in een vijandige relatie met de omgeving staan. Organisaties die in hoge mate verschillen van, gescheiden zijn van en confronteren met de omgeving worden door de theorie sekten genoemd; organisaties die dit in mindere mate doen en dus meer aangepast zijn aan de gangbare normen worden kerken genoemd (Stark/Bainbridge 1996: 124; Stark/Finke 2000: 143-144).

De rational choice theory on religion gaat ervan uit dat sektarische organisaties zullen groeien. Waarom? Ten eerste omdat sektarische, deviante organisaties per definitie dure organisaties zijn: het kost een hoop om lid te worden en lid te blijven. Hoe hoger de spanning van een groep met de omgeving, hoe meer mensen moeten opgeven om er lid van te worden of te blijven. Ze betalen veel wereldse beloningen voor beloningen van religieuze aard en zullen dit exclusief aan één organisatie doen (ruilen met andere organisaties is immers niet toegestaan). Sektarische organisaties genereren daardoor een hoge betrokkenheid en krijgen veel wereldse beloningen, en zullen groeien (Stark/Finke 2000: 144-145). Ten tweede geldt dat hoe duurder de organisatie is, hoe waardevoller de (sociale en religieuze) beloningen die in de religieuze organisatie vergeven worden gepercipieerd worden. Als een beloning moeilijk geëvalueerd kan worden, wat bij beloningen van religieuze aard het geval is, geldt de prijs van een beloning immers als het teken van de waarde van een beloning. Sektarische organisaties zullen dus uitstralen dat ze waardevolle beloningen van religieuze aard te vergeven hebben (Stark/Finke 2000: 145; Stark/Bainbridge 1996: 143). Ten derde kunnen sektarische organisaties gemakkelijker en overtuigender beloningen van religieuze aard ruilen. Leden van een sektarische organisatie gaan in hoge en intensieve mate contacten met elkaar aan. Omdat de waarde van beloningen van religieuze aard in intermenselijk contact vastgesteld wordt -evaluatie ervan is immers alleen mogelijk door te horen en te ervaren hoe anderen de relatie tussen beloningen en kosten zien- is het sektarische karakter van de organisatie bevorderlijk voor de overtuigingskracht en dus de waarde van de aangeboden beloningen (Stark/Bainbridge 1996: 185). Ten vierde zijn van een deviante religieuze organisatie alleen dié mensen lid die ook echt lid en actief lid van die organisatie willen zijn.

Iedereen die alleen maar van de organisatie wil profiteren en niet mee wil doen in het produceren van beloningen van religieuze of sociale aard wordt door de hoge prijs ontmoedigd of aangezet tot een grotere activiteit.

Theoretisch is er dus een verband tussen de mate van spanning van een religieuze organisatie en de groei van deze organisatie. Deviante organisaties kosten veel, maar omdat ze in staat zijn om een hoge betrokkenheid te genereren en de opbrengsten daarvan vast te houden kunnen ze beloningen van sociale en van religieuze aard produceren die 'beter', waardevoller, overtuigender zijn dan bij organisaties die minder deviant zijn. Lidmaatschap van en betrokkenheid bij een deviante organisatie is daarom een rationele, nutsmaximaliserende keuze. Als je lid wordt van een deviante organisatie krijg je er veel voor terug, als je eruit stapt verlies je veel. Daarom zullen deviante organisaties groeien, in tegenstelling tot organisaties die minder deviant zijn (Stark/Finke 2000: 142, 147, 154; cf. Iannaccone 1994).

2.2.4. markt en religie

Op macro-niveau staan religieuze organisaties in een marktverhouding ten opzichte van elkaar en ten opzichte van degenen met wie ze beloningen van religieuze aard ruilen voor wereldse beloningen. Er zijn mensen die behoefte hebben aan beloningen van religieuze aard, er zijn religieuze organisaties die deze beloningen maken en aanbieden, en tussen beide worden beloningen van religieuze en wereldse aard uitgewisseld. Dit is in beknopte en schematische vorm het beeld van de religieuze markt (Stark/Finke 2000: 193).

Binnen de rational choice theorie wordt aangenomen dat de markt voor religie stabiel is, dat er in tijd en plaats niet zoveel verschillen zullen zijn in de omvang en de verdeling van religieuze behoeften (Stark/Finke 2000: 195; Stark/Finke 2002). Verondersteld wordt dat er in elke samenleving weinig vraag is naar ultraliberale en ultraconservatieve godsdienst en veel vraag naar een gematigd progressieve en gematigd conservatieve godsdienst. Het resultaat is een belvormige curve die de hypothetische verdeling van de religieuze behoefte in een samenleving weergeeft (Stark/Finke 2000: 196-197). In hoeverre deze curve ook werkelijkheid wordt hangt van verschillende factoren af. Ten eerste hangt het af van de regulatie op de religieuze markt die de werking van bepaalde religieuze organisaties kan beperken of bevorderen. Ten tweede moeten er religieuze organisaties aanwezig zijn die de behoefte in een marktniche weten te vervullen. Ten derde hangt het af van verschillende maatschappelijke ontwikkelingen die de religieuze beloningen kunnen discrediteren.

De regulatie op de markt, meestal door de overheid, bepaalt welke religieuze producten en welke religieuze organisaties op de markt worden toegelaten en daarmee welke religieuze behoeften in welke mate kunnen worden vervuld (Iannaccone 1997: 27). Er zijn twee gangbare vormen van regulatie: onderdrukking en subsidiëring (Finke 1997: 50-52). Door onderdrukking worden de kosten voor deelname in

bepaalde gevallen verhoogd, door subsidiëring worden deze kosten in bepaalde gevallen verlaagd. Aspecten van regulatie kunnen zijn:

- of er één, erkende staatskerk is;
- of de staat slechts enkele denominaties erkent;
- of de staat kerkleiders aanstelt of goedkeurt;
- of de staat het salaris van kerkpersoneel betaalt;
- of er een systeem van kerkbelasting is; en
- of de staat een kerk subsidieert (Stark/Iannaccone 1994: 239; Stark/Iannaccone 1996: 265-267).

Op de schaal van geregleerde-ongeregleerde religieuze economie zijn theoretisch drie mogelijke marktstructuren te onderscheiden: regulatie, vrijheid en beperkte concurrentie. De mate van regulatie wordt geacht gevolgen te hebben voor de betrokkenheid bij religieuze organisaties.

In een situatie van regulatie wordt het aantal aanwezige religieuze organisaties kunstmatig beperkt en wordt het oprichten van nieuwe (deviante) organisaties bemoeilijkt of gestraft. Omdat daardoor extra hoge kosten aan het lidmaatschap van de religieuze organisatie verbonden zijn zullen mensen zich niet gemakkelijk tot deze organisaties wenden (Stark/Bainbridge 1996: 147, 206). Ook voor bestaande religieuze organisaties heeft regulatie van de markt grote gevolgen. De competitie tussen deze producenten van beloningen van religieuze aard wordt er door vermindert, waardoor ze weinig stimulansen krijgen om veranderingen door te voeren. Nieuwe beloningen van religieuze aard of verklaringen daarvoor zouden door de regulerende instantie wel eens afgekeurd kunnen worden. De dominerende organisatie(s) op een geregleerde markt zullen daarom lui zijn en zich weinig inspannen om mensen religieus te socialiseren en aan zich te binden; de keuzemogelijkheden voor consumenten zullen in een geregleerde markt beperkt zijn. De geïnstitutionaliseerde religiositeit zal door dit alles in een situatie van regulatie over het algemeen laag zijn. Regulatie hoeft echter geen hindernis te zijn voor deelname aan religieuze organisaties. In bepaalde situaties kunnen religieuze organisaties het voertuig worden van een sociaal conflict en daardoor ondanks de regulatie toch een hoge participatie genereren (Stark/Finke 2000: 202). In een situatie van een vrije markt zijn er daarentegen geen regels voor de oprichting en het handelen van religieuze organisaties. Iedereen, iedere organisatie kan religieuze beloningen en religieuze verklaringen aanbieden naar eigen inzicht. Het gevolg is een pluralistische religieuze economie met meerdere aanbieders die in een concurrentieverhouding tegenover elkaar staan en elk een eigen marktsegment bedienen (Stark/Finke 2000: 198).

De stelling van de rational choice theory on religion is dat een plurale en competitieve religieuze markt tot hogere religieuze participatie in een samenleving leidt dan een geregleerde markt (Stark 1997a: 17-18; Stark/Finke 2000: 201). Liberalisering van de markt geeft aan geloofsgemeenschappen de kans om zich te vernieuwen en aan nieuwe organisaties om zich te presenteren (cf. Finke 1990). Er kunnen verschillende, competitieve, klantgerichte organisaties ontstaan die hun producten voor een lage of in elk geval concurrerende (met het oog op de verhouding van prijs

en kwaliteit) prijs (Stark/Bainbridge 1996: 42) aanbieden. Door hun diversiteit kunnen ze gezamenlijk de behoeften in alle niches van de markt effectief en efficiënt vervullen (Finke 1997: 52). Daardoor kunnen meer mensen zich door het aanbod aangesproken voelen en beloningen van religieuze aard consumeren of, met andere woorden, participeren in religieuze organisaties. In een vrije markt van religie zal daarom, omdat iedereen naar behoefte de religie kan krijgen voor de prijs die hij of zij ervoor wil betalen, het algehele participatieniveau (de 'consumptie' van religie) hoger zijn en dus de 'religieuze welvaart' stijgen (Stark/Bainbridge 1996: 44; Stark/Finke 2000: 96).

Behalve door regulatie wordt op macroniveau de positie van de kerken bedreigd door de modernisering van de samenleving. Modernisering is de basis van de secularisatie die altijd, in elke samenleving aanwezig is. Secularisatie is volgens de rational choice theorie het verlies van macht en invloed van religieuze organisaties. Dit komt volgens de theorie doordat in de loop van de geschiedenis meer en meer delen van de samenleving vrij worden van bovennatuurlijke veronderstellingen en steeds meer culturele systemen ten koste van religieuze organisaties hun eigen, wereldse (of quasi-religieuze) verklaringen en beloningen gaan verzorgen (Stark/Bainbridge 1996: 289, 293, 308). Secularisatie van religieuze organisaties onder invloed van de modernisering kan op twee manieren optreden: van buiten af en van binnen uit.

De ontwikkeling van de moderniteit betekent dat er meerdere culturele systemen ontstaan (naast religie ook politiek, economie, wetenschap, rechtspraak et cetera) die elk een eigen deel van de cultuur beheersen en bemiddelen. Daardoor zullen de mensen in toenemende mate in staat zijn beloningen van religieuze aard te vervangen door 'echte' beloningen. De beloningen die in deze culturele systemen geproduceerd worden zijn voor mensen waardevoller (want directer) dan beloningen van religieuze aard (want onzeker en risicovol), en daarom zal de vooruitgang een reële bedreiging voor religieuze organisaties vormen. In het vervolg van de rational choice theory on religion wordt de aandacht echter uitsluitend gevestigd op de invloed van politiek en wetenschap (Stark/Bainbridge 1996: 174, 280, 283, 301). De grotere sociale en geografische mobiliteit die dergelijke moderne samenlevingen kenmerkt is eveneens een bedreiging voor religieuze organisaties. Omdat er meerdere culturele systemen ontstaan wordt de relatieve waarde van elk systeem geringer: het maakt niet zoveel uit of je in het ene systeem of het andere bent. Overstappen tussen verschillende culturele systemen wordt daardoor gemakkelijker, want minder kostbaar. Religie moet het daarentegen hebben, zo hebben we gezien, van nauwe sociale banden, van regelmatige contacten, zowel met een god als met een gemeenschap. Als de ontwikkeling van de samenleving het bestaan van dergelijke banden hindert wordt het moeilijker om religieuze organisaties en beloningen van religieuze aard in stand te houden (Stark/Bainbridge 1996: 293).

Religieuze organisaties kunnen echter ook van binnenuit seculariseren, omdat de moderniteit zorgt voor veranderingen in de perceptie van beloningen van religieuze aard en de verklaringen daarvoor. De rational choice theorie ziet deze gods-

diensthistorische ontwikkeling als volgt. Door de vooruitgang van de moderniteit zullen de verschillende kleinere goden, halfgoden, engelen en demonen steeds meer gediskwalificeerd worden totdat er slechts twee goden overblijven: een goede en een kwade. Omdat het beter is te onderhandelen met een goede god dan een kwade god zal in een cultureel hoogontwikkelde samenleving een godsbeeld ontstaan van een goede god (Stark/Bainbridge 1996: 115). Goede goden hebben weliswaar een aantal concurrentievoordelen, op de lange termijn ondergraven ze echter hun onderhandelingspositie en daarmee hun eigen voortbestaan. Bij goede goden is het namelijk onnodig om iets uit te wisselen: de goden zullen de beloningen van religieuze aard sowieso geven, onafhankelijk van de inspanningen van de mensen. In dat geval geven ze een hoop, maar ze zullen er niets voor terugvragen en terugkrijgen (Stark/Bainbridge 1996: 287). Een religie of religieuze organisatie die een dergelijk godsbeeld adopteert zal dus eveneens niets terugkrijgen van de mensen: geen betrokkenheid, geen vrijwilligerswerk, geen geld, geen voorgangers. Dat maakt het moeilijk, zo niet onmogelijk voor de religieuze organisatie nog beloningen van religieuze aard aan te bieden, die juist hun waarde betrekken uit de mate waarin mensen deelnemen en bijdragen (Stark/Bainbridge 1996: 113, 287).

De moderniteit vormt weliswaar een bedreiging voor religieuze organisaties, maar de rational choice theorie gaat er vanuit dat religie nooit ten onder zal gaan. De echte beloningen van religieuze aard zijn in de perceptie van de rational choice theory on religion door de modernisering niet te vervangen en de behoefte aan dergelijke beloningen kan weliswaar gereduceerd worden, maar niet worden opgeheven, omdat ze nooit helemaal in deze werkelijkheid vervuld worden. De theorie gaat er daarom vanuit dat er altijd religieuze organisaties zullen zijn die deze beloningen aan zullen bieden in ruil voor andere beloningen (Stark/Bainbridge 1996: 302, 304; Stark/Finke 2000: 194, 206). De organisaties die dit het beste kunnen doen en daarom voor de 'klanten' het meest attractief zijn, zijn de meer deviante, sektarische, veeleisende organisaties. Om kort te gaan: secularisatie is er wel, maar het keert zich tegen zichzelf. Vanwege de behoefte aan beloningen van religieuze aard zullen er altijd nieuwe religieuze organisaties opkomen die deze beloningen willen geven in ruil voor andere beloningen. Terwijl de ene organisatie verdwijnt, zullen er nieuwe organisaties opkomen. Een eeuwige cyclus van sekten, kerken en sekten ontstaat (Stark/Bainbridge 1996: 304-305, 311).

2.3. ontwikkeling van religieuze organisaties

2.3.1. *uitgangssituatie van de organisatie*

Hoe ziet de rational choice theory on religion de ontwikkeling van religieuze organisaties? In een theorie over de ontwikkeling van religieuze organisaties staat de religieuze organisatie in het middelpunt. Een religieuze organisatie werd gedefinieerd als een sociale organisatie die beloningen van religieuze aard ontwerpt, onder-

houdt en uitwisselt. Dit soort organisaties en deze aspecten van de organisatie zullen centraal staan (Stark/Bainbridge 1996: 42; Stark/Finke 2000: 103).

Vervolgens dient bepaald te worden met wat voor een soort organisatie we te maken hebben. De rational choice theory on religion neemt daarbij als criterium de relatie van de groep met de omgeving. Staat de groep in spanning met de omgeving of juist niet? (Stark/Finke 2000: 143). Op basis van dat criterium zijn verschillende karakterisering van de organisatie mogelijk. De religieuze organisatie is een deviante organisatie, hetzij van sektarische aard met traditionele voorstellingen en beloningen, hetzij van cultische aard met nieuwe voorstellingen en beloningen. Ook kan een religieuze organisatie een kerkbeweging zijn, een religieuze organisatie die gericht is op het verlagen van spanning (Stark/Bainbridge 1996: 124; Stark/Finke 2000: 210).

Verder is de regulatie op de religieuze markt van belang. Hoe groter de regulatie op de markt, hoe lager de neiging om deviante organisaties te vormen omdat die in een situatie van regulatie onevenredig zwaar bestraft worden. Tenzij de religieuze organisatie zal dienen als voertuig voor een socio-religieus conflict, zal in een situatie van regulatie geen grote betrokkenheid bij de gereguleerde religieuze organisaties zijn (Stark/Bainbridge 1996: 147; Stark/Finke 2000: 202).

2.3.2. *religieuze mobilisatie: beloningen en spanning*

Hoe kan een religieuze organisatie groeien? De rational choice theory on religion gaat er vanuit dat rationele subjecten zich binden aan een religieuze organisatie als ze er belang bij hebben. Als een religieuze organisatie wil groeien moet ze er daarom voor zorgen dat mensen een dergelijk belang kunnen ontwikkelen. Mensen hebben een belang in conformiteit als ze bij lidmaatschap iets te winnen of bij niet-lidmaatschap iets te verliezen hebben. Alleen als leden belang hebben bij betrokkenheid bij de organisatie en bij de doelen van de organisatie kan de organisatie groeien (Stark/Bainbridge 1996: 276).

Binnen de theorie worden verschillende methodes onderscheiden waarmee een religieuze organisatie een dergelijk belang kan aanbieden. Ten eerste door middel van 'attachments': positieve evaluatie van een ruilpartner. Een religieuze organisatie kan bevorderen dat de leden contacten, intensieve contacten en/of positieve contacten met elkaar aangaan, die verloren kunnen gaan bij het verlaten van de organisatie. Een tweede manier om belang in een religieuze organisatie te verkrijgen is investeringen. Door het uitzicht op de beloningen van religieuze aard levend te houden of door in het tijdelijke materiële beloningen en/of status te verlenen kunnen mensen langer en intensiever bij de organisatie betrokken raken. Ten derde werd gewezen op de pleziertjes die een religieuze organisatie kan vergeven, waardoor ook de vrije tijd van de leden binnen de sfeer van de religieuze organisatie plaats kan vinden. Tenslotte werd gewezen op het belang van aantrekkelijke en overtuigende beloningen van religieuze aard, die een organisatie aan kan bieden als ze het risico van deze beloningen weet te verlagen. Door rituelen, gebed, wonderen, mystieke ervaringen, het voorbeeld van voorgangers en de ervaringen van anderen kan het

risico van de aangeboden beloningen van religieuze aard worden verlaagd en de aantrekkelijkheid van de religieuze organisatie worden verhoogd (Stark/Finke 2000: 105, 107-112). Door maatregelen van offer en stigma kan de organisatie bevorderen dat alleen die leden voor de organisatie overblijven die daadwerkelijk geïnteresseerd zijn.

Na enige tijd zullen de leden bekender worden met de beloningen van religieuze aard en de verklaringen die daarvoor gegeven worden. Het vuur van het eerste begin gaat daardoor lager branden. Een middel om de betrokkenheid op een hoog peil te houden is de revival. In een revival komen de leden intensief in contact met hun god en met de verklaringen die uitleggen hoe beloningen van religieuze aard te verkrijgen zijn. Bovendien hebben revivals vaak ook sociale aspecten zoals gezelligheid, ontspanning en verandering van omgeving. Tijdens een revival zullen de leden intense sociale contacten kunnen opbouwen en elkaar opnieuw leren waarderen, wat weer ten goede komt aan de geloofwaardigheid van de beloningen van religieuze aard. Zo kunnen door een revival op een intensieve manier sociale en religieuze bindingen verstevigd worden (Stark/Bainbridge 1996: 264, 273), waardoor het vertrouwen in de beloningen van religieuze aard stijgt en daardoor het belang van betrokkenheid.

De rational choice theory on religion geeft deviante organisaties de 'credits for growth' (Stark/Finke 2000: 142, 145, 154). Omdat deviante organisaties per definitie duur zijn, er moet veel worden opgegeven om lid te zijn of lid te worden, is deviantie een voorwaarde om sociale, psychische en financiële middelen naar de organisatie te laten stromen. De hoge prijs die een deviante organisatie vraagt lijkt voor de organisatie van nadeel. Hoe devianter de opstelling van de organisatie, hoe meer kosten potentiële leden moeten opbrengen om toe te kunnen treden. Maar dit nadeel wordt gecompenseerd door de voordelen die deviante organisaties hebben. Bij afwezigheid van een middel om de beloningen van religieuze aard te evalueren, zal de prijs fungeren als een aanduiding van de grootte en de kwaliteit van de beloningen die gegeven worden. Omdat de prijs van de organisatie hoog is wekt de organisatie de indruk dat de beloningen die aangeboden worden ook hoog zijn. En omdat mensen in een deviante organisatie intensievere sociale contacten met elkaar aangaan wordt het mogelijk overtuigendere, en dus waardevollere beloningen van religieuze en sociale aard te genereren, uit te wisselen en te onderhouden (Stark/Bainbridge 1996: 61, 142-183). Daarom zullen naar verwachting juist meer in plaats van minder mensen voor de organisatie kiezen. Kortom: door deviantie is het voor de organisatie gemakkelijker de leden bij de organisatie te betrekken en betrokken te houden.

Voor sommige leden zal de organisatie te duur worden. Er worden in dat geval hogere kosten gevraagd dan ze voor het product zouden willen betalen. Deze leden zullen de organisatie verlaten. Dit lijkt een verlies voor de organisatie, mits het in beperkte mate gebeurt is het uiteindelijk een winst. Immers: de leden die de religieuze organisatie verlaten zijn degenen die het meest kritisch staan tegenover de organisatie. Het onderling gedeelde vertrouwen in de beloningen van religieuze

aard en dus de waarde van de aangeboden beloningen zal door het vertrek van deze leden alleen maar stijgen (Stark/Bainbridge 1996: 257-258, 260). Dit zal de organisatie volgens de rational choice theorie uiteindelijk nóg attractiever maken.

2.3.3. *succes en verlagen van spanning*

Deviantie religieuze organisaties passen zich in de loop der tijd aan aan de omgeving waarin ze actief zijn (Stark/Bainbridge 1996: 270; Stark/Finke 2000: 205). De rational choice theorie beschrijft vier processen die deze aanpassing teweeg brengen. Ten eerste is dat de groei van de deviantie organisatie. Groei betekent dat de plaatselijke gemeenten groter worden en dat er meer leden zijn (Stark/Finke 2000: 154). Als er grotere sociale groepen zijn, hebben individuele leden minder intensieve contacten met elkaar en relatief meer en intensievere relaties met de buitenwereld. Daardoor zal de druk vanuit de buitenwereld om de spanning te verlagen groter worden. De spanning van de groep wordt minder getolereerd en de leden hebben meer te verliezen bij een hoge spanning (Stark/Finke 2000: 160-162; Stark/Bainbridge 1996: 61).

Een tweede factor die volgens de theorie bijdraagt aan de vermindering van de spanning is de professionalisering van de religieuze organisatie. Als religieuze organisaties groeien zal hun administratieve en bureaucratische organisatie ook toemen. Het tellen van leden, gebouwen en geld, het maken van liedboeken, het onderhouden van contacten met andere organisaties, het beleggen van vergaderingen van de voorgangers, de scholing van leken en dergelijke kost veel tijd en verantwoordelijkheid en zal uitbesteed worden aan professionele krachten. Deze beroepskrachten worden geestelijken genoemd: iedereen die gespecialiseerd is in het uitleggen, het begeleiden, en/of volbrengen van ruilhandelingen met een god of goden. Een gevolg van bureaucrativering is dat autoriteit wordt gecentraliseerd, gestandaardiseerd en gerationaliseerd. Locale gemeenten zullen een deel van hun autonomie verliezen, centrale organen zullen het beleid van de organisatie op grotere schaal en op langere termijn plannen en beheersen, communicatie tussen de gemeenten en de verschillende niveaus zal volgens gestandaardiseerde procedures plaatsvinden. Wordt daardoor de diversiteit al beperkt, volgens de beroepsnormen van de clerici zal de diversiteit nog verder moeten afnemen. De gemeenten moeten bijvoorbeeld een zelfde geloof belijden ('corporate identity' hebben) of ze moeten dezelfde rituelen volgen (Stark/Finke 2000: 102, 162, 164, 167). De oorspronkelijke dynamiek van de organisatie gaat door deze bureaucrativering verloren.

Het is interessant nog even verder te kijken naar de veronderstelde invloed van clerici op de ontwikkeling van de organisatie. Clerici zullen de groei willen bevorderen (Stark/Finke 2000: 165) omdat ze voor hun eigen materiële voortbestaan afhankelijk zijn van de beloningen die via de religieuze organisatie gegenereerd worden. Daardoor dragen ze verder bij aan het verlagen van de spanning. Verder zullen ze, net als ieder mens, proberen hun eigen kosten/baten-ratio te verbeteren. Als clerici full-time betaald worden zullen ze proberen hun werklast te verminderen voor dezelfde (financiële en andere) baten. Als het ambt van geestelijke veel wereld-

se beloningen (inkomen, aanzien) geeft bestaat zelfs de kans dat er mensen in het ambt komen die meer aandacht hebben voor deze beloningen dan voor de geestelijke taak waar ze voor staan. Ze zullen zich meer aanpassen aan de sociaal-culturele omgeving, die door wereldse beloningen gedefinieerd wordt (Stark/Finke 2000: 165, 166), in plaats van zich voor de geestelijke zaak in te zetten. In het voorgaande hebben we echter gezien dat het voor de vitaliteit van een religieuze organisatie van belang is dat de voorgangers een hogere betrokkenheid tonen dan de leden. De groei van de bureaucratie en de toenemende invloed van clerici leiden dus tot een vermindering van de spanning en een daling van de betrokkenheid.

Verder worden deviante religieuze groepen na verloop van tijd minder deviant door veranderingen aan de ledenbasis. Dit kan gebeuren door regressie (3.) en socialisatie (4.). Regressie betekent dat elke groep na verloop van tijd automatisch meer op het geheel van de samenleving zal lijken dan in het begin. De verschillen in de verhouding tussen mannen en vrouwen worden opgeheven, er komen kinderen die naar scholen gaan waardoor de opleidingsverschillen verdwijnen, de groep wordt groter zodat de homogeniteit verdwijnt. Na verloop van tijd zullen de verschillen van een deviante groep met de samenleving daarom automatisch verdwijnen. Dit geldt natuurlijk niet voor groepen die hun spanning kunstmatig hoog houden, zoals bijvoorbeeld kloosterordes, communes en religieuze organisaties op etnische basis. Door deze veranderingen zullen de leden van de religieuze organisatie meer georiënteerd raken op wereldse beloningen dan op de beloningen van religieuze aard, wat de spanning doet verminderen (Stark/Bainbridge 1996: 261, 262, 277).

Aan de andere kant verminderen religieuze organisaties zèlf de verschillen met de omgeving doordat ze hun leden socialiseren aan de algemeen-geldende normen die noodzakelijk zijn voor succesvolle menselijke interactie (Stark/Bainbridge 1996: 268). Deze gedachte van de rational choice theorie gaat uit van de veronderstelling dat beloningen van religieuze aard vooral gewenst zijn door mensen die weinig wereldse beloningen hebben. Organisaties in hoge spanning zullen dus voornamelijk leden hebben uit de lagere sociale klassen of anderszins gedepriiveerde groepen die in de religieuze beloningen een vervanging vinden van de wereldse beloningen waarvan ze verstoken zijn. In de religieuze organisatie leren deze mensen echter, bedoeld of onbedoeld, hoe zich in de bredere sociale samenleving te gedragen. Ze leren hoe ze sociale contacten aan moeten gaan, ze leren wat waardevol is aan contacten, ze worden door de eisen van de goden en van de religieuze organisatie gedisciplineerd, ze komen in contact met leden die ze een baan kunnen bezorgen, ze leren hoe ze relaties met de buitenwereld kunnen hanteren, et cetera. Religieuze organisaties verhogen daardoor de wereldse beloningen van hun leden, waardoor ze nog meer op de omringende omgeving gaan lijken (Stark/Bainbridge 1996: 268-269).

2.3.4. efficiëntie

Succesvolle religieuze groepen zullen groeien en als gevolg daarvan hun spanning met de omgeving verlagen. Dit opent perspectieven voor nieuwe deviante organisaties die de plek van de voormalig deviante organisatie willen innemen en de leden

daarvan werven. Om deze concurrenten te kunnen weerstaan zal de organisatie efficiënter moeten werken. Dat betekent dat religieuze organisaties de kwaliteit en kwantiteit van hun beloningen moeten verbeteren in verhouding tot de kosten die ze er voor vragen (Stark/Bainbridge 1996: 42). Vooral op een vrije religieuze markt zullen religieuze organisaties deze noodzaak voelen. Op de vrije markt zullen door de grote concurrentie alleen die organisaties overblijven die efficiënt zijn; de niet-efficiënte zullen gewoon verdwijnen. Hoe kunnen religieuze organisaties efficiënter worden (Finke 1997: 52-54)?

Dat kan ten eerste door de productie te verhogen zonder dat de kosten voor deelname verhoogd worden. Voor religieuze organisaties betekent dat dat ze meer informatie moeten geven over hun beloningen van religieuze aard, dat ze verschillende diensten moeten aanbieden die voor verschillende afnemers geschikt zijn, dat ze meer tactieken moeten gebruiken die het vertrouwen in hun compensators verhogen, et cetera. Het zal echter duidelijk zijn dat het moeilijk is om de productie te verhogen als er niet meer van de deelnemers gevraagd wordt, dit is: de prijs te verhogen. De collectieve productievorm van de beloningen van religieuze aard verhindert dit. Een productiestijging kan alleen met een prijsstijging verbonden worden.

Een verleidelijkere optie is het verlagen van de kosten bij een gelijkblijvend niveau van productie. Daardoor komt het aangeboden product binnen het bereik van een groter aantal consumenten en kunnen wereldse beloningen gemakkelijker naar de organisatie stromen, waardoor dus een stijging van de efficiëntie bereikt zou zijn. Maar een verlaging van de prijs maakt het ook gemakkelijker *niet* aan de organisatie deel te nemen of een lagere bijdrage te leveren. Bij collectief geproduceerde producten betekent dat, dat het vermogen om dezelfde of zelfs betere producten te produceren drastisch zal afnemen. Door het verlagen van de prijs voor beloningen van religieuze aard wordt dus ook het vermogen verlaagd om überhaupt dergelijke beloningen te produceren. Een lage spanning maakt kortom op korte termijn groei gemakkelijker, maar bergt op lange termijn het gevaar van een afnemende groei in zich.

Tenslotte kunnen religieuze organisaties alternatieve activiteiten substitueren. Als deelname aan seculiere activiteiten door de deviantie ontmoedigd wordt, wat voor velen een hoge prijs is, kunnen de verloren activiteiten vervangen worden door activiteiten van de religieuze organisatie zelf: door soortgelijke activiteiten (de katholieke voetbalvereniging) of door vervangende activiteiten (geen disco, wel huis-kameravond). De relatieve kosten van het offer worden daardoor verlaagd zonder dat de eisen aan de leden verlaagd hoeven te worden en de productiemogelijkheden daardoor aangetast worden. Door deze methode kan de efficiëntie dus verhoogd worden. De deelname aan religieuze activiteiten wordt hoger, omdat dat een voorwaarde is voor deelname aan de seculiere activiteiten, en daardoor stijgt de kwaliteit en kwantiteit van de beloningen van religieuze aard.

2.3.5. *aanpassing en verval*

Religieuze organisaties staan voortdurend onder invloed van de omgeving. De veranderingen in of modernisering van de samenleving doen voortdurend een beroep op religieuze organisaties om nieuwe, aansprekende beloningen van religieuze aard te vinden, nieuwe verklaringen voor de beloningen van religieuze aard te maken, steeds opnieuw de spanning van de organisatie met de omgeving te bepalen en opnieuw te arrangeren. Verwacht wordt dat vooral religieuze organisaties die in een lage spanning met de omgeving staan de gevolgen van de modernisering zullen ondervinden. Zij staan al dicht bij de bestaande cultuur; het verder ontwikkelen daarvan en dus het verder diskwalificeren van beloningen van religieuze aard zal daarom vooral dit soort organisaties hinderen beloningen van religieuze aard te ruilen voor wereldse beloningen. Als de organisatie zich niet verandert en verder aanpast, zal de spanning bovendien weer oplopen naarmate de cultuur zich ontwikkelt. Dit is nadelig voor de organisatie en daarom zal geprobeerd worden dit te verhinderen door verdere aanpassing. De ontwikkeling van de samenleving zal religieuze organisaties in lage spanning aldus transformeren in een bijzondere culturele specialiteit die alleen nog religieuze beloningen van zeer algemene aard aanbiedt (Stark/Bainbridge 1996: 286-287, 289).

Het verder ontwikkelen van de cultuur leidt er daarnaast toe dat de samenleving een meer positief godsbeeld gaat ontwikkelen. Deze ontwikkeling werd hierboven beschreven. Als een religieuze organisatie een dergelijk godsbeeld overneemt, en vooral organisaties in een lage spanning zullen zo'n godsbeeld overnemen omdat ze zich aanpassen aan de omringende cultuur, zullen ze grote moeilijkheden krijgen om nog langer beloningen van religieuze aard te ruilen voor seculiere beloningen. Want "While a God of infinite scope may still wish humans to be good, he has lost most of his bargaining power with his congregations. A good God solely responsible for creating and ordering the world would not punish humans with total damnation for minor transgressions. He provides no specific rewards that might be withheld. There is little he can demand of his congregations beyond the prevailing secular standards of decent behavior. Thus, the ability of religious specialists to demand rewards on behalf of the gods suddenly shrinks just at the point when one God achieves a full monopoly over the powers of Heaven" (Stark/Bainbridge 1996: 115, 286-287).

Aan het eind van haar ontwikkeling staat de voorheen deviante religieuze organisatie in een bijzonder lage spanning met de omgeving. Door het succes van de organisatie en door autonome processen van socialisatie en regressie was de spanning met de omgeving al verminderd. Om de spanning niet verder op te laten lopen is een verdere aanpassing aan de ontwikkeling van de samenleving nodig. Het gevolg daarvan is dat de religieuze organisatie nog slechts zeer weinig aan haar leden te bieden heeft en nog slechts weinig van ze vraagt. Daardoor zal ze dus weinig betrokkenheid terugkrijgen. De organisatie raakt in een spiraal van verval, waarin de geringe toestroom van beloningen van wereldse aard leidt tot een nog geringere mogelijkheid om beloningen van sociale en religieuze aard te produceren en te on-

derhouden. Voor een verder verval zorgen de spanningen binnen de organisatie tussen de leden die een hogere spanning willen en de leden die een lagere spanning wensen. Deze spanningen kunnen leiden tot nieuwe (sektarische) organisaties en tot kerkbewegingen (indien de aanpassing volgens enkele leden niet snel genoeg gaat) (Stark/Finke 2000: 205, 210; Stark/Bainbridge 1996: 128, 131).

Aanpassen aan de omgeving is dus niet de oplossing voor religieuze organisaties die reeds in een lage spanning met hun omgeving staan. Ze komen daardoor in een negatieve spiraal terecht die alleen maar leidt tot verder verlies van betrokkenheid. De enige oplossing die er volgens de rational choice theory on religion is, is het verhogen van de spanning met de omgeving (Stark/Finke 2000: 216). Daardoor wordt de organisatie weer duurder en worden de leden en potentiële leden ertoe aangezet om meer intensieve en extensieve banden met de organisatie aan te gaan. De beloningen van religieuze aard kunnen in meer gesloten sociale netwerken beter (overtuigender) worden ondersteund, waardoor ze waardevoller kunnen worden. Bovendien kunnen in meer gesloten netwerken beter beloningen van sociale aard uitgewisseld worden. Tenslotte zal door de hogere prijs duidelijk gemaakt kunnen worden dat het hier om grote beloningen gaat. Door de spanning met de samenleving op te voeren kan een religieuze organisatie in een lage spanning dus de betrokkenheid van de leden vergroten, waardoor er weer meer beloningen van wereldse aard naar de organisatie zullen vloeien.

2.4. toepassing rational choice theorie op religie

2.4.1. gebruik in Europa

De rational choice theorie heeft, zo blijkt uit enkele overzichten, nog weinig ingang gevonden in de Europese godsdienstsociologie. Een themanummer van *International Sociology* over actuele stromingen in de godsdienstsociologie biedt geen enkele bijdrage van een rational choice theoreticus en verwijst spaarzaam en in afwijzende termen naar de theorie (McGuire 1989). Ook in het Franse taalgebied vindt de rational choice theorie weinig ingang in de godsdienstsociologie, zoals blijkt uit een bijdrage van Willaime (1999) in de *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*. Een jaar later werd er in dit blad opnieuw aandacht besteed aan de godsdienstsociologie in Europa, maar wederom blijkt dat de rational choice theorie slechts weinig gebruikt wordt. In het Duitse taalgebied blijken vooral de oude (Weber, Durkheim, Simmel) en nieuwe (Luhmann en Luckmann) Duitse (sic!) klassiekers gereciperd te worden (Wohlrab-Saar 2000); Davie (2000) zegt dat slechts weinig Britse sociologen overtuigd zijn van de verklaringskracht van de rational choice theorie. In een special van *Method & Theory in the Study of Religion* geven bijdragen uit Noorwegen (Finnestad 2001) en Tsjechië (Horyna 2001) niet aan dat de rational choice theorie daar gebruikt wordt, maar daar kan ook de godsdienstwetenschappelijke oriëntatie van het tijdschrift debet aan zijn. De invloed van de rational choice theorie op de gods-

dienstsociologie in Nederland is eveneens beperkt. Een recent nummer van *Sociale Wetenschappen* beloofde inzicht te geven in de nieuwe godsdienstsociologie, maar de gepresenteerde artikelen laten zien dat ook de jonge godsdienstsociologen zich vooral aan oude schema's houden. De inleiding van Hak op de bijdragen in het nummer bespreekt weliswaar de rational choice theorie, maar zet slechts de markttheoretische uitgangspunten van de rational choice theorie op de voorgrond (Hak 1998b). Alleen vanuit Zweden (Hamberg/Petterson 1994; Brodin 2001), Italië (Diotallevi 2002) en Spanje (Oviedo 2002a; Oviedo 2002b) is mij enig onderzoek bekend waarin de theorie wordt toegepast.

De enige twee onderzoekers die zich in Nederland met rational choice theorie en religie bezig houden zijn de Groningse socioloog Hak, die hierover in de *Encyclopedia of religion and society* een aantal bijdragen schreef (Hak 1998a), en de Tilburgse socioloog Schepens (Schepens 1994; Schepens 1995; Schepens 1997), die een aantal stellingen over pluriformiteit, concurrentie en kerkbetrokkenheid toetste op de katholieke kerk in Nederland. Verder zijn drie Nederlandse onderzoeken, waarin de theses van de rational choice theorie werden getoetst, het vermelden waard. In het proefschrift van Verweij (1998: 64-67, 121-135, 173) gaat de auteur op zoek naar de meest houdbare verklaring voor de verschillen in religieuze betrokkenheid tussen de Europese landen en Amerika en Canada. De aanname van de rational choice theorie, dat de structuur van de religieuze markt de betrokkenheid beïnvloedt, kon met zijn statistische analyse echter niet overtuigend worden aangetoond. Een andere stelling van de rational choice theorie, dat de algemene betrokkenheid bij religie toeneemt naarmate er meer kerken op de markt zijn, werd in een recente studie van het Sociaal-Cultureel Planbureau (Becker et al. 1997) evenmin bevestigd. Hoewel het aantal religieuze genootschappen in Nederland sinds 1945 is toegenomen, waaronder met een aantal zeer sektarische (cf. Van Hemert 1979: 10), is de betrokkenheid bij de kerken niet toegenomen en integendeel juist afgenomen. Ook bleek uit dat onderzoek niet dat deze nieuwe religieuze organisaties op grote schaal de conventionele religie vervangen. Een ander onderzoek naar de theses van de rational choice theorie over pluriformiteit en betrokkenheid vond plaats onder de lezers van het Nieuwsblad van het Noorden in 1988 (Batenburg et al. 1988). Ook hier bleek na een statistische analyse het verband tussen pluriformiteit en betrokkenheid verworpen te moeten worden. Noemenswaardig is tenslotte de doctoraalscriptie van Van Iperen (2001), die de theses over de relatie tussen pluriformiteit en betrokkenheid toetste aan locale data uit de volkstellingen tussen 1909 en 1971.

2.4.2. onderzoek met *sect-to-church* theorie

De belangrijkste publicatie over de ontwikkeling van religieuze organisaties vanuit het perspectief van rational choice is *The churching of America* (Finke/Stark 1992). De centrale stelling van dit boek is dat de betrokkenheid bij kerken door het optreden van strikte en deviante religieuze organisaties sinds de Amerikaanse Revolutie is toegenomen en dat dit ten koste is gegaan van meer aan de cultuur aangepaste religieuze organisaties. Zo waren de congregationalists, de anglicanen en de presbyteri-

anen, die in 1776 de belangrijkste kerken in Amerika waren, in 1850 volledig overvleugeld door de baptisten, de methodisten en de katholieken (Finke/Stark 1992: 55). Finke en Stark geven enkele kenmerken van deze organisaties, die deze verandering verklaren. De 'sekten' kenden een grote lokale autonomie, waren democratisch en gebruikten kleine groepen om leiders te selecteren. Op deze manier konden ze snel reageren op de behoeften op de markt. De voorgangers kwamen bij de sekten uit het gewone volk, en doordat ze weinig vorming kregen en weinig betaald kregen bleven ze ook van het volk, ze spraken de taal van het volk en kenden hun behoeften, ze preekten uit het hart en waren volledig toegewijd aan God en de kerk, gericht op het redden van zielen. Door de lage eisen die aan de voorgangers gesteld werden was er nooit een tekort en daarom konden deze kerken missioneren in het westen van Amerika, en de organisatie had lage (personeels)kosten. De boodschap van de 'sekten' bestond niet uit complex theologisch gepraat, ze benadrukten een spirituele bekering en de individuele verantwoordelijkheid voor God door zonde en genade, hel en verlossing te benadrukken. Bovenal: the minister was the message. Tenslotte maakten de sekten gebruik van opwekkingsbijeenkomsten waarin God direct ervaren kon worden. Deze boden zowel religieuze verdieping als sociale contacten en ontspanning. Voor de geëtablerde kerken gold dat zij dit allemaal niet deden, waardoor ze op de vrije markt van religie niet langer de positie konden houden die ze hadden (Finke/Stark 1992: 54-98).

Na 1850 bleven de baptisten groeien, terwijl de methodisten minder groeiden en na 1960 zelfs in ledental afnamen. Ter verklaring wijzen Finke en Stark erop dat de methodisten tussen 1890 en 1906 geleidelijk aan hun sektarische karakter aflegden, terwijl de baptisten hun sektarische karakter bleven behouden. De methodisten schakelden over op het systeem van de residerende pastor, wat de mobiliteit, flexibiliteit en het democratische karakter van de kerk niet ten goede kwam en de kosten van pastorale zorg verhoogde, waardoor de kerk niet meer overal present kon zijn. Ze richtten theologische instituten op die traditionele methodistische concepten zoals zonde, bekering en heiliging onder kritiek gingen stellen. Agressieve wervingsmethoden zoals de opwekkingsbijeenkomsten werden niet meer gebruikt. De liturgie werd meer geformaliseerd en ontdaan van spontaniteit. Tenslotte werden de moraal en de normen lossier naarmate de leden meer terecht kwamen in de middenklasse en gerespecteerd werden als lid van de samenleving (Finke/Stark 1992: 153-161). De Southern Baptists bleven daarentegen hun deviant karakter met de omgeving bewaren en groeiden. Hun gemeenten worden bediend door laag opgeleide, onbetaalde boerenpastors en zijn extreem autonoom en democratisch. Daardoor kunnen eventuele opwekkingsbewegingen, die de kerk voortdurend betrokken bij de behoeften op de markt, moeilijk uit de kerk worden gezet terwijl deze innovaties binnen de eigen grenzen worden gehouden. De seminaries van de Southern Baptists zijn niet onafhankelijk, waardoor theologisch liberalisme niet tot ontwikkeling kon komen. Tenslotte werden de Southern Baptists na de Amerikaanse Burgeroorlog het voertuig voor de protesten van de zuidelijken, waar ze met traditionele opvattingen en evangelische opwekking gehoor aan gaven (Finke/Stark 1992: 170-176). Na de

Tweede Wereldoorlog pasten ook de Southern Baptists zich aan de omgeving aan en gingen ze steeds meer bij de grote en geaccepteerde kerken horen. Locale gemeenten die hier het verst in meegingen leden volgens een onderzoek van Finke (1994) het meest onder een lage betrokkenheid.

De katholieke kerk was en is in Amerika uiterst succesvol. Volgens Finke en Stark komt dat doordat ze een aantal mobilisatiemethoden van de baptisten en methodisten overnamen en op de vrije markt van religie eveneens een deviate positie innamen. De katholieken benadrukten persoonlijke vernieuwing door deelname aan de devotionele activiteiten van de kerk. Ze stonden de immigranten toe hun eigen liturgie, symbolen en heiligen te behouden en hun etnische subcultuur in de parochie uit te leven. De priesters, die van eenvoudige komaf waren, stonden dicht bij de mensen, waren laag betaald en hoog gemotiveerd. De katholieken ontwikkelden een zuilachtige structuur die het dagelijks leven van de katholieken beheerste en hen beschermde tegen de vijandige en protestantse buitenwereld. Door de inzet van de grote schare priesters en religieuzen kon een uitgebreid netwerk van scholen opgericht worden, waarin de katholieken religieus gesocialiseerd werden. Ten slotte kon de katholieke kerk door de goedkope organisatie (cf. religieuzen) met de kolonisten meegaan naar het westen, in tegenstelling tot de gevestigde kerken wier predikanten hoge salarissen kregen, en daar vanaf het begin onder de kolonisten en hun jonge gezinnen missioneren (Finke/Stark 1992: 109-141). Ook de katholieke kerk was echter onderhevig aan de negatieve gevolgen van het succes. Rond 1960 waren de katholieken op het hoogtepunt van hun macht. Daarna pasten de katholieken zich in toenemende mate, niet in het minst onder invloed van het Tweede Vaticaans Concilie, aan de Amerikaanse maatschappij aan. Op sociaal en cultureel gebied zijn de katholieken tegenwoordig nauwelijks nog te onderscheiden van gemiddelde Amerikanen. Veel van de confessionele organisaties zijn opgeheven. Op religieus gebied pasten de katholieken zich aan door het gebruik van het Engels en het vereenvoudigen van de liturgie, totdat die leek op die van andere hoogkerkelijke organisaties. Op de seminaries en onderwijsinstituten nam de rol van de leek toe, werden professionele standaards belangrijker dan wijding en werd gepleit voor academische vrijheid (Finke/Stark 1992: 255-274).

Een opmerkelijke toepassing van de theorie over de ontwikkeling van religieuze organisaties is *The rise of Christianity* van Rodney Stark. Hoewel zijn zwakke historische basis hem op veel kritiek is komen te staan, verdient zijn boek als voorbeeld van een toepassing van de theorie hier zeker de aandacht. Stark beweert dat het christendom in zijn beginperiode groeide omdat het een exclusieve religieuze organisatie was die daardoor beter in staat was middelen te mobiliseren en geloofwaardige beloningen van religieuze en wereldse aard te verschaffen aan de leden (Stark 1996: 204). Hij laat zien dat van christenen verwacht werd dat ze als consequentie van hun geloof veel moesten doen en laten en neemt aan, bewezen wordt het niet echt, dat als gevolg daarvan de christelijke gemeenschappen immuun waren voor mensen die, zonder eraan bij te dragen, van de (materiële) voordelen van de kerk wilden profiteren. Daardoor kon het christendom zeer krachtige beloningen van

religieuze aard in stand houden, zoals het geloof in de verlossing en een overtuigende liturgie, en interessante materiële beloningen aanbieden, zoals hulp aan minderbedeelden, matiging van de klassenverschillen, zorg voor weduwen en wezen en een systeem van vrijwilligerswerk (Stark 1996: 179, 188-189; cf. Trouillez 2002). Zijn boek eindigt met de suggestie dat de erkenning van het christendom als staatsreligie ook het einde betekende van deze deviante en dynamische kenmerken van het christendom en dat de verbreiding van het christendom voortaan op andere manieren moest plaatsvinden (cf. Stark 2001: 61-78).

Er is mij één studie bekend waarin de sect-to-church theorie expliciet onderwerp is van een statistische studie. Sherkat (2001) onderzocht of de aanpassing van zwarte kerken in de Verenigde Staten inderdaad geleid heeft tot een verminderde aantrekkingskracht van deze kerken. De meeste zwarte kerken hebben een sektarische oorsprong, vooral die van baptistische, methodistische en evangelische aard. Tegelijkertijd zijn zwarte kerken meer aangepast geraakt aan de *mainline*. Door het wegvallen van segregerende maatregelen in de samenleving kunnen Afro-Amerikanen ook stijgen op de sociale ladder en zijn ze te vinden in alle lagen van de samenleving. De zwarte kerken hebben bureaucratische structuren ontwikkeld, hebben hun typisch extatische liturgie afgelegd, preken een liberale theologie, leiden hun pastores op aan eigen instellingen en zijn seculier georiënteerd. Als bewijs voor hun aanpassing kan bovendien gezegd worden dat ze te lijden hebben gehad onder nieuwe sektarische afsplitsingen. Sherkat heeft in een cohort-studie onderzocht of deze zwarte kerken te lijden hebben onder een toenemende secularisatie. Zijn data wijzen inderdaad uit dat vooral de kerken van de zwarte *mainline* te lijden hebben onder een afnemende belangstelling van jongeren.

2.4.3. kritiek op de rational choice theorie en de toepassing op godsdienst

Kritiek op de toepassing van de rational choice theory in de sociale wetenschappen en in de godsdienstsociologie is er legio. Het belangrijkste punt van kritiek is dat niet alle handelingen (instrumenteel-) rationeel zijn, zoals de rational choice theorie aanneemt. De theorie zou daardoor alleen toe te passen zijn op bepaalde, economisch gekleurde situaties en niet in algemene zin van toepassing zijn op het menselijk handelen (Münch 1992; Bohmann 1992; Boudon 1998). Vanuit feministische hoek wordt soortgelijke kritiek geuit: rational choice theorie besteedt teveel aandacht aan de rationaliteit van de keuze terwijl mensen ook door emoties gestuurde keuzes maken, die in de theorie niet worden meegenomen. Altruïsme vinden zij bijvoorbeeld in zo'n model moeilijk in te passen (England/Kilbourne 1990). Omdat de rational choice theorie zich volgens de critici teveel richt op de keuze van het individu en te weinig op de sociale omstandigheden die die keuzes kunnen beïnvloeden, wordt bovendien de claim dat met behulp van de rational choice theorie historisch en vergelijkend onderzoek kan worden gedaan betwijfeld (Sciulli 1992).

Deze laatste claim werd in 1998 in een special van de *American Journal of Sociology* bediscussieerd. Aan dit themanummer lag een artikel van Kiser en Hechter (1991) ten grondslag waarin ze schreven dat historisch-sociologisch onderzoek theo-

rie-gestuurd moet zijn, en dat die theorie de rational choice theorie moet zijn. Somers (1998) reageerde getergd op dit artikel en verweet de rational choice theoretici a priori een aantal causale sociale mechanismen aan te nemen van dezelfde algemene theorie die het onderzoek stuurt. Daardoor schrijft de theorie volgens haar causaliteit toe aan zaken die principieel niet aantoonbaar zijn. In feite herhaalt ze daarmee een veel geuite kritiek, dat de rational choice theorie de werkelijkheid naar zich toe schrijft. Verder zou de theorie ongeschikt zijn voor historisch onderzoek omdat het historische veranderingen niet zou kunnen hanteren en normatieve verhalen niet kan integreren. Demerath (1995) en Chaves (1995) uiten voor de toepassing op religie soortgelijke kritiek. Ook Zafirovsky (2000) twijfelt aan de claim van de rational choice theorie een algemene theorie te kunnen zijn, omdat ze volgens hem het verschil tussen economie en sociologie te weinig bewaart.

Één van de felste tegenstanders van de toepassing van de rational choice theorie op religie is Steve Bruce. Zowel op theoretische als op empirische gronden wijst hij de toepassing van deze theorie op religie radicaal af – reden genoeg om hem hier een apart plaatsje te geven. In de loop der jaren is zijn kritiek steeds feller geworden en overschrijdt in de inleiding van zijn boek *Choice and religion* (1999), dat gezien kan worden als zijn definitieve afrekening met de toepassing van de rational choice theory op religie, zelfs de grenzen van de betamelijkheid. Zijn theoretische kritiek richt zich op de definitie van religie die rational choice hanteert, die hij glibberig en onduidelijk vindt, en op de visie op religie als een systeem van beloningen. Er is voor hem een verschil tussen religie en consumptiegoederen. Verder verwijt hij de verdedigers van de toepassing van rational choice dat ze een te grote afstand hebben van hun onderwerp, waardoor ze het gedrag van (religieuze) mensen niet kunnen begrijpen. Het economisch model zou weinig resonantie vinden bij de mensen wier gedrag het moet verklaren, wat onder andere komt omdat er volgens hem te weinig aandacht is voor culturele factoren. Zijn empirische kritiek steunt vooral op gegevens uit het Verenigd Koninkrijk, Scandinavië en de Baltische staten. Hij verwijt de Amerikanen dat ze te weinig oog hebben voor de subtiele verschillen tussen de Europese landen en daarom bijvoorbeeld tot verkeerde conclusies komen over de relatie tussen vrije markt, pluriformiteit en hoge kerkbetrokkenheid. Hij is van mening dat voor Europa alleen de secularisatiethese de lage betrokkenheid bij de kerken kan verklaren, dit zijn de culturele factoren waarvoor hij een lans breekt, en dat in Europa de vraag naar religie sowieso lager is dan in Amerika (sic!). Overigens wordt de empirische kritiek van Bruce ondersteund door het Nederlandse (vergelijkende) onderzoek dat de aannames van de rational choice theorie getoetst heeft (cf. 2.4.1.).

2.4.4. conclusie

De toepassing van rational choice op religie levert vele nieuwe inzichten en vragen op, maar is niet onomstreden. De fundamentele kritiek is dat niet alle handelingen van mensen doelrationeel hoeven te zijn en dat religie niet als ruilwaar geanalyseerd kan worden. Daar kan tegenin gebracht worden dat sinds *Acts of faith* de theorie op

dit punt ingrijpend genuanceerd is. Wel moet gewaakt worden tegen de veelvuldig gemaakte claims van rational choice onderzoekers dat deze theorie de enige ware zou zijn. Vooral Warner (1993, 1997, 2002) pleit voor dit nieuwe paradigma in de godsdienstsociologie, dat volgens hem met succes de secularisatiethese heeft afge-lost, waarbij hij de grenzen van dat paradigma vèr boven de rational choice theorie uitstrekt. De toetsing van het onderzoek aan de Europese situatie, dat de veronder-stellingen van de theorie voor Europa empirisch diskwalificeert, roept de vraag op of de theorie niet tèn Amerikaans is om algemeen-geldig te kunnen zijn. Maar het zijn alleen de stellingen over de religieuze markt die door dit onderzoek voor Euro-pa gediskwalificeerd worden. Op de deelttheorie die in dit onderzoek gebruikt wordt, de sect-to-church theorie, is sowieso door Amerikaanse noch Europese on-derzoekers kritiek geleverd. Met alle beperkingen die door de kritiek gegeven is wil ik, ook omdat de sect-to-church theorie nog niet is toegepast op Europa, daarom deze theorie gebruiken om de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland te analyseren.

2.5. onderzoeksopzet

De theorie over de ontwikkeling van religieuze organisaties wordt in dit onderzoek gebruikt als een theoretisch model om de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland, dat is de toename en afname van de betrokkenheid bij deze kerk, vanuit het principe van rationele keuze te begrijpen (De Groot 1975: 325-343). Het is (uitdrukkelijk) niet de bedoeling van deze studie om te proberen de aannames van de rational choice theorie te bewijzen, te toetsen, of vergelijkenderwijs te kijken of een andere theorie de ontwikkeling van de kerk beter kan verklaren. Het voorlig-gende onderzoek wil slechts met behulp van een bepaalde sociaal-wetenschappelijke theorie, de rational choice theorie, proberen een nieuwe visie te geven op de ont-wikkeling van het katholicisme in Nederland in de negentiende en twintigste eeuw. Ik wil bekijken of de processen die de rational choice theorie geeft als verklaring voor de ontwikkeling van een religieuze organisatie inderdaad voorkomen in de geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland in de moderne tijd, of ze inder-daad gezien kunnen worden als een vergroting of vermindering van het belang dat mensen hebben bij de kerk, en of ze verbonden kunnen worden met een fase van groei of van verval van de katholieke kerk.

Centraal in dat zoekraster staat de kerk, haar handelen, en de gevolgen van dat handelen voor de spanning van de kerk met de samenleving en voor de beloningen van religieuze en sociale aard die ze aanbiedt. Deze oriëntatie wordt ingegeven door de theorie, die de betrokkenheid bij een religieuze organisatie in eerste instantie ziet als een gevolg van het optreden van de kerk zèlf en minder als een gevolg van maat-schappelijke of culturele ontwikkelingen. Deze macro-invloeden op de betrokkenheid -het geheel van de religieuze markt, de interactie van de katholieke kerk met andere kerken of de verhouding religie en moderniteit- worden daarom niet of

slechts marginaal in de analyse betrokken. De micro-aspecten van de theorie -religie en uitwisseling, psychologie en religie en andere aspecten- blijven in het onderzoek eveneens buiten beschouwing. Micro- en macro-aspecten worden alleen meegenomen als ze van belang voor deze (meso-) studie van het Nederlands katholicisme kunnen zijn. Ik kijk dus naar de kerk als organisatie, welke methoden ze gebruikt heeft om leden te winnen, welke keuzes gemaakt werden in het licht van de omgeving, wat de gevolgen daarvan waren voor de betrokkenheid, welke veranderingen er hebben plaatsgevonden, en dergelijke. Daarbij ga ik er van uit dat de kerk een rationele actor is die probeert haar opbrengsten te maximaliseren (cf. Ekelund et al. 1996).

De betrokkenheid bij de kerk wordt begrepen als een gevolg van de mobilisatiepogingen van de kerk zelf. Twee aspecten staan daarbij centraal: de deviantie en de belangen in conformiteit of, omgeformuleerd in termen van keuze en ruil, kosten en beloningen. Voor dit onderzoek betekent dit dat in een periode van groei aangehouden moet kunnen worden dat de spanning van de katholieke kerk in Nederland hoog was en de leden grote belangen in de organisatie werden aangeboden, en omgekeerd dat in een periode van verval de spanning laag was en de leden minder belangen in de organisatie werden aangeboden. De spanning van de katholieke kerk is hoog als ze verschillend, gescheiden en vijandig ten opzichte van de omringende omgeving is. De belangen van de katholieken zijn hoog als er waardevolle beloningen van sociale aard worden aangeboden (pleziertjes, contacten, investeringen) en als de beloningen van religieuze aard door de door de theorie gepreciseerde maatregelen overtuigend worden aangeboden. Als de katholieke kerk maatregelen van beloning en straf gebruikt kan de waarde van aangeboden beloningen kunstmatig worden verhoogd.

Verder wordt verondersteld dat religieuze organisaties een ontwikkeling doormaken. Aan het begin van hun geschiedenis zijn religieuze organisaties volgens de theorie deviant en kennen ze een hoge betrokkenheid. Dit succes zorgt voor een daling van de spanning, dat resulteert in een verminderd mobilisatiepotentieel. Dat betekent voor de katholieke kerk dat op het hoogtepunt van de betrokkenheid aanwijzingen gevonden moeten worden voor een verlaging van de spanning. Bijzondere aandacht zal er daarbij zijn voor de ontwikkelingen die door de theorie gesuggereerd worden: groei van de kerk, de invloed van clerici en andere élites, en processen van socialisatie en regressie. In een latere fase zal die aanpassing dan voortgezet moeten worden zonder dat parallel een groei in de betrokkenheid kan worden geconstateerd. Ik verwacht dat de katholieke kerk zo'n ontwikkeling doormaakt en ik denk aan te kunnen tonen dat de door de theorie uitgewerkte processen daarin een rol speelden.

Het onderzoek is een sociologische studie naar de historische ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland in de moderniteit. Hoe is dit thema afgebakend? Ten eerste is het de vraag wat ik beschouw als (rooms-) katholieke kerk en wat niet. Het gaat er hier niet om sociologisch vast te stellen wat wel en wat niet katholiek was of

is. Het gaat erom uit de veelheid van kerkelijke verschijningsvormen in deze periode een zinvolle selectie te nemen die voor dit onderzoek bruikbaar is. Door de verzuiling was 'de kerk' immers op vele terreinen aanwezig, niet alleen in parochies, kloosters, congregaties, en andere zielzorgeenheden, maar ook in de pers, vakbeweging, sport, gezondheidszorg, politiek en dergelijke. Waar de kerk, die het onderwerp van dit onderzoek is, begint en waar ze ophoudt is daarom moeilijk te bepalen. Bovendien zijn en waren top en basis in die kerk het niet altijd eens over wat 'katholiek' is en wat niet. Om te bepalen wat kerk is en wat niet grijp ik terug op de omschrijving van religieuze organisaties die binnen de rational choice theorie gebruikt wordt (Stark/Bainbridge 1996: 42; Stark/Finke 2000: 103): de katholieke kerk is die organisatie die volgens de katholieke leer sociale en religieuze beloningen aanbiedt in ruil voor wereldse beloningen. Elke handeling van een individu of collectief, die door een band met deze organisatie verbonden is (doop, ordinatie, juridisch) en die plaats vindt op basis van de katholieke leer, wordt geacht een handeling van de kerk te zijn (cf. De Coninck 1996: 9).

Over welke periode strekt dit onderzoek zich uit? Ik heb gekozen voor de periode van 1795 tot heden. In sociaal, juridisch, politiek en bestuurlijk opzicht is 1795 een cesuur in de Nederlandse geschiedenis, die voor de katholieke kerk in Nederland grote gevolgen heeft gehad. In dat jaar bezetten de Franse revolutionaire troepen de Republiek der Verenigde Nederlanden. Zij moderniseerden en centraliseerden de Nederlandse staat en samenleving, zij democratiseerden en liberaliseerden de politieke en maatschappelijke verhoudingen en drongen de overheersende invloed van de gereformeerde (publieke) kerk terug ten gunste van een meer gelijkwaardige rol en positie van de andere kerken in Nederland. Binnen dit kader vond de politieke, maatschappelijke en economische ontwikkeling van het moderne Nederland plaats. Voor de katholieke kerk betekende dit dat ze in 1795 verschillende vrijheden kreeg die het mogelijk maakten zich meer naar eigen wens te ontwikkelen. Omdat de ontwikkeling van de kerk in de moderniteit nog steeds doorgaat, heb ik er voor gekozen geen eindpunt vast te leggen. Onderzoekstechnische redenen zorgden er voor dat de ontwikkeling van de kerk tot eind 2002 gevolgd kon worden.

De term 'Nederland' kan voor deze periode verwarrend zijn. Ik wil mij richten op de ontwikkeling van de kerk in de Noordelijke Nederlanden, het gebied dat tegenwoordig Nederland genoemd wordt. In het begin van de door mij gekozen periode, tot de Belgische oorlog van 1830-1831, behoorde het huidige België tot wat toen het koninkrijk der Nederlanden was. Ik zal de ontwikkelingen in België niet bespreken, tenzij die voor het begrip van de kerk in het noorden noodzakelijk is. Ook de ontwikkeling van de kerk in de koloniën -Nederlands Indië, Suriname en de Antillen- zal niet aan bod komen. Dit wordt in dit onderzoek van belang geacht voor de landen waar die missie plaats vond. Ook hier geldt: ik kijk naar de activiteiten in de missie, voor zover die voor de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland van belang zijn.

Het onderzoek steunt op secundaire literatuur over (deelaspecten van) de geschiedenis van de katholieke kerk (personen, organisaties, gebeurtenissen et cetera)

in Nederland. De literatuur is verkregen door bibliografisch onderzoek en door de zogenaamde 'sneeuwbalmethode'. Verder heb ik mij geconcentreerd op de nationale context van de ontwikkeling van de kerk. Regionale geschiedenissen, hoe interessant vaak ook, zijn niet gebruikt, tenzij ze relevant konden zijn om bepaalde aspecten in de nationale context te illustreren of te verhelderen. Het gebruik van historische bronnen is zoveel mogelijk vermeden. Een uitzondering is gemaakt voor hoofdstuk 7. Over de geschiedenis van de kerk na 1970 is namelijk nog maar weinig gepubliceerd. Naast een aantal losse artikelen is mij alleen het boek van Goddijn et al. (1999) bekend. Omdat deze beschikbare literatuur mij te weinig informatie gaf over de verandering in spanning en ik het vermoeden had dat er meer gebeurd is dan in deze literatuur stond, heb ik alle beschikbare jaargangen van het *Informatiebulletin 1-2-1* doorgenomen op de toename van spanning en de reactie daarop. Omdat dit blad voornamelijk kijkt vanuit de ambtskerk en ook vanuit andere delen van de kerk spanning met de samenleving is opgebouwd, heb ik met dezelfde vraag voor ogen ook de jaargangen 1960-2000 van *De Bazuin* doorgenomen. Daarbij ben ik er van uitgegaan dat in dit blad de ontwikkelingen in deze 'andere kerk' naar voren komen.

HOOFDSTUK 3

STRIJD IN EIGEN BOEZEM

DE KATHOLIEKEN KRIJGEN EEN GEZICHT (1795-1870)

Immers Wij mogen u aankondigen, dat door een bijzondere gunst van den goedertieren God de gewenschte dag is aangebroken, waarop Wij in staat gesteld zijn, in het bloeiend Koninkrijk Holland en Brabant de gewone Bisschoppelijke Hiërarchie op den voet der algemene Kerkelijke wetten te herstellen, en zodoende in het behoud en in de welvaart van dat hoogst dierbaar gedeelte van 's heeren kudde in ruimere mate te voorzien.

Allocutie 'Cum Placuerit' 7 maart 1853

Daar overigens in het Koninkrijk Holland de toestand van het Katholicisme nog van dien aard is, dat geen voldoende tijdelijke middelen voorhanden zijn voor de Herders en geëvenredigd aan de behoefte van iedere Kerk; zoo koesteren Wij de bijna zekere hoop, dat de geloovigen, onze geliefde zonen, [. . .], niet in gebreke zullen blijven, den Herders, welke Wij over hen zullen aanstellen, door nog mildere vrome gaven en bijdragen behulpzaam te wezen, opdat dezen in staat gesteld worden in al het noodige tot de wederoprichting hunner Bisschoppelijke Zetels, en tot de bevordering van bloei en wasdom van den Katholieken godsdienst te voorzien.

Breve 'Ex qua die' 20 december 1852

Van Veen 1910: 25, 26

3.1. inleiding

De betrokkenheid bij de katholieke kerk nam tussen 1795 en 1870 slechts langzaam toe. Dit werd in 1.1. met een enkele slag om de arm, gezien het beperkte aantal gegevens dat ter beschikking staat, geconcludeerd. Het aantal katholieken groeide licht, maar hun relatieve getal daalde. Het aantal zielzorgeenheden dat ter beschikking van de katholieken gesteld werd groeide eveneens, zij het licht, en de groei nam af. Het aantal priesterwijdingen nam toe, maar niet zo sterk als in de periode daarna. Waarom groeide de betrokkenheid bij de katholieke kerk in deze

periode zo langzaam, hoewel de katholieken sinds 1795 in toenemende mate vrij waren voor hun geloof uit te komen?

Het perspectief van de rational choice theorie op de ontwikkeling van religieuze organisaties begint met het ontstaan van een nieuwe religieuze organisatie. Binnen de theorie wordt aangenomen dat elke nieuwe religieuze organisatie een deviante organisatie is, hetzij van sektarische aard als ze traditionele geloofsvoorstellingen en geloofspraktijken heeft, hetzij van cultische aard als ze nieuwe geloofsvoorstellingen en geloofspraktijken heeft. De theorie is echter genuanceerder dan deze ideaaltypen doen vermoeden. Behalve de vaststelling dat elke nieuwe religieuze organisatie een deviante organisatie is, is ook van belang of de nieuwe religieuze organisatie gericht is op een lagere of een hogere spanning met de omgeving. Zo onderscheidt de theorie sektarische bewegingen, die gericht zijn op het vasthouden of vergroten van de spanning, en kerkbewegingen, die gericht zijn op een lagere spanning met de samenleving. Omdat een deviante organisatie een hoge bijdrage van haar leden vraagt, wordt verwacht dat een nieuwe religieuze organisatie in haar beginfase een hoge betrokkenheid bij de organisatie kent.

Nieuwe, deviante religieuze bewegingen zullen echter niet onder alle omstandigheden opkomen en zich ontwikkelen. Theoretisch wordt hierbij vooral gewezen op de rol van de staat. Hoe groter de druk van de samenleving op deviante religieuze organisaties middels de gewelddorganen van de staat, des te geringer de tendens zal zijn dat er deviante religieuze organisaties gevormd worden. Omgekeerd is het te verwachten dat als de regelingen omtrent religie versoepeld worden, er dan nieuwe, deviante religieuze organisaties op zullen komen. Maar ook als er sprake is van een beperkte competitie, bijvoorbeeld door regulering van de markt door de overheid, wordt theoretisch verondersteld dat het mogelijk is dat religieuze organisaties een hoge betrokkenheid genereren. De enige mogelijkheid die wordt uitgewerkt is die van een sociaal conflict. Als een religieuze organisatie het voertuig wordt voor een sociaal conflict, kan dit een extra motivatie zijn voor lidmaatschap en betrokkenheid en zal de religieuze organisatie groeien.

De these van dit hoofdstuk is dat de katholieke kerk in Nederland in de beginfase geen hoge betrokkenheid kende en evenmin een duidelijke groei in betrokkenheid omdat de spanning van de kerk met de omgeving in deze periode slechts langzaam en haperend opgevoerd werd. In 1795 werden de meeste beperkende bepalingen opgeheven, werd de kerk met andere religieuze organisaties gelijkgesteld en kwam er een financiële en juridische erkenning van de kerk. Tot het midden van de negentiende eeuw vorderde het echter niet erg met de opbouw van de kerk. Ook waren er tot die tijd nauwelijks initiatieven die de kerk een duidelijker profiel in de Nederlandse samenleving wilden geven. Integendeel: de tendens in de kerk en onder katholieken was het eerder niet op te vallen en aan te sluiten bij het democratische en liberale discours. Nadat de kerkelijke hiërarchie in 1853 was hersteld kregen de initiatieven die streefden naar een hogere spanning, die er wel degelijk waren, de overhand. De kerk werd territoriaal en bestuurlijk ingedeeld, er kwamen reglementen, en een provinciaal concilie regelde de inrichting van de kerk van de

religieuze ordes tot het onderwijs en de caritas. De katholieke kerk kreeg, mede onder invloed van enkele invloedrijke katholieken, in de tweede helft van de negentiende eeuw steeds meer een eigen gezicht in de Nederlandse samenleving, zowel cultureel, organisatorisch, politiek als theologisch. Deze, binnenlandse en buitenlandse, initiatieven streefden steeds meer naar een afzondering van de katholieken in de Nederlandse samenleving. Pas aan het eind van de periode 1795-1870 kan over de katholieke kerk gesproken worden als over een echt deviante beweging.

In dit hoofdstuk zal deze groeiende deviantie beschreven worden. In de tweede paragraaf wordt de lage deviantie van de kerk met de samenleving beschreven. In de derde paragraaf worden de pogingen beschreven om te komen tot een hogere deviantie. In de vierde paragraaf worden conclusies getrokken over de gevolgen van deze ontwikkeling voor de betrokkenheid van de katholieken bij hun kerk.

3.2. kerkbeweging

3.2.1. *inleiding*

Sinds 1583 waren de katholieken in de Noordelijke Nederlanden een gemarginaliseerde maatschappelijke groep. Ze mochten hun geloof niet openlijk belijden en werden tegen betaling aan de overheid getolereerd, het contact met het bestuurlijke en religieuze centrum in Rome was verstoord, ze mochten niet in overheidsdienst treden en ook andere burgerrechten werden hen onthouden. Toch zou ik niet willen zeggen dat de katholieke kerk na de afkondiging van de godsdienstvrijheid in 1795 als een uitermate deviante beweging haar geschiedenis in het moderne Nederland begon. Want vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw waren er, onder invloed van de Verlichting, enkele verbeteringen in de positie van de kerk gekomen en ook de katholieken zelf deden verwoede pogingen om aan te sluiten bij de culturele hoofdstroom. Verder zocht de kerk in deze beginperiode nauwelijks het openlijke conflict met de staat en de samenleving – iets waartoe ze wel alle redenen gehad zou hebben. De katholieken waren niet verschillend, antagonistisch en gescheiden, en wilden dat ook niet zijn, waardoor hun kerk moeilijk als deviante beweging gekarakteriseerd kan worden.

In deze paragraaf wil ik de aanvankelijke lage spanning van de katholieke kerk met de samenleving beschrijven. Deze omgeving werd gekenmerkt door een toenemende liberalisering en secularisering van de samenleving en haar instituties (3.3.2.). In de derde subparagraaf laat ik zien hoe de katholieken langzaam door die omgeving erkend werden en hoe zij zelf ook aansluiting zochten bij de culturele (liberale en nationale) hoofdstroom van hun tijd. In de vierde subparagraaf laat ik zien dat de katholieke leiders, op eigen initiatief en in samenwerking met de overheid, probeerden om vooral geen ophef te veroorzaken, omdat daardoor de zojuist verkregen rechten in gevaar zouden kunnen komen. In de laatste subparagraaf zal ik conclusies trekken.

3.2.2. sociale omgeving

De belangrijkste verandering in de sociale omgeving van de kerk was de vorming van een eenheidsstaat en de neutralisering c.q. liberalisering van het openbare leven. Nadat de Franse revolutionaire troepen de Republiek der Verenigde Nederlanden onder de voet hadden gelopen, werd door de Nationale Vergadering in 1795 de declaratie van de rechten van de mens en de burger aangenomen. Daarin werd verklaard dat alle burgers gelijk zijn voor de wet en dat alle burgers gelijkelijk beoembaar zijn voor alle ambten. Alle (mannelijke) burgers verkregen actief en passief kiesrecht. Verder werd het verplicht voor de wet te trouwen en werden de beperkingen op het gemengd huwen afgeschaft. Het openbaar onderwijs werd onttrokken aan de Gereformeerde Kerk, die tot dan de publieke kerk was, maar in 1806 werd de oprichting van bijzondere scholen toegestaan. Ook op bestuurlijk gebied werd een grotere eenheid bevorderd. De verschillende provinciale privileges werden afgeschaft en de generaliteitslanden kregen een aan de andere provincies gelijke status. Ook kwamen er verschillende nationale instituties zoals een uniform belastingstelsel, wetgeving en muntstelsel, er kwam een burgerlijke stand, een nationale bibliotheek en een landelijke postdienst (De Wit 1983; Knippenberg/De Pater 1988: 20-28).

De Nationale Vergadering nam ook een aantal bepalingen *in religiosis* aan. Zo werd de vrijheid van godsdienst afgekondigd en werd in 1796 de bevoorrechte positie van de Gereformeerde Kerk in de Nederlandse samenleving afgeschaft. Verder werd bepaald dat de kerkgebouwen die vòòr 1581 waren gebouwd eerlijk moesten worden verdeeld over de bestaande kerkgenootschappen in een gemeente, de katholieken inbegrepen. Het werd de katholieken toegestaan grootseminaries en parochies op te richten en nieuwe kerken te bouwen (Clemens 1978: 731-733; Clemens 1979; De Jong 1972: 296, 303; De Jong 1998: 212-213; De Wit 1983). De nieuwe heersers huldigden echter een specifieke invulling van het begrip 'vrijheid van godsdienst': omdat godsdienst in hun ogen voorzorg in sociale vrede en morele, ethische en maatschappelijke vorming van de burgers moest zijn, ondanks de vrijheid die in 1795 verklaard was, onder de controle van de staat blijven (Bornewasser 1981: 159; Diepenhorst [1946],: 72-73). In de praktijk leidde dit adagium tot een neutralisering van de godsdienst in het openbare leven (De Jong 1996: 7-8). Zo was het dragen van ambtskleding door geestelijken in het openbaar verboden, evenals het houden van godsdienstoefeningen buiten gebouwen en het luiden van de klokken (Noordeloos 1937: 50). Toen het regime van Napoleon Bonaparte in Frankrijk aan de macht kwam, werd in Nederland ook een meer strikte koers ten opzichte van de kerken gevaren. Het was nu in versterkte mate de bedoeling de kerken in dienst van de staat te stellen (Bornewasser 1981: 162). In het koninkrijk Holland (1806-1810) werd de vrijheid van godsdienst genuanceerd doordat een departement voor de R.K. Eeredienst werd ingesteld (Roes/Winkeler 1994: 7). Verder moest iedereen zich inschrijven in een kerkgenootschap, op basis waarvan een algemene belasting voor de kerken werd geheven. Ook kreeg de koning het recht om in te grijpen in de organisatie van de kerken (De Jong 1998: 219-221). Na de inlijving van het ko-

ninkrijk bij Frankrijk werden in 1812 nog de uitstervingsbesluiten tegen de kloosters van kracht (Van der Grinten [1913]: 9). De kloosters mochten geen nieuwe leden aannemen, waardoor de 'onnutte' kanten van religie, zoals dat toen werd gezien, op den duur moesten verdwijnen.

Na de bevrijding van de Fransen in 1813 werd het beleid om de kerken in dienst van de staat te laten functioneren in het Koninkrijk der Nederlanden voortgezet (Bornewasser 1981: 169). Willem I nam de door de Fransen gemoderniseerde staat over, hervatte de betalingen aan de gereformeerde kerk, garandeerde die ook aan andere gezindten en verbond de betalingen met een toezicht van de staat over de kerken. De diaconie en het onderwijs van de kerken werden in de staat ingevoegd (De Jong 1998: 205, 227-228, 234). Elke profilering van godsdiensten was vanwege nationaal belang verboden. In 1816 werden verregaande reglementen aan de kerkgenootschappen opgelegd (De Jong 1996: 15), wat voor de katholieke kerk overigens op een mislukking uitliep (Bornewasser 1977). Omdat de kerk ten dienste van staat en samenleving diende te staan, waarbij de koning zorgde voor het geestelijk heil van de onderdanen, werden bovendien verlichte, want gematigde elementen uit de clerus door de koning bevoordeeld (Clemens 1998a: 163). Vanuit dezelfde houding komt het restrictieve beleid tegenover de kloosters: de uitstervingsbesluiten werden bekrachtigd, later werden de maatschappelijk nuttige kloosters die zich bezig hielden met onderwijs en ziekenzorg gedoogd. Al vanaf 1830 vinden de strenge regels echter een soepelere toepassing (Alkemade 1966: 77-93). Het beleid van de koning werd uitgevoerd door het ministerie voor de R.K. Eeredienst, dat tijdens zijn gehele bestaan geprobeerd heeft het ultramontanisme te verdrijven uit de katholieke kerk in Nederland. In 1840 trad Willem II aan, die de katholieken duidelijk gunstiger gezind was. In 1840 werden de besluiten tegen de kloosters opgeheven (Hamans 1992: 431) en in 1842 werden de vicarissen die de katholieken in de zuidelijke provincies bestuurden tot bisschop gewijd. Ook werd het place-trecht van de Nederlandse overheid (het recht om vooraf gekend worden in en in te stemmen met besluiten van de kerkelijke overheid) afgeschaft (Rogier/ De Rooy 1953: 52, 56, 59).

Omdat Willem II zich vanwege de revolutionaire situatie in Europa ongerust maakte over de politieke en sociale stabiliteit in Nederland, maakte hij in 1848 de weg vrij voor de noodzakelijk geachte liberalisering van de Nederlandse samenleving. Hij gaf aan Thorbecke opdracht een nieuwe grondwet te presenteren. Daarin stonden drie kernpunten centraal. Ten eerste werd de absolute macht van de koning beperkt. De koning werd onschendbaar en zijn politieke handelen werd voortaan gedekt door de ministeriële verantwoordelijkheid. Ten tweede nam de macht van de Tweede Kamer toe. Deze Kamer kreeg het recht van amendement en enquête en voortaan moest jaarlijks een begroting worden ingediend. Door deze maatregelen kon beter parlementaire controle worden uitgeoefend op het beleid. Tenslotte werden in de grondwet de democratische grondrechten vastgelegd: vrijheid van meningsuiting en drukpers, vrijheid van vereniging en vergadering, godsdienst en dergelijke (Boogman 1977).

Voor de kerken betekende deze grondwet in feite geen grote wijziging (De Jong 1996: 15-16). De gelijkheid van de kerkgenootschappen, de vrijheid de eigen godsdienst individueel en collectief te belijden en de godsdienstige neutraliteit van de overheid werden bevestigd. Ook werd in de grondwet vastgelegd dat de traktementen aan de bedienaars van de godsdienst werden doorbetaald. Wel werd een beperking van de processievrijheid in de grondwet opgenomen. Openbare godsdienstoefeningen in publieke ruimtes werden alleen toegestaan waar ze door traditie nog steeds levend waren. Tenslotte werd het door het recht van vrije vereniging en vergadering mogelijk kloosters te stichten en nieuwe leden op te nemen (Albers 1903-1904: 143-145; Schokking 1894: 16-50). In 1853 werd een Wet op de kerkgenootschappen aangenomen die nadere regelingen aan alle kerkgenootschappen stelde, maar in de praktijk vooral bedoeld was als een beperking van de katholieke kerk. De wet bevestigde weliswaar dat alle kerkgenootschappen vrij zijn alles te regelen wat hun toekomt zonder hulp van de overheid, maar wilde de invloed van de kerken in de publieke ruimte beperken. Zo werd bepaald dat kerkelijke titels of aanspraken geen gelding hebben in het wereldlijk regiment en was er goedkeuring nodig voor de vestigingsplaats van bisschoppen. Kerkelijke gewaden mochten alleen op besloten plaatsen gedragen worden. Verder werd bepaald dat de oprichting van een kerkgebouw op 200 ellen van een bestaand kerkgebouw door de gemeenteraad moest worden goedgekeurd. Klokgelui kon worden verboden en was alleen bij kerkelijke plechtigheden toegestaan (Schokking 1894: 300-352). Deze wet, die tot 1983 van kracht bleef, wordt echter omschreven als een tandeloze, papieren tijger die zonder veel effect bleef.

3.2.3. *liberaal en nationaal*

De vrijheid die aan het eind van de achttiende eeuw aan de katholieke kerk werd gegeven bouwde voort op een situatie waarin het katholicisme reeds relatief gedoogd werd. In 1730 werd bijvoorbeeld de toelating van priesters in de Republiek bij wet geregeld en in 1736 kregen lokale katholieke gemeenschappen rechtspersoonlijkheid. Rond 1750 was de katholieke godsdienst weliswaar nog niet publiek, maar deze veranderingen in de regelgeving wijzen op pogingen om ze op een politiek aanvaardbare wijze te integreren. "Voor katholieken was het klimaat gunstig om uit de beslotenheid van de eigen subcultuur te treden en deel te nemen aan de tot verandering van wereldbeschouwing en samenleving aanleiding gevende discussies" (Clemens 1995: 29). Bovendien streefden de katholieken zelf naar erkenning als respectabele christenen en als goede en volwaardige burgers van de republiek. Om dat doel te bereiken schroomden ze niet ter ondersteuning van dat pleidooi de argumenten van de Verlichters te gebruiken (Van der Heijden 1947: 1-28; Clemens 1998b). Verder werden van de kant van de katholieken bescheiden pogingen gedaan om hun staatsrechtelijke positie te verbeteren. Daartoe wezen ze op hun vaderlandsliefde en op de in katholieke ogen onrechtmatige oorsprong van de extra belastingen die katholieken moesten opbrengen (Van der Heijden 1947: 29-37; Clemens 1995: 28-30).

Ook werd de toon tussen de kerken minder scherp. Zo werden tussen 1719 en 1769 verschillende voorstellen gedaan om polariserende teksten uit de katholieke catechismus te schrappen, waardoor protestanten niet langer gezien zouden worden als antichristen, ketters en afgodendienaars. Door de omgeving, vooral door de voorgangers van de publieke kerk, werd het katholieke geloof echter gezien als een achterlijke religie. Des te opmerkelijker is het dat enkele katholieken voor hun verdediging in het Verlichte discours mee gingen doen. Door aan te willen tonen dat hun geloof niet afgodisch of bijgelovig en bijgevolg minderwaardig is, zochten ze aansluiting bij de culturele hoofdstroom in de republiek. Ze probeerden de katholieke dogma's rationeel te baseren op Schrift en traditie en stelden dat geloof niet in tegenstelling met de rede is. Ook werden er ideeën ontwikkeld voor een hervorming van de kerk in de zin van de Verlichting, zoals een rationele wijze van Bijbeluitleg en het gebruik van kennis en wetenschap voor religieuze opvoeding (Bornewasser 1987a: 5-7). Een voorbeeld van een Verlichte katholiek is de priester Petrus Schouten, die in 1785 de eerste prijsvraag van de Maatschappij tot Nut van 't Algemeen won. Een ander is de priester Willem Imme, die rond 1800 theaterstukken en reisverhalen in een duidelijk Verlichte geest schreef en vertaalde (Bornewasser 1959). Ook werden er enkele katholieke tijdschriften in de geest van de Verlichting opgericht, zoals de *Kerkelijke Bibliotheek*, de door jonge priesters geredigeerde *Mengelingen*, en *Katholikon* (Bornewasser 1987b). Daarnaast werd er door katholieke geestelijken gepleit voor gematigde posities tussen de godsdiensten (Bornewasser 1979). In een volzin beschrijft Rogier de verhouding tussen katholieken en protestanten in deze periode als volgt: "Oecumenische zin, irenisch interconfessionalisme, deïstisch-getint cultuuroptimisme, afkeer van vrome praktijken en eenzijdige nadruk op het 'nut' van de godsdienst hielden omstreeks het eind van de achttiende eeuw katholieke en protestantse leraren bijeen in een liefdesband" (Rogier/De Rooy 1953: 186).

De Franse Revolutie en de opmars van de Franse troepen naar de Nederlandse grens werden niet door iedereen in Nederland als een bedreiging gezien. Groepen die zich hadden ingezet voor een hervorming van de Nederlandse staat en samenleving volgens de idealen van de Verlichting, zoals delen van de burgerij en gemarginaliseerde religieuze groepen, waaronder katholieken, remonstranten, doopsgezinden en joden, verwachtten veel van een verandering van het landsbestuur. Bij de omwenteling van 1795 speelden de katholieken dan ook een belangrijke rol. Rogier meldt dat vrijwel alle katholieken aan de kant van de patriotten stonden en vaak leidende posities in deze republikeinse beweging hadden (Rogier/De Rooy 1953: 21). Katholieken waren betrokken bij het opstellen van verzoeken aan de nieuwe overheid, ze waren leden van burgercomités en van de stedelijke bewapening, gaven politieke geschriften uit, leidden lokale opstandjes en speelden op revolutionaire vergaderingen en als journalist een rol in de publieke meningsvorming. Ook enkele plaatselijke priesters stimuleerden in woord en daad de patriottenbeweging. Roosendaal (1993: 271-276) signaleert dat katholieken tijdens de patriotse fase van de revolutie in het openbaar bestuur actief waren. In de Nationale Vergadering presenteerden de afgevaardigden die katholiek waren zich als leden van de radicale

stroming, maar met een irenische houding, en als verdedigers van de pas verworven nationale eenheid en eensgezindheid. Ook bepleitten deze volksvertegenwoordigers een zeker nationalisme, oecumenische gezindheid en Verlichtingsgeloof.

Deze liberale, nationaal-gezinde en Verlichte houding overheerste tot het midden van de negentiende eeuw bij de katholieken, zeker in de politiek. Toen er in 1840 en 1848 pogingen werden gedaan om de samenleving te moderniseren en te liberaliseren, de liberaal Thorbecke was daarvan de grote gangmaker, wilden de katholieken hiervan de vruchten plukken en sloten ze zich bij hem aan. Ze verwachtten van de door hem voorgestelde veranderingen een belangrijke verbetering van hun politieke en maatschappelijke positie. Deze politieke keuze van de katholieken werd gestimuleerd door de publicatie van een liberaal manifest dat door katholieke jongeren was geschreven en bekend is geworden onder de naam van de herberg waarin het werd opgesteld, *De Geleerde Man*. Dit manifest werd binnen katholieke kringen zeer welwillend ontvangen (Boogman 1978: 39, 42, 59-62; Schrama 1996: 49-57). Het duurde tot 1871 voordat deze zogenaamde liberaal-katholieke of papo-thorbeckiaanse stroming uit de kamer verdween en vervangen werd door de meer ultramontaanse stroming onder de katholieke politici.

3.2.4. *afwachten en vooral niet confronteren*

Ook de kerkelijke leiders kozen voor een voorzichtige opstelling in de Nederlandse samenleving en elke tendens onder de katholieken richting polarisatie werd door hen onderdrukt. Dit beleid begon al in de achttiende eeuw. Als de katholieken van de voor hen gunstige Verlichtingsgeest wilden profiteren, moesten ze voorzichtig optreden en hun trouw aan het bestaande bestuur tonen, zo was de opstelling. In dat kader is bijvoorbeeld de reactie uit 1768 van de Utrechtse aartspreester te zien tegen het verwijt dat katholieken geen goede vaderlander zouden kunnen zijn. Juist het afwijzen van democratie door de katholieken steunt het Oranjegezag, zo zijn betoog. De lagere geestelijken profiteerden echter van de vrijheden die hun door de (overwegend patriotse) lagere overheden werden gegeven, die daarmee probeerden de katholieken aan hun kant te krijgen (Van de Sande 1988). Na de gewelddadige reactie van de stadhouders op de revolutionaire woelingen in 1787 riepen de kerkelijke leiders op tot gehoorzaamheid en voorzichtigheid. Later, toen dwangmiddelen zoals een eed op het burgerlijk gezag en het intrekken van verleende vrijheden niet werkten om de katholieken uit de revolutionaire beweging te krijgen, probeerden de politieke leiders van de Republiek de steun van de katholieken te verwerven en rust en orde te herstellen door de katholieke kerk grotere vrijheden in het vooruitzicht te stellen. De geestelijke leiding waarschuwde in 1793 en 1795 opnieuw voor de verlokkingen van de revolutie, maar de bevolking in de zuidelijke provincies en de katholieken in het westen van het land voelden zich door deze waarschuwingen niet aangesproken (Van der Heijden 1947: 56-96, 114-115, 134-135).

Na 1795 werd deze voorzichtige politiek door de leiding van de kerk voortgezet. Godsdienstige belangen stonden, om niet al te confronterend te zijn, niet bovenaan op het verlanglijstje van de katholieken, tenzij het de vrijheid van de kerk

op het gebied van armenzorg of onderwijs betrof. Ook bij het terugvorderen van kerken en het kiezen van een bisschop stelde men zich terughoudend op. Dit was deels omdat men het binnen katholieke kring niet eens was over deze verlangens, maar ook omdat leidende katholieken geen opschudding in de samenleving wilden veroorzaken. Voortbordurend op de goede ervaringen uit de periode vòòr 1795 werd in verschillende apologieën wederom vooral de redelijkheid van het katholicisme aangetoond (Clemens 1978: 732-735). Dat de katholieken na 1801 niet verlicht genoeg werden geacht, was voor de kerkelijke overheid reden om er naar te streven nog meer aan de verlichtingsnorm te voldoen en volksreligiositeit te onderdrukken (Clemens 1998a: 161-162).

Ook in het Verenigde Koninkrijk (1815-1830) hield de leiding van de katholieke kerk zich rustig. De kerkelijke leiders, de directeur-generaal van het ministerie van justitie en de plaatselijke gouverneurs werkten bijvoorbeeld samen in hun –gedeelde- wens om de processies te reguleren. Hier gingen bij de kerkelijke leiders de wens om te komen tot een zuivering van de liturgische gebruiken (in Verlichte zin) en de wens om mee te werken aan het handhaven van de openbare orde hand in hand. Overdreven processies met suggestieve uitbeeldingen waren een bron van onrust en werden als zedenbederfend gezien, mede door de ongeregelheden eromheen (bijvoorbeeld de kermis), en de barokke uitbeeldingen die meegedragen werden vond men niet meer bij de Verlichte eucharistische vroomheid passen. De maatregel van de overheid om het aantal processies per gemeente te beperken tot twee werd door de aartsbisschoppen dan ook toegejuicht (Margry 1993). De wens om te komen tot herstel van de kerkelijke hiërarchie werd evenmin op de spits gedreven. In het algemeen wachtten de katholieken af wat de onderhandelingen over het concordaat tussen de vertegenwoordigers van de paus en de Nederlandse regering hen bracht. Nieuwe tendensen zoals het emancipatiestreven van Le Sage ten Broek en Alberdingk Thijm (cf. 3.3.4.) werden met wantrouwen tegemoet gezien, omdat deze door een overdreven benadrukken van het katholieke element in de samenleving de sociale vrede in het land zouden kunnen verstoren (Rogier/De Rooy 1953: 64).

Na 1853 werd deze voorzichtige politiek door de bisschoppen voortgezet in hun pogingen Rome af te houden van het directe dagelijkse beleid, om zo de integratie in de Nederlandse samenleving te bevorderen (De Valk 1998: 151). De reacties in de Nederlandse samenleving op het taalgebruik in de *Breve* en *Allocutie*, die de herinvoering van de hiërarchie hadden aangekondigd, hadden geleerd dat het beter was niet teveel opzien te baren en aanstoot te geven en zich aan te passen. De bisschoppen waren mede daarom eerder berekenend in hun relaties met de curie. Dat bleek bijvoorbeeld bij de val van Rome, toen de Nederlanders de grootste contingenten aan verdedigers van de kerkelijke staat leverden, maar de bisschoppen, opgejut door de regulieren en de nuntius, met frisse tegenzin hun protest betuigden (Ellenbroek 1997). Onderzoek van Van Laarhoven (1965: 13) lijkt ook de veronderstelde eensgezindheid met Rome (Rogier/De Rooy 1953: 204-205) op het Provinciaal Concilie (1865) te diskwalificeren. Hij wijst erop dat het ultramontanisme wel in toon op dit Concilie aanwezig was, maar dat de praktijk anders was. De vraag van de paus om

een lening, om de kerkelijke staat te kunnen verdedigen, werd bijvoorbeeld doodgewegen. Over de zoeaven, die vertrokken waren om de kerkelijke staat te verdedigen, werd niets gezegd. De op het Concilie aanwezige internuntius werd gepasseerd. Er werd meer over de paus gesproken dan over Rome als bestuurscentrum. En er werd in de formulering van de besluiten een sterk beroep gedaan op de plaatselijke, Nederlandse omstandigheden. Ook De Valk (1998: 130-131) concludeert dat op doctrinair niveau het gezag van de paus wel werd geaccepteerd, maar dat de bisschoppen minder geneigd waren de kerk in organisatorisch opzicht aan Rome over te leveren.

3.2.5. *conclusie*

In het begin van de negentiende eeuw paste de kerk zich aan de omgeving aan en schuwde ze het conflict. Katholieken participeerden in de politieke, sociale en culturele hoofdstroom die na 1795 aan de macht kwam. Het lijkt wel alsof ze daarin niet als katholieken deelnamen, maar als burgers van dezelfde samenleving en verdedigers van hetzelfde ideaal. Ook later, nadat de Fransen verdreven waren, bleven katholieken de liberale, en dus nationale en oecumenisch gezinde, richting lang trouw. De leiders van de kerk zochten evenmin de confrontatie. Kerkelijke belangen werden niet op de voorgrond gebracht, ze probeerden directe invloed van Rome op het beleid te verhinderen en er werd samengewerkt met de overheid om de meer confronterende aspecten van en stromingen in de Nederlandse kerk te onderdrukken. Overigens was deze opstelling een voortzetting van de opstelling van de kerk aan het einde van de achttiende eeuw. Toen was de kerk sociaal en politiek al meer geaccepteerd en zocht de kerk zelf naar een versterking van haar positie in de samenleving. De kerkleiding betoonde regelmatig haar trouw aan het burgerlijk gezag, enkele katholieken probeerden hun geloof te baseren op de idealen van de Verlichting en de spanningen tussen de kerken nam af. Kortom: de katholieke kerk in het Nederland van het begin van de negentiende eeuw is eerder te omschrijven als een minder dan een meer deviante organisatie.

Waarom was de kerk in deze beginperiode zo weinig deviant? Waarom maakte ze zo weinig gebruik van de mogelijkheden die de liberale staat bood en ging ze niet, net als bijvoorbeeld de Afscheiding in dezelfde periode, een veel confronterender koers varen? Twee aspecten waren denk ik van belang. Ten eerste kan de invloed van de staat niet weggepoetst worden. De theorie verwacht dat indien er een sterke regulering van de religieuze markt is, de tendens tot het ontwikkelen van deviante organisaties zwak zal zijn. Deze invloed is tot 1848 wel degelijk aan te wijzen. Tot 1840 hinderde de overheid de ontwikkeling van de kerk doordat periodiek de vrijheid en gelijkheid van de kerken werden teruggedraaid (tussen 1798 en 1806) en doordat de regering van mening was dat de kerken een functie hadden ten opzichte van de staat en de samenleving (1806-1840). Als gevolg van dat laatste werden er pogingen gedaan de invloed van religie te neutraliseren en de kerken in Verlicht-nationale zin te hervormen. Na 1840 werden deze pogingen onder de regering van Willem II opgegeven en kwam er een zekere vrijheid voor de katholieke kerk. Die

werd in de grondwet van 1848 versterkt en uitgebouwd. Na 1848 was er nog een zekere vorm van regulatie door de Wet op de kerkgenootschappen, waarbij vooral de regulatie van de processies de katholieken parten speelde, en door de betalingen aan de kerkgenootschappen. Wat ik als neiging tot kerkbeweging heb geïnterpreteerd, kan dus net zo goed een voorzichtige houding zijn van een zwakke kerk die niet de toorn van de machtige heerser over zich wil afroepen.

Ten tweede waren katholieken, voor zover de beschikbare gegevens een dergelijke conclusie toelaten, redelijk geïntegreerd in toonaangevende sociale, culturele en politieke kringen van de laat-achttiende eeuwse en vroeg-negentiende eeuwse samenleving. We hebben gezien dat er katholieken waren -hoeveel het er waren is moeilijker vast te stellen, evenals hun relatieve gewicht in de katholieke gemeenschap- die aan wilden sluiten bij de cultuur van de Verlichting. Ook hebben we gezien dat katholieken deel hadden aan het bestuur van de nieuwe staat, zowel op lokaal als nationaal niveau. Als de katholieken een sterk geïsoleerde groep in de samenleving waren, zou het niet aannemelijk zijn dat ze een dergelijke prominente rol in de nieuwe volksvertegenwoordigingen hadden kunnen innemen. Bovendien moeten ze zich, om een dergelijk prominente positie in te kunnen nemen, al vòòr de revolutie maatschappelijk opgewerkt hebben. In dezelfde periode werden ook de eerste katholieke sociale verenigingen zoals de Vincentiusvereniging opgericht. Het was de hogere burgerij die het initiatief tot deze verenigingen nam en ook in het bestuur ervan een plaats kreeg. Blijkbaar waren er dus nog genoeg belangrijke heren in de katholieke gemeenschap aanwezig die deze verenigingen konden oprichten en leiden. Verder wijzen demografische gegevens uit dat in de eerste helft van de negentiende eeuw 50-55% van de katholieken boven de grote rivieren woonde, en ongeveer 25-30% van de katholieken in de drie westelijke provincies (Van Dam [1913]: 125; De Kok 1964: 292-299); in het economische, politieke en culturele hart van de Republiek dus. Bovendien bestond de bevolking van de Hollandse steden in 1809 voor een kwart tot eenderde uit katholieken (Knippenberg 1992: 24). Ook andere gegevens wijzen op het belang van het westen van Nederland voor de katholieke gemeenschap. De uitgevers van de Verlichte katholieke tijdschriften waren in Amsterdam gevestigd. Herberg *De geleerde man*, waar het liberaal-katholieke manifest werd opgesteld, lag tussen Haarlem en Amsterdam. De katholieke kranten *De Tijd* en *De Maasbode*, die in een latere periode zo bepalend werden voor de katholieken, werden uitgegeven in het westen van het land, respectievelijk in Amsterdam en Rotterdam. Als belangrijke, misschien zelfs toonaangevende delen van de katholieke gemeenschap zo verbonden waren met de omgeving, kan theoretisch niet verwacht worden dat er binnen die gemeenschap een zeer deviante koers werd gevaren.

3.3. deviante beweging

3.3.1. *inleiding*

Door de katholieke kerk in de periode 1795-1870 te omschrijven als een kerkbeweging wordt slechts de helft van het verhaal verteld. De katholieke kerk was tot 1870 wel degelijk (ook) een deviante groep in de Nederlandse samenleving. In de loop van de tijd nam die deviantie zelfs toe en veranderde ze van karakter. De tendensen in de kerk die vóór aanpassing waren verdwenen in dit proces van het toneel en degenen die een hogere spanning zochten kregen de overhand. Deze strijd wordt gekarakteriseerd als een strijd tussen cismontanen en ultramontanen, tussen degenen die de kerk volgens Nederlandse of Romeinse principes wilden modelleren. In deze paragraaf wil ik dit proces naar hogere deviantie beschrijven.

De hogere deviantie van de katholieken kwam op drie manieren tot stand. Ten eerste was er een reactie van de protestantse omgeving. De protestantse kerk, die na een periode van enkele eeuwen van bevoorrechting de culturele, economische en politieke elite van het land onder haar leden telde, zag de katholieke kerk nog altijd als een on-Nederlandse kerk die bijgelovige praktijken kende. Dit wordt in de tweede subparagraaf beschreven. De katholieke kerk in Nederland kreeg ook vanuit een andere kant stimulansen tot een hogere deviantie. In Rome was het centrum van de kerk zich aan het herbezinnen op de positie van de kerk in Europa in en na de tijd van revolutie. Toen ook de kerkelijke staat zelf bedreigd werd, kwam er een felle afwijzing van de moderne samenleving. Nadat op initiatief van Rome de kerkelijke hiërarchie in Nederland was hersteld, kon deze opinievorming door de verantwoordelijken niet terzijde gelegd worden. De invloed vanuit Rome staat in de derde subparagraaf beschreven. Ook vanuit Nederland zelf werden door katholieken initiatieven genomen die neerkwamen op een sterkere nadruk op de katholieke belangen in de Nederlandse samenleving en op de mobilisatie van de katholieken voor die belangen. In het begin waren die initiatieven nog vooral apologetisch van karakter. Na 1853 namen de bisschoppen de organisatie van de katholieke gemeenschap ter hand. Deze invloeden staan in de vierde subparagraaf centraal. In de vijfde subparagraaf worden conclusies getrokken.

3.3.2. *vreemde elementen*

De achttiende eeuw was voor de katholieken niet alleen een periode van vrijmaking en tolerantie. In verschillende provinciën bleven de voor katholieken beperkende wetten bestaan. Ook waren er in deze periode uitingen van antipapisme, dat onder andere door het protestants gekleurde natiebesef gevoed werd. Het gereformeerde protestantisme was immers de ideologische basis van een vroegmodern eenheidsbesef in Nederland, dat verbonden werd met Oranje en de geschiedenis van Opstand en Tachtigjarige Oorlog. Op basis daarvan waren de rooms-katholieken uitgesloten uit de staat (Huisman 1983: 48-51, 95-96). Verder was de Verlichting niet alleen een basis voor tolerantie tussen, maar ook voor scheiding van de confessies. Bij veel protestanten heerste een negatieve beeldvorming van katholieken, die buiten de

eigen kring met hun wonderen en bekeringsoproepen verbazing opriepen (Margry 2000: 196-201). Na de inval van de Fransen werd dit argument nadrukkelijker gebruikt en werden de katholieken door de protestantse elite, die toen tijdelijk weer aan de macht kwam, weer uitgesloten. De staatsregeling van 1800 formaliseerde deze positie (Clemens 1995: 31-38). Dat de katholieken met een beroep op de nieuwe vrijheden vroegen om veranderingen in de wetgeving, bijvoorbeeld om bisschoppen te mogen installeren, werd door deze groep openlijk afgekeurd (Clemens 1998a: 156).

In het Nederlandse koninkrijk kwam de kerk een aantal keren gevoelig met de burgerlijke overheid in conflict. Toen koning Willem I de katholieke kerk dezelfde financiële bijdragen als de gereformeerde kerk aanbood, werd deze in eerste instantie geweigerd omdat ze een bedreiging voor de onafhankelijkheid van de kerk konden vormen. Bij een absolutistisch vorst als Willem I was dit natuurlijk een persoonlijke belediging. Pas na aandringen van het Vaticaan werd de ondersteuning aangenomen. Om de positie van de katholieke kerk in het koninkrijk te regelen werd gestreefd naar een concordaat. De onderhandelingen daarover werden onder andere vertraagd doordat de koning wilde vasthouden aan zijn recht de bisschoppen te benoemen (Bertier de Sauvigny 1965: 88). Dat was voor de kerkleiders in Nederland en in Rome echter onaanvaardbaar. Om de kerk onder druk te zetten, werden de kleinseminaries in 1825 door de koning opgeheven en richtte hij een Collegium Philosophicum op, dat moest dienen als tussenstap naar het grootseminarie (Hamans 1992: 419). Wie dit Collegium, dat werd opgezet in Verlicht-nationale geest, niet had bezocht werd niet toegelaten tot de geestelijke bediening in het koninkrijk. Na een paar jaren werd deze maatregel weer ingetrokken. Ook waren er tussen de katholieke kerk en de staat conflicten over het processieverbod (Margry 2000, 138-161).

Naar aanleiding van de instelling van de katholieke hiërarchie in 1853 kwamen katholieken en protestanten openlijk met elkaar in conflict. De protestanten zagen het herstel van de katholieke kerk, zoals het werd voorgesteld in de Romeinse Breve die het herstel bekend maakte, als een onaanvaardbare visie op de vaderlandse geschiedenis. Bovendien voelden ze zich bedreigd door het opkomende ultramontanisme, de afkeer van de wereld en de klerikalisering binnen de katholieke kerk. Katholieken werden gezien als een vijand van vrijheid en vaderland en als ondermijners van de moraal, en er bestond grote vrees voor hun veronderstelde heersersneiging. Dat werd volgens de protestanten duidelijk in de bisschopseed die de nieuwe kerkleiders moesten afleggen, waarin ze beloofden andersdenkenden te bestrijden (Boogman 1978: 124, 127, 138; Schokking 1894: 127-128). Dat de katholieken het recht op eigen onderwijs op een felle manier opeisten werd in dat kader eveneens als bewijs tegen hen aangevoerd (Rogier/De Rooy 1953: 159, 165, 171, 174; Bornewasser 1978; Van de Sande 1998). In de Aprilbeweging kwamen deze gevoelens tot uitbarsting. Met adressen, preken, artikelen en liederen, het boycotten van katholieke winkels en intimidatie en molestatie van katholieke geestelijken werd de onvrede geuit (Bronkhorst 1953: 32-68). In demagogische taal werd het

volk opgehitst: met de hiërarchie zou Rome in de Nederlandse verhoudingen gaan ingrijpen en de donkere tijden van vòòr de Reformatie zouden terugkeren (Van de Sande 1993). De Minister van Justitie kon de massa's pas tot bedaren brengen met een wet op de kerkgenootschappen, een afzwakking van de eed voor de bisschoppen en het terugtrekken van de gezant bij de kerkelijke staat. Katholieken hadden weliswaar juridische gelijkstelling gekregen, maar maatschappelijk bleken ze nog niet geëmancipeerd (cf. Margry 2002).

3.3.3. *Romeinse sturing*

Na de val van Napoleon zette onder Leo XII (1823-1829) ook binnen de katholieke kerk de Restauratie in. De kerkelijke staat kwam terug, de mythe van de middeleeuwen werd nieuw leven ingeblazen en met behulp van concordaten probeerde de kerk zich weer als politieke macht te etableren. De Verlichtingsidealen, waarin de kerk als mystieke gemeenschap gezien werd, waarin eenvoud en innerlijke spiritualiteit in hoog aanzien stonden en een zeker interconfessionalisme aanwezig was, verdwenen in deze restauratie geleidelijk uit de kerk (Bornewasser 1989a: 15-20). Verder werd de houding van het Romeinse centrum beïnvloed door het Italiaans nationalisme. Werd dat door de bestuurders van de kerkelijke staat toch al met wantrouwen bekeken, nadat de verschillende delen van Italië gewapenderhand verenigd werden en tenslotte ook Rome ingenomen werd, was de afkeer van de moderne geestelijke stromingen in de curie definitief. Tegelijkertijd kwam aan de basis van de kerk een kerkpolitieke beweging op die als het ultramontanisme bekend is geworden. Binnen deze beweging heerste de overtuiging dat slechts een monolithische kerk, waarin één instantie voor allen bindend besloot en dwalingen terechtwees, de mogelijkheid had om de confrontatie met de tijdgeest, met rationalisme, laïcisme en liberalisme, te kunnen weerstaan. Deze universele aanspraken werden geconcentreerd in de Romeinse Curie en in de persoon van de paus. De doelen van de ultramontanen waren tamelijk divers. Binnenkerkelijk streefden ze naar een verdere concentratie van de kerk in Rome en pleitten ze voor de onbepaalde macht van de paus. In kerkpolitiek opzicht waren ze voor de volledige onafhankelijkheid van de kerk van de staat, in het bijzonder waar het de bezetting van kerkelijke ambten betrof, wat natuurlijk de invloed van Rome verder kon vergroten.

In eerste instantie werd de ultramontaanse beweging door Rome met wantrouwen bekeken, maar onder Gregorius XVI en vooral sinds de revoluties van 1848 werd ze door het centrum van de kerk gesteund. In de loop van dit proces werden de nationale kerken sterker met Rome verbonden: de vrijheid van de lokale kerken werd verminderd en daarvoor de rol van de nuntiaturen vergroot. De religieuze ordes werden in Rome gecentraliseerd. De lagere clerus werd tegen de hogere clerus opgezet indien de laatsten zich te onafhankelijk van Rome wilden opstellen. Gewone katholieken met bijzondere verdiensten werden door Rome geëerd. Uniformering volgens Romeins model vond er ook plaats in de theologie, liturgie en de vroomheid. De verklaring van het dogma van de onbevleete ontvangenis van Maria, de eerste handeling van een paus alleen, was een grote stimulans voor het ultramonta-

nisme. Om de invloed van de nieuwe gedachten in de kerk zelf, in het bijzonder op de theologische faculteiten, te beperken werd teruggekeerd tot de scholastiek. Deze Romeinse leerinhoud en methode werd, onder andere door de stichting van pause-lijke colleges, tot maatstaf en voorbeeld voor de hele kerk verplicht gesteld.

Onder deze omstandigheden waren tendensen die een symbiose zochten tussen de moderne samenleving en het katholieke geloof, zoals die in het liberale katho-licisme tot uiting kwamen, in de ogen van de kerkleiders verdacht. De aanhangers van deze stroming, onder wie in zijn jonge jaren ook Pius IX, streefden een verzoening van de kerk met de revolutie na, zodat de kerk haar doelen in een vrije samenleving vrij kon vervolgen. Maar hun program werd veroordeeld door *Mirari Vos* van 15 augustus 1832 (Hales 1954: 40-51). In deze brief werden de bisschoppen opgeroepen zich te weren tegen de aantasting van de rechten en het gezag van de kerk en tegen de vrije verspreiding van diverse 'verderfelijke' opvattingen. Voorbeelden daarvan waren onder andere het idee dat iedereen door een ethisch leven in de hemel kan komen, dat de kerk een vernieuwing nodig heeft, dat de vrijheid van geweten het hoogste goed is en dat de kerk van de staat gescheiden moest worden. Tegelij-kertijd werden de bisschoppen opgeroepen de overgeleverde leer te verdedigen, de eenheid met Rome, als garant voor de leer, te behouden en het primaat van Rome in de verkondiging en interpretatie van het geloofsgoed te respecteren (1950 *Mirari Vos*). De Romeinse kwestie, die leidde tot de inname van de kerkelijke staat door revolutionaire Italiaans-nationalistische troepen, en de publicatie van de encycliek *Quanta Cura* met de *Syllabus Errorum* in 1864 brachten uiteindelijk de breuk tussen liberalen en katholieken. In het eerste document werden de bisschoppen wederom opgeroepen de kerk en de gelovigen te verdedigen tegen dwaalleren en tegen de inperking van hun rechten in het publieke domein, onder andere op het gebied van opvoeding en onderwijs. In het tweede document werd een aantal levensbeschouwe-lijke stromingen veroordeeld, naast een aantal moderne opvattingen over de leer van de kerk (1949 *Quanta Cura*). Elke poging contact te leggen met de wereld werd sindsdien afgewezen (Rogier/De Rooy 1953: 129-145, 165; Hales 1954: 137; Lill 1989a: 167-170; Chappin 1982: 10-12).

Op het Eerste Vaticaans Concilie (1869-1871) werd ten slotte de basis gelegd voor een mondiale uniformering van de kerk volgens Romeins model. Het concilie was bedoeld om de positie van de kerk tegenover de als vijandig ervaren buitenwe-reld te verduidelijken. Daarom bevestigde de dogmatische constitutie *Dei Filius* (1870) de overgeleverde katholieke leer in termen die tegengesteld waren aan de toen geldende wetenschappelijke inzichten, bijvoorbeeld dat God de aarde gescha-pen heeft, dat God door de rede te kennen is en dat geloof en rede gescheiden zijn. De op het concilie verklaarde onfeilbaarheid van de paus, in de dogmatische consti-tutie *Pastor Aeternus* van 18 juli 1870, wekte, in een periode waarin de nationale heersers zich zelf onfeilbaar waanden, de woede op van verschillende regeringen in Europa (Hales 1954: 275, 277). Voortaan was de paus de centrale figuur in het katho-licisme, zowel symbolisch als juridisch, en niet langer de plaatselijke bisschop of vorst. In de decennia na het concilie werd gewerkt aan een uniformering van het

kerkelijk recht, dat in 1918 met het eerste uniforme wetboek vorm kreeg (Aubert 1974: 71, 77, 84-85; Hales 1954: 149; Lill 1989a: 160-167; Lill 1989b; Raedts 1990; De Valk 1998: 123-125). De katholieke kerk werd zo meer en meer een gemeenschap op zich, losgeweekt van de diverse maatschappijen waarin ze stond en van de regeringen van de landen waarin ze vertegenwoordigd was. Dit komt pregnant tot uiting in het volgende citaat uit een conciliedocument: “De Kerk bezit alle eigenschappen van een echte societas. De Kerk is geen afgeleide of deel van welke andere societas dan ook en met geen andere op welke wijze dan ook vermengd. In zichzelf is zij zo volkomen, dat zij zich van alle menselijke gemeenschappen onderscheidt en verre boven hen uitgaat. [.]. De Kerk is in haar zijn zo totaal afgegrensd en bepaald, dat geen societas, welke van de eenheid van het geloof of van de gemeenschap van dit lichaam is gescheiden, op welke wijze dan ook deel of lidmaat van de Kerk genoemd zou kunnen worden. De Kerk is evenmin door de verschillende societates, welke zich christelijk noemen, in verstrooiing of gedeeld; zij is geheel en al bij zichzelf thuis en in eenheid gesloten” (Van Zoelen 1981: 37).

Het ultramontanisme was in Nederland sterk aanwezig. De persoon van de paus en de aantrekkingskracht van Rome bleken geschikt om de katholieken te mobiliseren en het groepsgevoel van de katholieken in de Nederlandse samenleving te bevorderen. Beïnvloed door een actieve, Rome-gezinde pers protesteerden honderdduizenden Nederlandse katholieken bij Willem III tegen de inname van de kerkelijke staat. De Nederlandse contingenten ter verdediging van de kerkelijke staat vormden bijna een kwart van het totale aantal soldaten voor de paus. Collectes voor de paus konden op grote bedragen rekenen (De Valk 1998: 134-143). Na het Eerste Vaticaans Concilie werd de verering van de paus alleen maar groter, zoals bijvoorbeeld tijdens de Parkmeeting ter gelegenheid van het zilveren jubileum van Pius IX 1871 naar voren kwam (Rogier/De Rooy 1953: 206). Ook op andere gebieden vond ultramontaans gedachtegoed ingang, bijvoorbeeld in de ondersteuning van de neoscholastiek op de universiteiten en de seminaries en het modelleren van liturgie en vroomheid naar Romeins voorbeeld. Dit laatste wordt bijvoorbeeld duidelijk uit de opkomst van het gregoriaans, bevorderd door de in 1878 opgerichte Gregoriusvereniging (Rogier/De Rooy 1953: 265-266; Hoondert 2001: 664-673). Ook met de, door Rome aangestuurde, heiligverklaring van de Martelaren van Gorcum werd het proces van revitalisering en eenheid van de kerk en de legitimatie van de leer van het oppergezag bevorderd (De Valk 1998: 157-172).

3.3.4. Nederlandse initiatieven

Een van de eersten die de katholieken opriep tot meer zelfbewustzijn en hun positie in de Nederlandse samenleving verdedigde, was de in 1806 tot het katholicisme bekeerde Joachim George Le Sage ten Broek (1775-1847). Hij zag in de terugkeer van Pius VII naar Rome, het herstel van de Jezuïetenorde en het optreden van prominente katholieken in Ierland, Frankrijk en Duitsland het herstel van de katholieke kerk en haar overwinning op de rationalistische geest der tijd. Naar zijn mening was ook voor de katholieke kerk in Nederland het tijdstip gekomen om haar vleu-

gels meer uit te slaan. De titel van een van zijn eerste publicaties *De voortreffelijkheid van de leer der rooms-katholieke Kerk geschetst*, getuigt daar al van. Le Sage was de stichter van de *Godsdienstvriend*, een tijdschrift dat in 1818 werd opgericht omdat bij de herdenking van de Reformatie een vloed aan protestantse apologetische lectuur werd gepubliceerd, waar veel artikelen over de kerkelijke geschiedenis van Nederland in stonden. Ook was hij oprichter van de *Roomsch-katholieke Courant* (1882) en *De Ultramontaan* (1826). Dit laatste tijdschrift heeft bijgedragen aan het politiek ontwaken van de katholieken, totdat het na de afscheiding van België werd omgezet in een zuiver letterkundig tijdschrift. Ook stichtte hij de *Katholieke Nederlandse Stemmen*, dat gericht was op de bekering van protestanten. De titel daagde Da Costa's *Nederlandse Stemmen* uit, dat Nederland en het protestantisme gelijkstelde. Le Sage's schimpscheuten aan het adres van de protestanten kwamen hem nog op een gevangenisstraf te staan. De door hem opgerichte Katholieke Maatschappij, ter bevordering van goede lectuur onder alle katholieken, werd door de regering opgeheven omdat ze tweedracht zou zaaien in de samenleving (Versluis 1948: 31-37).

Het werk van Le Sage ten Broek werd voortgezet door Jozef Albert Alberdingk Thijm (1820-1889). Het programma van Thijm is enigszins complex. Aan de ene kant bevorderde hij het katholieke zelfbewustzijn, aan de andere kant wilde hij volop Nederlander zijn. Deze beide polen werden in zijn denken niet tegen elkaar uitgespeeld, maar stonden, naar gelang de actuele omstandigheden, in een spanningsvolle relatie. Zijn specifieke middel om de twee bij elkaar te brengen en te houden was de kunst, en dan vooral de neogotische kunst. Die werd door hem ingezet om de katholieken hun eigen inbreng in het Nederlandse culturele erfgoed te geven (Roes/Winkeler 1994: 11). Door zijn cultuurhistorische bijdragen wilde hij anderzijds de godsdienstzin onder zijn katholieke geloofsgenoten en hun deelname aan het nationale leven bevorderen (Rogier/De Rooy 1953: 278-279). Thijm wilde midden in de samenleving staan en was absoluut tegen het isolement van de katholieken dat aan het einde van zijn leven opkwam. Hij wilde het nationaal, maar vooral het katholiek-Nederlands bewustzijn wakker schudden en katholieken verheffen tot de burgerlijke waarden. Ter verrijking van hun eigen identiteit dienden ze te integreren binnen de Nederlandse samenleving (Bornewasser 1989b).

Met historische bijdragen probeerde ook W.J.F. Nuyens (1823-1894) het katholieke element in de Nederlandse samenleving te bevorderen en de katholieken tot grotere deelname aan de samenleving te stimuleren (cf. Groot 1992: 128-129). Daarmee vergrootte deze huisarts uit West-Friesland eveneens het historisch bewustzijn van de katholieken en heeft hij het Nederlandse (protestantse) zelfbeeld van de geschiedenis gecorrigeerd. Zijn werk was onderdeel van een breder gedragen streven om te komen tot een reconstructie van de vaderlandse geschiedenis in katholieke zin, die wilde aantonen dat katholieken er evenveel recht op hadden Nederlander te zijn als de protestanten. In 1856 verscheen *Het katholicisme in betrekking met de beschaving van Europa*, waarin Nuyens de positieve bijdrage van het katholicisme aan de Europese cultuur wilde aantonen. In 1859 verscheen in het heetst van de strijd om de kerkelijke staat *De regering van Pius IX en haar beschuldigers*. Met de

Geschiedenis der Nederlandsche beroerten (1865) wilde hij laten zien dat de oorsprong van de Opstand anders lag dan door de calvinistische traditie werd voorgesteld. Nuyens beweerde dat de centraliseringpolitiek van Philips II de katholieken vooraan in het verzet bracht en dat ze zich pas door de calvinistische terreur van de opstand afkeerden. De achterstelling van de katholieken op grond van hun vermeende on-Nederlandse gedrag was daarom volgens hem niet te handhaven. In zijn *Geschiedenis der kerkelijke en politieke geschillen in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden* (1886) koos hij partij voor Oldenbarnevelt en Hugo de Groot en wees hij de radicale facties die hen ten val hadden gebracht af. Naast deze historische werken richtte hij in 1868 de Katholieke Nederlandse Brochurenvereniging op, die door populaire geschriften het ontwikkelingspeil van de katholieken wilde verhogen. Ook anderszins was hij publicitair actief (Görris [1908]; Versluis 1948: 157-162; Bornewasser 1980: 43-44; cf. Van der Zeijden 2002).

In de emancipatie en bewustwording van de katholieken speelde de katholieke pers, ook als uitdrukking van de nieuwe zelfverzekerdheid van de katholieken binnen de Nederlandse samenleving, een belangrijke rol. Een van de eerste katholieke kranten in Nederland was *De Tijd*, die vanaf 1845 werd uitgegeven. De hoofdredacteur Smits beijverde zich om een Nederlandse en katholieke krant te maken. Hij wilde de katholieken plaatsen in het geheel van de ontwikkelingen van de Nederlandse samenleving (Peijnenburg 1976: 44-60); tegelijkertijd wilde hij met dit orgaan bijdragen aan de collectieve identiteit van de katholieken. Daarom werd in de krant nadruk gelegd op de eenheid van alle katholieken en kwamen de katholieke belangen uitgebreid onder de aandacht. Een eerste mogelijkheid om de eenheid van de katholieken te bevorderen kwam al in 1847, toen *De Tijd* werd ingezet voor een grote inzameling onder Nederlandse katholieken ten behoeve van de door hongersnood geplaagde Ierse bevolking. Op politiek gebied pleitte *De Tijd* voor een grondwetsherziening in liberale zin en voor het invoeren van de katholieke hiërarchie (Schrama 1996: 48-49). In 1868 werd de *Katholieke Illustratie* opgericht, dat minder pretenties had. Het doel van dit blad was geschikte katholieke ontspanningsliteratuur voor een breed publiek te brengen. Zo wilde het bijdragen aan de opvoeding van het katholieke volksdeel, maar wilde het ook dienen als strijdorgaan van deze 'verdrukte minderheid'. De *Katholieke Illustratie* kende een sterke oriëntatie op Rome en bestreed heftig de niet-katholieke pers, wat later afgezwakt werd. Toen ging men zich ook meer richten op de kerkelijke actualiteit, onder andere in de onnavolgbare rubriek 'Uit het rijke roomse leven' (Jentjens 1995: 36-41, 67-68).

Tenslotte zetten de katholieken vanaf het midden van de negentiende eeuw doelbewust de middeleeuwen in om, over de Tachtigjarige Oorlog heen, een historische continuïteit en legitimiteit van hun aanwezigheid en rechten te construeren. De middeleeuwen werden door de katholieken gebruikt om zichzelf te profileren en hun plaats in het negentiende-eeuwse vaderland op te eisen. Le Sage bijvoorbeeld publiceerde tijdens de discussie over de uitstervingsbesluiten van de kloosters over de geschiedenis van in de Reformatie verdwenen kloosters. Het gaf aan de katholieken het historisch besef erfgenamen te zijn van een Nederlandse traditie. De herle-

ving van de neogotiek en het gregoriaans was in deze visie niet alleen een teken van afscheiding, maar paste eveneens in het streven een historische, nationale continuïteit met het verleden te construeren.

Door de liberalisering van de samenleving onder Willem II kon beter aan de interne opbouw van de kerk worden gewerkt. Zo konden vanaf 1841 de kleinseminaries weer worden geopend (De Jong 1972: 334). Maar al eerder was met de uitbouw van de opleidingen begonnen. In 1798 waren de grootseminaries in Haaren en Hoeven gesticht, in 1799 Warmond en 's Heerenberg. Na 1815 werden de eerste kleinseminaries gesticht, die van 1825 tot 1830 in de discussie om het Collegium Philosophicum van overheidswege gesloten waren. De opleidingen van de regulieren waren door de uitstervingsbesluiten in 1840 bijna verdwenen. Nadat de regelgeving door de grondwet van 1848 sterk was geliberaliseerd, groeide het aantal stichtingen van congregaties en ordes snel (Dellepoort 1955: 28-33). Met hun ultramontaanse vroomheid, hun afkeer van tolerantie en liberaliteit en hun wens het katholicisme uit te breiden (Alkemade 1966: 74) speelden de religieuze ordes een belangrijke rol in de opbouw van de kerk. In 1842 werd het toegestaan dat de vicarissen in de zuidelijke provincies tot bisschop gewijd werden, weliswaar op basis van een buitenlandse titel (De Jong 1972: 334). Daarmee kreeg Nederland zijn eerste bisschoppen sinds de Tachtigjarige Oorlog.

De grondwet van 1848 maakte het mogelijk om de interne kerkelijke zaken zonder bemoeienis van de regering te regelen. Juist dit gevaar was voor Rome al sinds 1795 onder andere de reden om verzoeken uit Nederland, om tot herstel van de hiërarchie over te gaan, af te houden en af te wijzen (Van de Sande-Meijs 1971). Toen het besef was doorgedrongen dat dit gevaar onder de liberale grondwet geweken was, werden in 1853 de bisdommen opgericht en de bisschoppen voor deze diocesen benoemd. Deze richtten vervolgens binnen een aantal jaren de kerk in volgens de toen moderne (Romeinse) ultramontaanse principes. In 1854 werd het *Algemeen reglement voor parochiale kerkbesturen* afgekondigd. Volgens dat reglement werd het kerkbestuur afhankelijk van de bisschop, waardoor via een omweg de pastoor ook financieel afhankelijk werd van de bisschop. In 1855 werd een *Algemeen reglement voor katholieke liefdadigheid* afgekondigd. Rond 1857 waren alle parochies opgericht. Tussen 1858 en 1859 vonden in de verschillende diocesen kapittels plaats die de ingestelde structuren sanctioneerden en regelden (Rogier/De Rooy 1953: 200-210).

In 1865 was er een Provinciaal Concilie waarop voor Nederland uniforme regelingen werden afgekondigd op het gebied van de geloofsleer, zielzorg, bediening van de sacramenten, eredienst, liefdadigheid, kloosters, het leven van geestelijken, het onderwijs en de kerkelijke goederen. Verder werd het concilie volgens Van Laarhoven (1965: 11, 15-19) gekenmerkt door een uitgesproken pastoraal karakter. De gelovigen stonden centraal in de besluiten en de priesters werd op het hart gedrukt dat ze in dienst stonden van de gelovigen en dat ze naar hen toe moesten gaan, onder andere in het huisbezoek. Het katholieke onderwijs werd krachtig aan-

bevolen. Ondanks deze pastorale opstelling werd de wereld buiten de kerk op het concilie afgewezen als slecht: ze was immers goddeloos en katholieken zouden er geen deel van moeten uitmaken. De minderheidspositie werd tot een deugd gemaakt en de aandacht van de katholieken werd gevestigd op de religieuze prestaties binnen de eigen gemeenschap.

Na de invoering van de hiërarchie werd de band van de katholieken met de liberalen lossen. De laatsten hadden de katholieken weliswaar de godsdienstvrijheid en de burgerlijk-juridische gelijkstelling gegeven, en de herinvoering van de hiërarchie mogelijk gemaakt, maar veel verder wilden ze niet gaan. Ze bleven vasthouden aan een neutrale conceptie van de staat en de samenleving, terwijl de katholieken, en ook andere groepen, hun eigen stempel op de samenleving wilden drukken, tenminste in eigen kring. Voor een verdere ontplooiing van het katholicisme in Nederland was van de liberalen dus weinig te verwachten. Door internationale ontwikkelingen, met name de afwijzing van het liberalisme vanuit Rome, was in Nederland de verhouding tussen de katholieken en de liberalen al gaan wankelen, maar de strijd kreeg een echte spits met de onderwijsstrijd en in mindere mate met de interpretatie van de armenwet en de daarmee verbonden controle door de overheid op de kerkelijke instellingen van liefdadigheid.

Tot 1848 had de overheid zich van de armenzorg afzijdig gehouden en was deze geheel een taak van de kerken, maar met de nieuwe grondwet, waarin het 'armbestuur' een zorg van de regering werd genoemd, veranderde dit. In 1851 werd een wetsvoorstel ingediend om aan deze uitspraak handen en voeten te geven, waarna er een strijd losbrandde tussen liberalen en confessionelen over de vraag in hoeverre de bestrijding van armoede een taak was van de overheid en of de overheid daartoe controle mocht uitoefenen op kerkelijke instellingen. Dit was gezien de in dezelfde grondwet verklaarde vrijheid van godsdienst een heikel punt. Hoewel een in 1854 ingediend wetsvoorstel de primaire rol van de kerkelijke zorg ten opzichte van de publieke zorg bevestigde, reageerden de bisschoppen verdedigend met een reorganisatie van de kerkelijke armenzorg volgens het *Algemeen reglement*... dat de bisschop de eindverantwoordelijkheid over de personele en materiële aspecten van de armenzorg in de parochies en over de andere instellingen van liefdadigheid in zijn dioceses gaf (Van Loo 1981b: 47-48, 108-109; Duffhues et al. 1985: 84).

De strijd op het vlak van het onderwijs ging eveneens over kwaliteit en verantwoordelijkheid. Na de revolutie van 1795 werd het onderwijs weliswaar geneutraliseerd en kwam het los van de kerk, vooral van de Hervormde Kerk, maar in de onderwijswetten van 1801 werd uitdrukkelijk de mogelijkheid voor bijzonder onderwijs opengelaten, wat bevestigd werd in 1806. Tegelijkertijd werd een begin gemaakt met de verbetering van het onderwijs, dat nu een 'nationaal belang' was: er kwam een ministerie voor onderwijs, het klassikale onderwijs werd ingevoerd, er kwam meer aandacht voor het kind, er werden eindtermen opgesteld, er werden eisen gesteld aan de onderwijzers, die bovendien een vast inkomen kregen, en er kwam een onderwijsinspectie. Er was ruimte voor godsdienstonderwijs, zolang dit

maar niet leerstellig zou zijn. Na de komst van Willem I werd deze politiek voortgezet (De Wolf 1983a; De Wolf 1983b). Door deze maatregelen kreeg de overheid een steeds grotere greep op het onderwijs. Bovendien werden de hogere kwaliteitseisen ook aan het bijzonder onderwijs opgelegd, zonder dat daarvoor subsidiegelden beschikbaar kwamen en het bijzonder onderwijs ook aan deze hogere eisen kon voldoen. De grondwettelijke onderwijsvrijheid werd hierdoor feitelijk beperkt. Zowel *Quanta Cura* als het Provinciaal Concilie waren tegen algemeen openbaar onderwijs en vóór het recht van de kerk op eigen scholen. In 1869 verscheen een onderwijsmandement van de Nederlandse bisschoppen dat er op aandrong dat katholieke kinderen uitsluitend katholieke scholen zouden bezoeken.

Toen in 1871 onder liberale druk de Nederlandse ambassadeur te Rome werd teruggeroepen kwam het tot de definitieve breuk tussen liberalen en katholieken. De papo-thorbeckianen in de katholieke kamerfractie werden daarop door de kieskringen vervangen door ultramontanen, die veel agressiever vochten voor de confessionele school en voor de zelfstandigheid van de kerk (Bronkhorst 1953: 105-111; Roes/Winkeler 1994: 12-13; Witlox 1969: 308-314, 352-355, 384).

3.3.5. conclusie

De katholieken waren in de negentiende eeuw niet alleen een beweging die zich aanpaste aan de omgeving. De kerk werd hoe langer hoe meer een beweging die in confrontatie met de moderne, liberale en nationale Nederlandse samenleving kwam. De hogere spanning werd de kerk enerzijds van buitenaf opgedrongen, door de voortdurende vooroordelen van de protestanten en andere élites, door de geringe mogelijkheden die de liberale samenleving bood voor de ontwikkeling van de kerk, en door de vooroordelen van Rome tegen de moderne tijd en zijn verworvenheden. Anderzijds zorgden ook ontwikkelingen binnen de kerk in Nederland zelf voor een hogere spanning van de kerk met de samenleving. De nadruk op katholieke belangen van Le Sage ten Broek, Thijm, Nuyens en anderen bracht een beklemtoning van de katholieke belangen in de Nederlandse samenleving. De katholieke kranten mobiliseerden het katholieke lezerspubliek met politieke, maatschappelijke en religieuze strijdpunten. In de neogotiek en de nadruk op de middeleeuwen ontstond een specifieke katholieke subcultuur die een correctie op de bestaande cultuurhistorische visie op Nederland wilde geven. Organisatorisch kregen de katholieken door de herinvoering van de hiërarchie en de verdere uitbouw van de kerkelijke organisatie duidelijke structuren in de samenleving. Tenslotte werd de band met de liberalen opgegeven omdat voor een verdere behartiging van de katholieke belangen van hen niets te verwachten was. De katholieken werd verboden deel te nemen aan de moderne samenleving en in een volgende periode mochten ze alleen nog in eigen organisaties maatschappelijk actief zijn.

3.4. conclusie

“In wezen komt de geschiedenis van onze herleving neer op een strijd in eigen boezem, de interne worsteling van een in inzicht verdeelde gemeenschap”, schrijven Rogier en De Rooy (1953: 277) in een terugblik over de periode tot ongeveer 1870. De beginperiode van het katholicisme was onder het opzicht van deviantie inderdaad gekenmerkt door een dubbel gezicht. Enerzijds was het katholicisme in deze tijd een kerkbeweging die streefde naar minder deviantie ten opzichte van de omgeving. Katholieken namen deel aan de culturele en politieke hoofdstroom van hun tijd en hun leiders deden pogingen de kerk en het geloof aan te passen aan de Verlichte, nationale en liberale cultuur van de omgeving. Bovendien waren er in de periode voorafgaand al oecumenische initiatieven geweest. Ten slotte was het katholicisme niet antagonistisch tegenover de omgeving: de pogingen tot aanpassing wijzen daar al op, evenals de verschillende momenten waarop de leiders van de kerk samenwerkten met de overheid. Maar meer en meer werd het katholicisme een deviant beweging die in confrontatie kwam met de liberaal-Verlichte en protestants-nationale staat. Mensen als Le Sage, Thijm en Nuyens verschijnen in dit kader als overgangsfiguren. Zij wilden enerzijds volop katholieken zijn, maar tegelijk volop Nederlanders. Door culturele en historische bijdragen wilden zij de katholieke inbreng in de Nederlandse samenleving aantonen en de (maatschappelijke, culturele en politieke) positie van katholieken verbeteren. In hun stroom lieten de katholieken zich steeds meer voorstaan op hun verschil met de omgeving. De katholieken ontwikkelden met de neogotiek en de nadruk op de middeleeuwen een eigen subcultuur, de soevereiniteit van de kerk in onderwijs en caritas werd benadrukt, de achtergestelde positie in de samenleving werd gehekelde evenals het in katholieke ogen onjuiste geschiedbeeld, de opbouw van de kerkelijke structuur zorgde voor een duidelijker onderscheid tussen katholiek en niet-katholiek, er werden steeds openlijker twijfels geuit aan de moderne, liberale cultuur. Door deze verschillen te benadrukken kwamen de katholieken steeds meer in spanning met de samenleving te staan. Belangrijke invloeden kwamen daarbij vanuit Rome, zowel direct als indirect. Ten slotte scheidde de katholieken zich ook af van de omgeving, toen de bisschoppen de katholieken botweg verboden deel te nemen aan het openbare onderwijs.

Kan de geringe verandering in de mate van betrokkenheid bij de kerk geïnterpreteerd worden met de gesignaleerde veranderingen in de deviantie in deze periode? Op de keper beschouwd was er tussen 1795 en 1870 een gebrekkige, dubbelzinnige en langzame toename van de deviantie. Dat betekent dat de ‘prijs’ van het lidmaatschap in deze periode nauwelijks toenam en dat de kerk nauwelijks meer betrokkenheid vroeg van de leden. Omdat de grenzen van de kerk met de buitenwereld slechts geleidelijk aan opgetrokken werden, was ze bovendien niet veel beter in staat deze betrokkenheid vast te houden. Duidelijke groeicijfers zijn op die basis niet te verwachten. Onduidelijk is verder wat de invloed van de deviantie op plaatselijk niveau betekende. De aartspriesters waren bijvoorbeeld wel tegen de deelname van katholieke leken en geestelijken aan de revolutie, maar blijkbaar hadden ze

weinig middelen om die deelname te verhinderen of te verbieden. De politieke discussie tussen het liberale en ultramontane katholicisme had weinig relevantie voor de gewone man die door het censuskiesrecht toch niet bij de politiek betrokken was. Tot ver in de negentiende eeuw waren de parochies nog niet gestructureerd als exclusief instituut voor de pastorale bediening. Het lijkt wel alsof de toename van de deviantie tot 1870 vooral speelt binnen bepaalde maatschappelijke kringen en op lokaal niveau niet een dergelijke impact had dat daardoor een grotere betrokkenheid te verwachten zou zijn. De kerk begon zich in deze periode wel te manifesteren als een sociale beweging die voor de maatschappelijke en politieke rechten van de katholieken op kwam. Volgens de theorie kan een beweging op deze manier ook betrokkenheid genereren als de controle op de markt groot is. Maar deze positie werd pas laat in de negentiende eeuw ingenomen, nadat de liberale grondwet een discussie over confessionele armenzorg en onderwijs ontlokt had, en kwam pas in de tijd na 1870 tot volle ontwikkeling.

Behalve door deviantie kan de betrokkenheid bij een religieuze organisatie ook toenemen doordat aantrekkelijke beloningen van sociale of religieuze aard worden aangeboden. Op dit gebied heb ik in deze periode echter weinig veranderingen of innovaties kunnen ontdekken. Het neo-thomisme, dat het aanbod van beloningen van religieuze aard grondig reorganiseerde, brak pas na 1870 echt door en charitatieve verenigingen kwamen pas geleidelijk aan in de tweede helft van de negentiende eeuw op. De geleidelijk hogere deviantie tot 1870 maakte de kerk daardoor duurder zonder dat daar iets compenserends tegenover stond. Dat maakt een religieuze organisatie minder aantrekkelijk voor de leden, die daardoor minder betrokken zullen zijn. Dit kan een additionele verklaring voor de geringe ontwikkeling van de betrokkenheid bij de katholieke kerk tot 1870 zijn.

In de periode 1795-1870 nam de deviantie van de katholieke kerk in Nederland langzaam toe, maar van de manier waarop deze toenam mag niet worden verwacht dat ze de betrokkenheid van de katholieken in grote mate heeft kunnen verhogen. Vanuit de theorie kan op deze manier de geringe en wisselvallige toename in betrokkenheid geïnterpreteerd worden. Het wachten was op een nieuwe theologie en op een nieuwe pastorale strategie die deze betrokkenheid wel kon garanderen. Na 1870 werd die met succes in de kerk ingebracht.

HOOFDSTUK 4

ROOMSCH IN ALLES

AFZONDERING EN MOBILISATIE ALS STRATEGIE (1870-1960)

“Maar soms brak in die mijmeringen over vroeger duidelijk wrok en wrevel door, want nu er geen veertigurengebed meer was, geen sacramentsprocessie, ziekentriduüm en retraite, nu ze op vrijdag naar hartelust vlees mocht eten en ze voor de communie niet meer nuchter hoefde te zijn vanaf ’s nachts twaalf uur, voelde ze zich door de kerk goeddeels bedrogen en vroeg ze zich in haar bitterste stilzwijgen waarschijnlijk af of ze dan wel kon vertrouwen op de schaduwloze zaligheid die de gelovigen ten deel zou vallen in een eeuwig hiernamaals”.

*Jan Cartens over zijn dementerende moeder
Cartens 2000: 201-202*

4.1. inleiding

Na 1870 groeide de betrokkenheid bij de katholieke kerk tot ongeveer 1960 sterk. Het aantal katholieken nam toe, in absolute zin over de gehele periode en in relatieve zin sinds 1910. Ook het aantal zielzorgeenheden nam toe. Verder nam het aantal nieuwe priesters toe en kenden enkele ordes en congregaties een sterke groei van hun ledental. Aan het eind van de periode kon een grote betrokkenheid van de katholieken bij de kerk, bij religieuze gebruiken en bij kerkelijke organisaties gemeten worden. Welke factoren in de kerk zèlf hebben deze groei bevorderd?

Volgens de rational choice theorie hebben alleen deviante religieuze organisaties de mogelijkheid om te groeien. Immers: als een organisatie gescheiden is van de omringende samenleving, verschillend is van de omringende samenleving en antagonistisch staat in die samenleving, dan is het toetreden tot en uittreden uit de organisatie kostbaar. Er worden dan door de organisatie hoge eisen aan het lidmaatschap gesteld, wat tot gevolg heeft dat veel middelen naar de organisatie vloeien. Mensen blijven volgens de rational choice theorie echter alleen betrokken bij een religieuze organisatie als ze er belang bij hebben, en relatief meer belang dan ze zouden verliezen als ze er niet bij betrokken zijn. Het is daarom voor religieuze organisaties noodzakelijk dat ze het belang van leden en aspirant-leden bij de religieuze organisatie verhogen. Als de organisatie bevordert dat de leden kunnen investe-

ren in de organisatie, als ze veel positieve sociale contacten aanbieden, als ze middelen vinden om overtuigende geloofsvoorstellingen aan te bieden en als er via de organisatie ook maatschappelijke en culturele behoeften vervuld kunnen worden, dan zullen de leden veel belangen in de organisatie kunnen ontwikkelen en zullen ze betrokken raken. Bovendien kunnen deze beloningen in geval van non-conformiteit aan de leden onthouden worden, waardoor het belang van conformiteit voor het individuele lid verhoogd wordt.

Wat ik in dit hoofdstuk aan wil tonen is dat in deze periode van groei de spanning met de omgeving werd opgevoerd en de leden de mogelijkheid werd gegeven belangen in de organisatie op te bouwen. Nadat de bestuurlijke structuren waren opgebouwd, werd gewerkt aan de mobilisatie van de katholieken. Met alle mogelijke middelen werd geprobeerd de katholieken in contact te brengen en te houden met de kerk en dit contact indien nodig verder te verdiepen. De ontwikkeling naar hogere deviantie komt in paragraaf 2 aan de orde. De kerk hield haar leden in eigen organisaties gescheiden van de samenleving, ze bevorderde dat de katholieken in versterkte mate eigen gebruiken gingen ontwikkelen die hen deden verschillen van de andere leden van de samenleving, en de kerk propageerde een negatieve visie op de omringende samenleving. Deze visie werd tot ongeveer 1960 door de kerk verdedigd. Maar voor de katholieken stond er wel wat tegenover deze dure religie. De kerk bood waardevolle beloningen van religieuze en sociale aard aan, die bij niet-conformerend gedrag verloren gingen. Dit wordt in paragraaf 3 beschreven. De combinatie van deze twee aspecten geeft binnen de rational choice theorie een verklaring voor de groei van de kerk in deze periode. Deze conclusie zal in paragraaf 4 getrokken worden.

4.2. deviantie

4.2.1. *inleiding*

In de periode 1870-1960 nam de spanning tussen de katholieke kerk en de samenleving beduidend toe. Vooral in de eerste helft van deze periode werd sterk de nadruk gelegd op de verschillen tussen de katholieke kerk en de Nederlandse samenleving, die zich in toenemende mate tot een nationale staat met een burgerlijk karakter ontwikkelde (4.2.2.). Dit kwam op een aantal aspecten naar voren. Ten eerste (4.2.3.) riepen de bisschoppen gedurende de hele periode op tot eenheid van de katholieken. Ten tweede keerde de kerk, zowel de bisschoppen als ook enige invloedrijke geestelijken en leken, zich tegen de moderne samenleving. Dit kwam tot uiting in een aantal initiatieven om de 'goddelooze' en 'heidensche' samenleving te kerstenen en naar de katholieke kerk (terug) te brengen (4.2.4.). De kerk probeerde de katholieken van deze moderne samenleving af te houden en contact daarmee te beperken en te verhinderen. Een aantal pogingen daartoe op het gebied van de media, die behandeld worden in subparagraaf 5, geven dit streven goed weer. Ook werd de groepsvorming onder katholieken gestimuleerd, bijvoorbeeld door het

tegengaan van gemengde huwelijken, door de canonisatie van Nederlandse heiligen en door het organiseren van katholiekendagen (4.2.6.). Tenslotte wordt ook uit de reacties uit de omgeving, die de groeiende invloed van de katholieken (zowel in eigen kring als in de samenleving) met zorg bekeek, duidelijk dat de katholieke kerk een deviante organisatie was geworden (4.2.7.). In de laatste paragraaf worden conclusies getrokken.

4.2.2. *sociale omgeving*

In de loop van de negentiende eeuw groeide de bevolking van de Nederlandse eenheidsstaat onder invloed van verschillende ontwikkelingen aaneen tot een natie. Door de verbetering van de infrastructuur -het wegennet werd verbeterd, het kanaalennet uitgebreid en de overheid ging zich met het spoor bemoeien- werd de samenhang tussen de verschillende delen van het land vergroot. De ontwikkeling van de telegraaf (1852) en de telefoon (1888) maakte het mogelijk op een abstracte manier sociale contacten te leggen. Door de ontwikkeling van de gedrukte media, die bevorderd werd door de afschaffing van het dagbladzegel in 1870 en door de verbetering van de druktechniek, en later de opkomst van de film, radio (vanaf 1919) en televisie (vanaf 1930) werden de lokale gemeenschappen opengebrouwen. Daardoor werden deze in een groter maatschappelijk kader geïntegreerd. De eenheid van de Nederlandse samenleving kreeg verder vorm door de invoering van de landelijke woordenlijst in 1883, de standaardisering van de grammatica in 1896 en de invoering van een nationale tijd in 1909. Tenslotte werden door de hervorming van het kiesrecht meer en uiteindelijk alle mensen bij de landelijke politiek betrokken, niet op de laatste plaats door de ontwikkeling van landelijke politieke partijen (Knippenberg/De Pater 1988: 19, 31, 40, 52-86, 137; Schuursma 2000: 20-34, 44-55, 211-228). Door de opkomst van een Nederlands nationalisme kreeg de eenheid van het land verder vorm. Met de inhuldiging van Koningin Wilhelmina kreeg dat nationalisme, dat sinds het midden van de negentiende eeuw in opkomst was, een sterke stimulans – en een Oranje kleur. Een nieuwe generatie schilders trok erop uit om het Nederlandse landschap in hun werken te promoten. Door de herinnering aan Rembrandt, Vondel en anderen op te halen werd de Gouden Eeuw een toonbeeld van Nederlandse grootsheid, dat tijdens nationale feesten gevierd werd. En nadat het Vredespaleis gebouwd was, zag Nederland voor zichzelf als hoedster van de internationale vrede en veiligheid een internationale taak weggelegd (Bank/Van Buuren 2000: 21-88).

Nederland werd na 1870 in toenemende mate een burgerlijke samenleving. De industrialisatie zette door en zorgde voor een grotere vraag naar gespecialiseerde en geschoolde arbeidskrachten. Daardoor werden de arbeidsverhoudingen zakelijker en nam, door de hogere lonen, de welvaart toe. Na 1880 zette ook de verstedelijking van Nederland door, waardoor meer mensen met de stedelijke cultuur in contact kwamen (Bank/Van Buuren 2000: 133-149, 523-566). Tenslotte werd de verspreiding van de burgerlijke cultuur bevorderd door de (voorzichtige) opkomst van de verzorgingsstaat: arbeidswetten ter bescherming van kinderen en vrouwen, wetten

ter verhoging van de woonkwaliteit en hygiëne, en algemene verzekeringen ter bestrijding van werkloosheid en arbeidsongeschiktheid (Van Tijn 1978: 306-313). In de burgerlijke samenleving verdwenen de sociale verschillen meer en meer. In de sport kwamen verschillende sociale klassen elkaar op vriendschappelijke basis tegen. Kranten, radio en televisie konden, naarmate deze goedkoper werden, onafhankelijk van de sociale stand geconsumeerd worden. In het publieke leven werden de sociale verschillen door het algemeen kiesrecht, de dienstplicht en het algemeen onderwijs steeds minder relevant (Van Zanden 1997: 81-100; Schuurma 2000: 76-103). In 1863 werd de Hogere Burgerschool (HBS) opgericht, die de toegankelijkheid van het middelbaar onderwijs vergrootte. Door de leerplichtwet van 1901 nam het bezoek aan instellingen voor middelbaar onderwijs, ook van meisjes, sterk toe. In 1876 en 1878 werd een begin gemaakt met een verbetering van de randvoorwaarden van het onderwijs. De leraren werden voortaan gesalarieerd en er werden hogere eisen gesteld aan de schoolgebouwen en aan de opleiding van de leraren. Er kwam een algemeen leerplan en er werden eindexamens ingevoerd. Het aantal leerlingen per leraar daalde, wat de kwaliteit van het onderwijs ten goede kwam (Dasberg/Jansing 1978: 129-136, 361-366). Na de Tweede Wereldoorlog ging de burgerlijke samenleving geleidelijk aan over in een consumptiesamenleving (De Haas 1971: 7-21).

De religieuze en wereldbeschouwelijke kaart van Nederland veranderde in deze periode drastisch. Door afscheidingen van de Nederlandse Hervormde Kerk nam het aantal protestantse kerken toe. Hier kan volstaan worden met het noemen van de belangrijkste stromingen: de oprichting van de algemeen-vrijzinnige Nederlandse Protestantenvond in 1907, de vereniging van orthodoxe protestanten, die zich eerder in de negentiende eeuw van de Hervormde Kerk hadden afgescheiden, in het kerkgenootschap van de Gereformeerde Kerken in Nederland en een nieuwe afscheiding in 1907 onder leiding van Ds. Kersten (De Kok 1978). Vanuit de Gereformeerde Kerken werden de eerste aanzetten gegeven tot de verzuiling, die van de eeuwwisseling tot 1960 het religieuze, maatschappelijke en politieke landschap in Nederland beheerste. Nieuwe, spiritualistische en esoterische godsdiensten met een oosterse inslag speelden getalsmatig een geringe rol, maar zijn voor het geheel van de ontwikkelingen op de religieuze markt wel van belang. Verder kwamen er een aantal nieuwe politieke bewegingen op die een (quasi-) religieus karakter hadden: vanaf 1880 de socialistische beweging en vanaf 1920 het nationaal-socialisme (Van Tijn 1978: 90-100, 314-326; Bank/Van Buuren 2000: 439-483). Tenslotte nam in deze periode de onkerkelijkheid toe. In 1870 was het aantal onkerkelijken nog slechts 0,3% van de bevolking, in 1920 hadden ze een aandeel van 7,8% en in 1960 18,4%. Vooral de grote steden en enkele industriële regio's zoals de Zaanstreek ontkerkelijkten (Knippenberg 1992: 231, 235, 238).

4.2.3. 'Blijft één, één!'

Sinds het midden van de negentiende eeuw hamerden de bisschoppen voortdurend op de eenheid van de katholieken. De eerste duw in die richting kwam na het Pro-
92

vinciaal Concilie met het mandement over het katholieke onderwijs uit 1869. De bisschoppen constateerden in dit schrijven dat het openbaar onderwijs steeds minder geschikt was om de katholieke jeugd te beschermen tegen de (verderfelijke) tijdgeest en dat het dus nodig was eigen onderwijs aan te bieden. Onderwijs was volgens de bisschoppen niet alleen het verwerven van kennis, maar ook de vorming van de leerlingen. Dat laatste kon op de openbare scholen natuurlijk niet volgens de inzichten van de katholieke kerk gebeuren. De bisschoppen deden daarom een oproep aan de ouders om van katholiek onderwijs gebruik te maken, om waar nodig katholieke scholen op te richten, en waarschuwden katholieke ouders die hun kinderen toch bloot durfden te stellen aan de gevaren van een niet-katholieke school. Om ontarding in godsdienst en zeden te verhinderen moest een katholiek kind op een katholieke school een katholieke opvoeding ontvangen (*Het mandement der...*1905).

In 1933 brachten de bisschoppen, aan de vooravond van aanstaande verkiezingen, een mandement uit tegen de moderne politieke stromingen, *vóór de eenheid van de katholieken*, zoals de ondertitel zei. Met dit mandement wilden de bisschoppen de gelovigen wijzen op hun plichten met betrekking tot het verenigingsleven: ze moesten zich aansluiten bij katholieke verenigingen en zich afzijdig houden van verenigingen met neutrale, liberale, socialistische of communistische signatuur. Indien ze zich bij niet-katholieke verenigingen aansloten kon dat een bron worden van verkeerde opvattingen, wat gevaar met zich meebracht voor geloof en zeden. Voor socialistische en communistische verenigingen werd op straffe van excommunicatie een verbod uitgesproken, terwijl voor de neutrale en liberale verenigingen, die voor een 'lauwe houding' van katholieken konden zorgen, slechts gewaarschuwd werd. Alleen door eenheid zouden katholieken invloed kunnen uitoefenen op het herstel van de samenleving (*Mandement van het Nederlandsch...*1933). Bij nieuwe verkiezingen in 1935 kwam het gevaar voor de eenheid van katholieken niet van links, maar van rechts. Onder druk van Rome, dat vond dat de bisschoppen te zwak tegen het fascisme optraden (De Valk 1998: 307-335), verscheen in 1934 een mandement waarin werd gewaarschuwd tegen de gevaren van het nationaal-socialisme. Omwille van de vrijheid was het volgens de bisschoppen van nationaal belang één katholieke stem te laten klinken, waar organisatorische eenheid van de katholieken de voorwaarde voor was (*Mandement van het...*1934).

In 1954 verscheen het mandement *De katholiek in het openbare leven van deze tijd*. Met dit mandement wilden de bisschoppen een nieuwe impuls geven aan de katholieke maatschappelijke organisaties in een tijd van veranderingen. Nu de gelovigen volgens de bisschoppen midden in de samenleving stonden en dringender dan tevoren geroepen werden mee te werken aan de opbouw van een christelijke samenleving, moesten ze voor de vervulling van die roeping gevormd worden in katholieke maatschappelijke organisaties. Deze wederom moesten, omdat ze vorm gaven aan de apostolische taak van de kerk, onder leiding staan van de bisschoppen. En omdat de bisschoppen de bereidheid aan het grondvlak om tot samenwerking met organisaties van een niet-katholieke signatuur te komen te ver vonden, gaan wilden ze de grenzen daarvan nog eens benadrukken: katholicisme en liberalisme werden onverenig-

baar geacht; er waren ernstige bezwaren tegen het Humanistisch Verbond en de Bond voor seksuele hervorming; lidmaatschap van het NVV en andere socialistische organisaties, evenals van communistische organisaties, waren ongeoorloofd en werden bestraft met onthouding van de sacramenten. Tenslotte werd een ernstige waarschuwing tegen de PvdA uitgesproken. Cynisch genoeg waren dat nu juist de organisaties waarvan veel katholieken vonden dat die het beste voorhadden met het naoorlogse Nederland.

De oproepen van de bisschoppen waren niet aan dovemansoren gericht. Uit tabel 4.1. blijkt dat katholieken aan het eind van de jaren 1950 bijna uitsluitend deelnamen aan activiteiten van de eigen, katholieke organisaties. Als norm wordt daarvoor het vullingspercentage gehanteerd: het aantal deelnemers aan een activiteit als percentage van het aantal daarvoor in aanmerking komende deelnemers van een bevolkingsgroep, in dit geval de katholieken. Bij alle genoemde items ligt dit percentage bijzonder hoog. Dat betekent dat dus het overgrote deel van de katholieken deelnam aan eigen, katholieke organisaties.

Tabel 4.1.: vullingsgraad per jaar van meting

Item	Jaar van meting	Vullingspercentage
Lagere school	1957	90
Boerenbond	1953	95
Vakbond	1958	90
Omroep	1955	89
Stemmen	1959	84,3
Dagblad	1955	79
Vereniging	1955	71

Bron: *Kruijt en Goddijn* 1962: 242.

4.2.4. *apologie en apostolaat*

De kerk zag de omgeving als een groot gevaar. Drie thema's sprongen er in deze relatie tussen kerk en wereld uit. Ten eerste wees de katholieke kerk alle contacten met andere christelijke kerken af. Zij was de enige kerk en door gelijkwaardige gesprekken met leden van andere kerken mocht geen andere indruk gewekt worden. Ook tegenover andere religies, voor zover in Nederland aanwezig, was de houding van de kerk afwijzend en minachtend, zoals bijvoorbeeld bij het jodendom (Van Schaik 1992: 13-53). Ten tweede bestreed de katholieke kerk de opkomst van allerlei nieuwe levensbeschouwelijke stromingen, met name het liberalisme en het socialisme. Ten derde werd de groeiende onkerkelijkheid veroordeeld, waar trouwens ook de katholieke kerk onder te lijden had (Sanders 2002: 47-54). Om deze gevaren te kunnen weerstaan werden verschillende initiatieven opgezet waarmee geprobeerd werd de positie van de kerk in de samenleving te verdedigen en de samenleving in katholieke zin te herkerstenen.

Het begin van deze initiatieven ligt bij de in 1904 opgerichte Apologetische Vereniging 'Petrus Canisius'. In de doelstelling van deze vereniging stond geschreven dat ze de katholieke kerk in haar wezen en streven meer bekend wilde maken en tegen aanvallen wilde verdedigen. Om de kerk te kunnen 'verdedigen' onderhield de vereniging een Informatie en inlichtingenbureau, dat de niet-katholieke kranten nakeek op antikatholieke opmerkingen. Indien dat nodig werd geacht, werd vanuit de vereniging door middel van ingezonden brieven gereageerd en het verkeerde beeld van de kerk gecorrigeerd. Vanaf ongeveer 1915 werd de vereniging meer informatieverstrekkend en wilde ze de katholieke waarheid zelfbewust uitdragen naar niet- en anders-gelovigen. Er kwam een meer verzoeningsgezinde opstelling en de vereniging ging zich, nog steeds ten dienste van het bekeringswerk, richten op een meer irenische voorlichting over het katholieke geloof. Men wilde de ongelovige tegemoet treden met de schatten van de kerk en in een vruchtbaar contact tot zijn bekering komen. Tenslotte werden vanuit de Apologetische Vereniging vanaf 1920 verschillende organisaties opgericht die de hereniging van de kerken, natuurlijk met de katholieke kerk, moesten dienen (Jacobs 1992: 70-79; Jacobs 1998b: 5-10).

Na de Eerste Wereldoorlog nam het aantal apologetische initiatieven drastisch toe. De energieke pater Van Ginneken s.J. stichtte meteen meerdere genootschappen die de verbreiding van het geloof in Nederland moesten dienen (Derks 1999a: 80; Derks 1999b). De Dominicanen begonnen vanaf 1919 met preekstoelconferenties en stichtten in 1922 de Zusters van het Catharina-apostolaat. In 1921 werd het Geert Groote Genootschap opgericht. Dit genootschap wilde door kleine brochures uit te geven het geloofsleven en de geloofskennis van de katholieken verdiepen, zodat ze het geloof beter konden uitdragen in hun dagelijks leven (Dierick 1971). Ook het Gilde van de Klare Waarheid wilde het geloof verdedigen en uitdragen. Deze organisatie werd opgericht als een reactie op de verkoop van anti-godsdienstige brochures op de Amsterdamse Nieuwmarkt, waarin vooral katholieken het moesten ontgelden. In 1923 gingen de eerste propagandisten van deze vereniging de straat op om daar het katholieke geloof te verdedigen, uit te leggen en om mensen tot de kerk te brengen. Binnenkerkelijk was er echter veel weerstand tegen deze manier van verkondiging en na een bisschoppelijk verbod in 1929 verliep de aandacht voor de straatpredikers (Voets 2001).

Omdat de geestelijken door de modernisering van de samenleving en de differentiatie van de arbeidswereld steeds minder goed in staat waren hun verkondigende taak effectief uit te voeren, werden in toenemende mate leken ingezet om in hun eigen omgeving te missioneren. Op initiatief van de encycliek *Ubi Arcano* (1922) kreeg dit de vorm van de Katholieke Actie, die vanaf 1936 ook in Nederland opgezet werd. Binnen het kader van de KA kregen zorgvuldig uitgezochte leken in kleine groepjes onder leiding van een priester dogmatische vorming, die voortbouwde op de catechismus. Met deze grotere geloofskennis moesten ze de wapens in handen krijgen om 'verderfelijke' invloeden in hun (werk-, woon-, leef-) omgeving tegen te gaan en zelf de christelijke boodschap uit te dragen. Verder moesten de activisten de religieuze betrokkenheid van alle gedoopten verlevendigen en hun levenswijze in

overeenstemming brengen met de leer van de kerk, de terugkeer van 'afvalligen' stimuleren, de ongelovigen een juist beeld van de kerk geven en maatschappelijke gevaren signaleren en afweren (De Haan 1993: 55-60). Op een soortgelijke manier werkte het bedrijfsapostolaat, dat in 1943 in Roermond werd opgericht en na de oorlog verspreiding vond over heel Nederland. Het bedrijfsapostolaat moest als een vooruitgeschoven post van de kerk de kerstening van de werkwereld en van de arbeider op zich nemen (Crijns 1994: 23-32).

In 1936 werd de actie *Voor God* opgericht. Hierin kwam de élite van de katholieke kerk bijeen om een 'radicale tegenaanval op de godloozenbeweging' te organiseren. De actie wilde de eer aan God zowel publiek als privaat bevorderen en de bedreiging van het geloof door communisme en nieuwheidendom (d.i. nationaal-socialisme), vrijdenkerij en de nieuwe seksuele moraal, zoals gepropageerd door de neo-Malthusiaanse Bond, afwenden. Al in 1938 kwam er een meer positieve formulering van de doelstelling, toen verklaard werd dat het de bedoeling was het Godsgeloof voor alle Nederlanders tot de allesbeheersende werkelijkheid van hun dagelijks leven te maken. De actie ondernam zelf weinig initiatieven, want ze wilde een eenheidsfront organiseren waar alle organen van het katholiek organisatieleven aan deel zouden nemen (Luykx 1978: 4-67, 380-400).

Het historisch gezien laatste initiatief dat apostolaat in de klassieke betekenis wilde bedrijven was het Open Deur werk. Dit begon in 1944 met een informatiebureau vanuit een winkel in de Heiligeweg in Amsterdam. Met deze laagdrempelige vorm werd een nieuwe vorm van geloofsverkondiging gezocht met geen geringer doel dan de bekering van Amsterdam. Zowel de oprichter pater Van der Steegt M.S.F. als Mgr. Huibers, de bisschop van Haarlem, waren van mening dat er een centraal en gemakkelijk toegankelijk pand moest komen om de zoekenden te kunnen bereiken. De Open Deur richtte zich op het opwekken van bekeringsen, op het terug in de kerk brengen van 'apostaten' (afvalligen), op 'huwelijksreiniging' (het in overeenstemming brengen van huwelijken met de voorschriften van de kerk) en op apologie (geloofsverdediging) (Hottinga 1994: 7-25).

4.2.5. controle op de media

De ontwikkeling van de media tot een vrij en neutraal discussieforum kon de eenheid van de katholieken, hun verbondenheid aan de katholieke kerk en hun religieuze en morele standaard ondermijnen. De opkomst van de roman bijvoorbeeld werd door de katholieken en de bisschoppen als schadelijk gezien (Sanders 2002: 103-105). Om de katholieken tegen kwalijke invloeden te beschermen moesten tot het Tweede Vaticaans Concilie alle boeken die gingen over godsdienstige en zedelijke onderwerpen vòòr publicatie door de kerkelijke overheid goedgekeurd worden, en werd er in Rome een lijst opgesteld, de Index Librorum Prohibitorum, van boeken die door katholieken niet gelezen mochten worden (Kors [1938]: kol 102, kol 296; Sanders 2002: 60-61). In Nederland gaf de Informatiedienst Inzake Lectuur (IDIL) aan de katholieken informatie over welke boeken door de kerk verboden waren. Daarnaast maakte ze propaganda voor het goede, dat is voor katholieken

goedgekeurde boek. Na de oorlog kreeg de IDIL concurrentie van de Katholieke Centrale Vereniging voor Lectuurvoorziening (KCVL), die zich wilde richten op alle aspecten van de lectuurvoorziening binnen katholiek Nederland, inclusief de boekhandelaren, bibliotheken en uitgeverijen. In de praktijk ging de KCVL echter vooral over de volksbibliotheken, die beheerd werden door de Vincentiusvereniging (Peet 1985; Tonnaer 2000: 15, 19-41).

De film was erg geliefd onder Nederlanders en, zoals bleek uit de overrepresentatie van bioscopen in de zuidelijke provincies, vooral onder katholieken. Maar door de kerkelijke en de wereldlijke overheid werd de film gezien als een bedreiging voor de zeden en de normen van de bevolking. Vandaar dat er al snel landelijke regelingen voor filmvertoningen kwamen. Daarnaast konden gemeenten een nadere verplichting stellen aan te vertonen films, of konden bioscopen zich vrijwillig laten nakeuren door erkende instellingen. Voor de katholieken was voor die nakeuring in 1929 de Katholieke Film Centrale (KFC) opgericht. Die moest de films keuren volgens katholieke normen en zo richtlijnen geven om het katholieke volksdeel te beschermen tegen ongewenste invloeden van de buitenwereld. In de praktijk deed de KFC het werk van de landelijke keuring nog eens over, omdat ze met deels dezelfde normen over toelaatbaarheid oordeelde. Sinds de oorlog werd bovendien minder streng geoordeeld en pasten de oordelen van de KFC zich aan aan de veranderingen onder de Nederlandse bevolking (Cuypers 1972; Luykx 2000: 176-179).

De controle op de consumptie van media als radio, televisie en kranten was, doordat die in de huiselijke sfeer gebeurt, moeilijk te handhaven. Veel katholieken trokken zich dan ook weinig aan van het verbod te luisteren en te kijken naar programma's van andere omroepen dan de Katholieke Radio Omroep (KRO). De katholieken sloten zich ook slechts mondjesmaat en pas onder druk van de clerus aan bij de KRO. In een mandement uit 1896 werd door de bisschoppen gewaarschuwd voor het lezen van niet-katholieke kranten omdat die gezien werden als een bedreiging voor de eenheid en voor het geloof en de zeden van katholieken. Als een uitgever een krant onder katholieken wilde verspreiden, was een bisschoppelijke censor nodig die moest letten op de koers van de redactie. Bovendien werd de katholieke pers ingezet in het bredere proces van eenheid en verzuiling (Hemels 1981: 19-62, 84, 104, 114, 183-184). Van een alomvattend lezersblok van katholieken was echter nooit sprake. Toen katholieke kranten opgericht werden hadden de liberale kranten reeds een groot marktaandeel en ze konden dat aandeel door een voorzichtige politiek behouden. Bovendien las niet elke katholiek eigen bladen en kwam dubbel-lezen veel voor (Luykx 2000: 152-173).

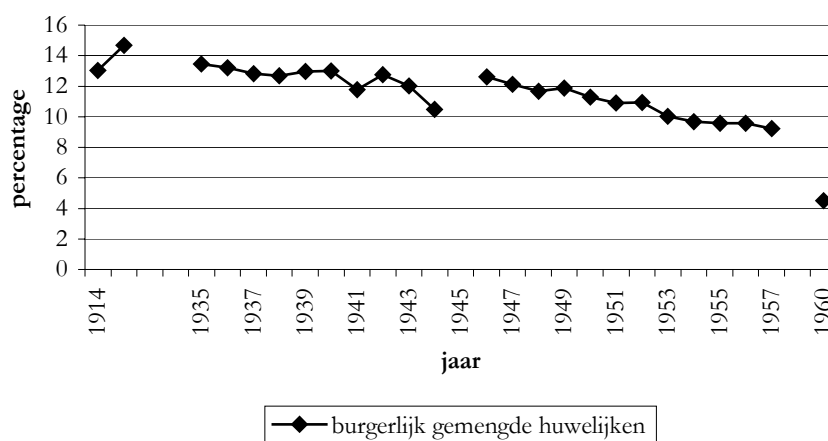
4.2.6. groepsvorming

Verder werd op verschillende manieren geprobeerd de groepsvorming van katholieken te bevorderen. Tot 1960 werd bijvoorbeeld het gemengde huwelijk door de katholieke leiders sterk afgeraden, omdat dat gezien werd als een groot gevaar voor het geloof van de katholieke partner en de overdracht van het geloof aan de kinderen. Omdat het gezin beschouwd werd als de hoeksteen van de samenleving, werd

het gemengde huwelijk bovendien gezien als een gevaar voor de stabiliteit van de samenleving. Gemengde huwelijken zouden minder kinderen voortbrengen en vatbaarder zijn voor echtscheiding. Gemengd kerkelijk huwen was mogelijk, maar met strenge verplichtingen voor de katholieke partner. De kinderen moesten katholiek worden opgevoed en er moest geprobeerd worden de niet-katholieke partner te bekeren. Het huwelijk moest gesloten worden in een katholieke kerk. Gemengd huwen zonder de daarvoor vereiste kerkelijke goedkeuring werd bestraft met excommunicatie (Kors [1938]: kol. 227-228; Van Leeuwen 1959: 60; Dekker 1965: 101, 104; Hondius 1999: 61). Het kerkelijk beleid had succes: tussen 1914 en 1956 steeg weliswaar het absolute aantal gemengde huwelijken, maar er was een relatieve daling. Tussen 1954 en 1959 bevond het aantal gemengde huwelijken zich op een dieptepunt. De daling van het gemengde huwelijk wijst erop dat de katholieken meer onderlinge sociale banden aangingen en meer gescheiden raakten van de samenleving.

**Grafiek 4.1.: Gemengde huwelijken van katholieken
1914-1960**

Bronnen: Van Leeuwen 1959: 61; KASKI



Daarnaast werden publieke devoties gebruikt om de identiteit, de groepsvorming en de positionering van katholieken binnen Nederland te bevorderen (Margry 1994: 251-252; Margry 2000: 383-391). Vooral drie heiligverklaringen waren in deze periode voor de vorming van een nationale katholieke groepsidentiteit van belang: die van de Martelaren van Gorcum, van Petrus Canisius en van Lidwina van Schiedam. De gestileerde karaktertrekken van deze heiligen (geduldige volharding, een kerkbetrokken vroomheid en een offensieve verdediging van het geloof) werden de katholieken als nastrevenswaardig, want typisch Nederlands en typisch katho-

liek, voorgehouden. De Martelaren van Gorcum werden in 1867 in een controversieel ontvangen bulle (De Valk 1998: 157-172) heilig verklaard. In Nederland werd de geschiedenis van de vermoorde geestelijken, die geweigerd hadden hun geloof in Paus en Eucharistie af te zweren, gebruikt om het katholieke geloof te celebreren, te preciseren, tegenover de protestantse kerken af te grenzen, en een Nederlands-nationaal karakter te geven. Vanaf de jaren dertig werd het polariserende karakter van de verering echter verminderd: de geschiedschrijving werd neutraler, richtte zich minder tegen protestanten en de verheerlijking van de Martelaren werd teruggeschroefd (Hersbach 1994: 18-24; Vroom 1995: 112-115; Margry 1997). Petrus Canisius, die in 1864 zalig en in 1925 heilig verklaard werd, werd eveneens geëerd om zijn verdediging en verbreiding van het katholieke geloof. Zijn verering sloeg echter nauwelijks aan en verliep na 1945 (Brinkhoff 1971; Hollaardt/Caspers 1997). Lidwina van Schiedam, die zich jarenlang op haar ziekbed alleen van de H. Eucharistie gevoed zou hebben, werd als patrones van de lijdenden, vooral onder de jeugd met boekjes en toneelspelen aangeprezen (Caspers 1997).

De katholiekendagen waren een landelijke gelegenheid om elkaar als katholieken te leren kennen en op nationaal niveau het groepsgevoel te bevorderen. De roep om dergelijke dagen te organiseren kwam in het laatste decennium van de negentiende eeuw op. In eerste instantie werden deze initiatieven door het episcopaat uit angst voor antipapistische reacties afgehouden; daarvoor in de plaats werden gewestelijke en diocesane katholiekendagen gehouden. Nadat de katholieken bij de verkiezingen van 1918 de grootste fractie waren geworden en het socialistische revolutiegevaar door, zoals zij het zelf zagen, de standvastige houding van de katholieken bij de 'vergissing' van Troelstra geweken was, vond het episcopaat de tijd rijp voor landelijke katholiekendagen. Een katholiekendag was een "congres, waar met terzijdestelling van alle verschil in rang, in stand, in sekse, in leeftijd, als katholieken zondermeer, de katholieken uit alle oorden des lands" samen kwamen "teneinde daar gezamenlijk de nationale katholieke belangen te bespreken en door wederzijdsch enthousiasme elkander tot hooger begeestering voor het openbare katholieke leven op te voeren" (Van Xanten 1994: 4). Er zijn negen katholiekendagen gehouden. In het begin hadden ze het karakter van een studiedag, maar na 1931 werd de opzet door het episcopaat gereorganiseerd en kregen ze meer het karakter van een demonstratieve massabetoging met nadruk op de gezamenlijke Mis. Na de Tweede Wereldoorlog probeerde de Adelbertvereniging nog in 1950 een katholiekendag van de grond te krijgen, maar ze kreeg daarvoor geen steun van het episcopaat (Geschiedenis van de Nederlandse katholiekendagen 1990; Van Xanten 1994).

Tenslotte werd ook op sociaal-cultureel vlak bevorderd dat katholieken en protestanten in twee verschillende werelden leefden. Door kleine, subtiele verschillen, door Chorus (1964: 120-130) op onnavolgbare wijze beschreven, werd duidelijk of iemand bij de ene of bij de andere groep behoorde. Katholieken hadden meer voornamen, die bovendien vaker van Romaanse of 'uitheemse' oorsprong waren. Protestanten daarentegen hielden meer vast aan de 'oude Germaanse namenschat'. Katholieken droegen de trouwring links, terwijl de protestanten die aan de rechterhand

droegen. Protestanten waren in hun woordenschat meer beïnvloed door de Statenvertaling en hadden daardoor een wat 'plechtstatiger taalgebruik' dan katholieken. Katholieken zeiden "op de eerste plaats", overgenomen uit de Mechelse catechismus, en protestanten zeiden, naar de Statenvertaling, "in de eerste plaats". In protestantse kringen werd gesproken van zielszorg, die betrekking heeft op de individuele ziel, en in katholieke kring werd gesproken van zielzorg. Analoog hieraan is het verschil tussen "missie" (katholiek) en "zending" (protestant) op te merken (Roes 1974: 75). Katholieken en protestanten hadden een verschillende woninginrichting: katholieken gebruikten veel beelden, in plaats daarvan had de protestant teksten en spreuken in de woon- en slaapkamer (volgens Chorus "sober, abstract en wat koud, met een neiging tot moralisatie") (cf. Nissen 1995b: 141-150; Dirkse 1982).

4.2.7. *katholieken als 'maatschappelijk gevaar'*

De kerk eiste van de Nederlandse samenleving zeggenschap over de eigen leden en over de eigen organisaties. Ze wilde maximaal gebruik maken van de vrijheden die de grondwet van 1848 bood, en eiste van de overheid de juridische garantie en de financiële steun om die te realiseren. Deze eisen leidden tot een strijd tussen de kerk en de staat. Het bekendst is de strijd om de school, die begon toen de confessionele scholen wel moesten voldoen aan de hogere eisen die de overheid aan het onderwijs stelde, maar daarvoor geen subsidie kregen. Daarop sloten katholieken en gereformeerden zich op politiek vlak aaneen, en bij de verkiezingen in 1889 konden ze een overwinning boeken. De nieuwe regering besloot tot subsidiëring van het bijzondere onderwijs en in 1917 werden openbaar en bijzonder onderwijs financieel gelijkgesteld (Van Vugt 1994: 38-42). Bij de kerkelijke instellingen voor zorg en welzijn speelde een soortgelijke discussie. Omdat de kerkelijke armenzorg nauwelijks van methode veranderde, terwijl de sociale problemen als gevolg van de industrialisering en urbanisatie alleen maar groter werden, wilde de overheid meer greep krijgen op de kerkelijke armenzorg, wat door de kerken werd afgewezen. Verschillende reorganisatiepogingen van de bisschoppen volgden, met de bedoeling de kerkelijke zorg zo te professionaliseren en te organiseren dat overheidscontrole onnodig en onmogelijk zou zijn en de subsidiaire rol van de overheid gehandhaafd bleef. De overeenkomst over het onderwijs bood ook hier het model voor een oplossing: de overheid kon onder bepaalde voorwaarden overgaan tot subsidiëring van kerkelijke instellingen (Van Loo 1981; Duffhues et al. 1985: 92-94). Ook op vele andere gebieden, bijvoorbeeld bij de omroep (Manning 1985: 23-49, Luykx 2000: 162-169) en het jeugdwerk (Selten 1991), eiste de kerk met succes haar eigen plek in de samenleving op. De claims van de katholieken betroffen ook hun vermeende achtergestelde positie in de samenleving. Nog in 1959 werd in een brochure van de katholieke ambtenarenbond gewezen op het probleem van de ondervertegenwoordiging van katholieken in de ambtenarij en werd er gepleit voor maatregelen, zowel onder katholieken als bij de overheid, om deze achterstelling op te heffen (*Het vraagstuk van de...*1959).

Door de omgeving werden deze eisen van de katholieke kerk, en vooral de groei van de kerk, ervaren als een bedreiging voor de Nederlandse identiteit en een gevaar voor recht en vrijheid. Een ander aanstootgevend en steeds terugkerend thema was de afhankelijkheid van de katholieken ten opzichte van Rome en de paus, wat in de conflicten over de pauselijke soevereiniteit en de vertegenwoordiging van Nederland bij de Heilige Stoel tot uitbarsting kwam. De discussie daarover begon toen er geen vertegenwoordiger van het Vaticaan werd uitgenodigd op de vredesconferentie van 1899 in Den Haag, omdat dat na het verlies van de Kerkelijke Staat door Nederland niet meer werd erkend. Tijdens de Eerste Wereldoorlog werd het gezantschap tijdelijk hersteld en onder groot protest na de oorlog voortgezet, totdat het in 1926 definitief gesloten werd. Verder was er een parlementaire discussie naar aanleiding van de encycliek *Editiae Saepe*, die in 1910 ter gelegenheid van het jubileum van de zaligverklaring van Carolus Borromeüs werd uitgevaardigd en waarin de herdenking van de contrareformator werd aangegrepen om de protestanten te desavoueren als materialistische, op wereldse zaken gerichte vijanden van Christus (De Valk 1998: 211-234). Na 1915 waren er verschillende acties van katholieken om het processieverbod uit de grondwet te krijgen, die uiteindelijk stukliepen op een veto van de Hoge Raad (Margry 2000). Verder waren er politieke discussies rondom de katholieke universiteit, het Internationaal Eucharistisch Congres, de katholieke missie-activiteit en de offensieve roomse bekeringspogingen (Van Zuthem [2001]).

Na de Tweede Wereldoorlog was bij de protestanten hun grote angst voor de dreiging van het katholicisme niet verdwenen (Rogier/De Rooy 1953: 688, 811-814). Nog in 1950 publiceerde de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk een geloofsbrief waarin werd gewaarschuwd voor de groei van de katholieken en hun machtsontwikkeling in de samenleving. Het was de hoop van de synode dat na de oorlog een nieuwe verhouding tussen de kerken zou kunnen groeien, maar die hoop was volgens dit orgaan vervlogen. De katholieke kerk had zich teruggetrokken in het isolement en vergrootte van daaruit, volgens de hervormden, haar invloed op het maatschappelijke leven. Omdat de katholieke kerk van zichzelf bleef beweren dat zij en zij alléén de waarheid bezit, volgens de synode was dit het meest aanstootgevende en de oorzaak van haar opstelling in de samenleving, vervolgde het schrijven na de inleiding met een uiteenzetting van de protestantse leer in confrontatie met de katholieke leer. In een toegevoegd memorandum werd tenslotte nog eens benadrukt dat het processieverbod aangehouden moest worden, omdat het toestaan van een processie volgens de synode inging tegen de geest van de grondwet (Wesseldijk/Emmen 1950; cf. *Antwoord op...*1950).

4.2.8. conclusie

Na 1870 nam de spanning van de katholieke kerk met de Nederlandse samenleving verder toe. Terwijl de samenleving steeds meer één geheel werd en iedere inwoner van Nederland gestimuleerd werd daar, los van geloof of regionale afkomst, aan deel te nemen, zonderde de kerk zichzelf en haar leden steeds meer af en eiste ze een eigen plaats op. Katholieken mochten alleen lid worden van katholieke organisaties

en moesten niet-katholieke contacten mijden. De omringende moderne omgeving, met haar vrijheid en neutraliteit, werd als slecht gezien, als een gevaar, wat binnen de kerk tot initiatieven leidde om de Nederlandse samenleving of onderdelen daarvan te bekeren en het (ware) katholieke geloof te verdedigen. Er heerste binnen de katholieke kerk een strenge controle op de media, die zowel gold voor de interne communicatie als voor de communicatie van buitenaf naar de katholieken toe. Tenslotte werd ook op andere manieren de groepsidentiteit en groepsbinding versterkt, onder andere door het verbod op gemengde huwelijken, door de canonisatie van Nederlandse heiligen en door katholiekendagen te organiseren. Hoe deviant de katholieke kerk was blijkt wel uit de reacties van de omgeving, die fel reageerde op de groei van de katholieke kerk en vooral op haar offensieve houding.

Opvallend is verder dat de deviantie of spanning na ongeveer 1920 afnam en in een andere richting geleid werd. In de oproepen tot eenheid kwam bijvoorbeeld steeds sterker het thema van het nationale belang naar voren. De katholieken moesten niet meer één blijven om tegen de wens van de vijandige buitenwereld in de katholieke sociale, politieke en religieuze doelen te bereiken, maar door eenheid, zo stelden de bisschoppen, zou beter een positieve, christelijke en katholieke bijdrage aan het welzijn van de samenleving geleverd kunnen worden. De toon van de apologetische initiatieven veranderde ook. Na 1920 werd de strategie van verdedigen en overtuigen verlaten en werd meer de rijkdom en mystiek van de katholieke kerk ingebracht. De meeste initiatieven op het gebied van de media, voor zover ze al goed functioneerden, verloren na de Tweede Wereldoorlog in toenemende mate hun betekenis en invloed. Tenslotte werden er na de Tweede Wereldoorlog geen katholiekendagen meer gehouden. De spanning met de samenleving bleef nog steeds hoog, zoals blijkt uit het Mandement van 1954 en de reacties daarop, uit de houding van de Hervormde Kerk ten opzichte van de Katholieke Kerk, uit de bijna exclusieve betrokkenheid van de katholieken bij hun eigen organisaties en uit het dalende percentage gemengde huwelijken. Maar na 1920 werden een aantal accenten verlegd.

4.3. belang van conformiteit

4.3.1. *inleiding*

Als een religieuze organisatie wil groeien is het niet voldoende om de spanning met de omgeving te verhogen. De organisatie wordt daardoor alleen maar duurder, terwijl mensen zich aan een organisatie verbinden als die meer te bieden heeft dan het lidmaatschap aan kosten met zich meebrengt. De katholieke kerk in Nederland probeerde door beloningen van sociale en religieuze aard aan te bieden en ze te onthouden aan mensen die zich niet aan de beweging conformeerden, het belang van de leden bij betrokkenheid bij de organisatie te verhogen. Ten eerste bood ze sterke beloningen van religieuze aard aan (4.3.2.). Maar wat belangrijker is: ze deed veel moeite om de waarde van deze beloningen van religieuze aard te verhogen door

middel van devoties, door aan geestelijken hoge eisen te stellen en door iedere parochie te verplichten regelmatig opwekkingsbijeenkomsten, de missies te organiseren. Verder gaf de katholieke kerk niet alleen beloningen van religieuze aard, maar ook beloningen van sociale aard. De rational choice theorie onderscheidt daarin tussen sociale bindingen, investeringen en pleziertjes (4.3.3.). In twee daaropvolgende paragrafen staan de dwangmiddelen die de kerk ter beschikking had centraal. Zowel ideologisch (4.3.4.) als sociaal (4.3.5.) werd conformiteit bevorderd en non-conformiteit gestraft. In de laatste subparagraaf worden conclusies getrokken.

4.3.2. eeuwige zaligheid

De dominante theologie in de periode 1870-1960 was de neoscholastiek. Deze theologie, die aan verschillende instituten in Europa opgekomen was, werd vanaf de publicatie van de encycliek *Aeterni Patris* (1879) door Rome overgenomen en systematisch gesteund. In de jaren daarna vond ze ingang in de wereldkerk, onder andere doordat de neoscholastiek sinds de Codex van 1917 verplichte lesstof op de priesterseminaries was (Nota 1958; Maltha 1952; cf. Engelhardt 1971: 20). In de neoscholastiek is de bovennatuurlijke voltooiing van de mens zijn belangrijkste en hoogst haalbare doel. Dat doel is alleen te bereiken indien de mens in contact komt met de god die hem en de gehele aarde uit vrije wil geschapen heeft. Deze god wordt gezien als de absolute waarheid, de heerser over de wereld en de bron van al wat bestaat. De mens is volgens deze theologie door zijn aard als schepsel Gods aangelegd een relatie met deze god aan te gaan en heeft daarom de taak te streven naar zijn voltooiing. Om dat doel te bereiken moet hij zijn leven inrichten in overeenstemming met de openbaring van God. De mens kan een deel van deze openbaring, voorzover het metafysische waarheden betreft, te weten komen. Ze wordt door het leergezag van de rooms-katholieke kerk, dat door de apostolische successie verbonden is met Jezus zelf, bewaard, overgeleverd en verkondigd. De mens dient zich dan ook, om de bovennatuurlijke voltooiing te bereiken, in zijn leven te onderwerpen aan de leiding van de kerk en in regelmatig en intensief contact te staan met de ambtelijke vertegenwoordigers van die kerk. Daardoor, en vooral door de deelname aan de sacramenten, waaronder weer vooral de eucharistie, zullen de gelovigen opgenomen worden in en deelgenoot worden van het verlossend lijden dat Jezus in de geschiedenis heeft ondergaan (Valkenberg 1992: 95; cf. Kreling 1958 en Engelhardt 1971).

Om de gelovigen vertrouwd te maken met de door de clerus gewenste en de door hen voor noodzakelijk gehouden liturgische en catechetische attitudes, religieuze en morele waarden en respect voor het kerkelijk gezag, werd de deelname aan de sacramenten gepropageerd (De Coninck 1996: 11-53; Leenders 2000; Aubert 1974: 133-155). Zo werd bijvoorbeeld vanuit Rome vanaf 1905 de dagelijkse ontvangst van de communie gestimuleerd en werd in 1910 de leeftijd voor het ontvangen van de Eerste Communie verlaagd. In het spoor van deze besluiten werd de sacramentele vroomheid onder de jeugd gestimuleerd, bijvoorbeeld door het befaamde 'Misje spelen' (Bomans 1970-1971: 31-34; Post 1995), door het invoeren van communie-

catechese en door de dag van de ontvangst van de eerste communie met cadeautjes, statiefoto's, en nieuwe kleren voor de communicant in aanzien te verhogen (Nissen 1995a). Ook begonnen enkele religieuze ordes, met name de Franciscanen, de paters van het Allerheiligst Sacrament, de Kapucijnen en de Norbertijnen, misweken in de parochies te geven. Tijdens zo'n week werd geprobeerd door middel van volkszang, door informatie over de Eucharistie te verstrekken en door groepsgesprekken de betrokkenheid van de gelovigen bij de Eucharistieviering te vergroten (Van de Meerendonk 1992).

Ook werden nieuwe vormen van vroomheid ontwikkeld of bestaande vormen verder ontwikkeld, zoals de verering van Maria als Onbevleete Ontvangene en de devotie van het Heilig Hart (McSweeney 1987), waardoor het contact met en het vertrouwen in de geloofsgeheimen kon worden bevorderd. Op het Provinciaal Concilie van 1865 werd vastgelegd dat de pastoors de viering van de meimaand, traditioneel toegewijd aan Maria, in de gezinnen en hun parochie moesten bevorderen. In 1883 werd de maand oktober toegewijd aan de rozenkrans en werd voorgeschreven dat in deze maand 'gezamenlijk en plechtig' de rozenkrans in de kerken gebeden moest worden (Stam 1982: 26-27; Dirkse 1982: 51). Deze devoties, vaak ondersteund met aflaten, werden meestal onderhouden in (parochieel georganiseerde) broederschappen en religieuze verenigingen zoals de broederschap van de Heilige Familie, het Genootschap van de Heilige Kindsheid en het Leger van de Rozenkranskruistochten (cf. Van Meegeren 1987: 81-82).

Een bijzondere ontwikkeling maakte de verering van het Heilig Hart door. In deze devotie wordt op geconcentreerde wijze duidelijk dat de beloningen van religieuze aard alleen door conformiteit aan de kerkelijke praktijk verkregen konden worden (cf. Nissen 1995b: 150-156). Bij het tweede eeuwfeest van het visioen dat deze verering in gang zette, in 1875, werd de bevordering van deze devotie door Rome ter hand genomen. Bepaald werd dat elke kerk een Heilig Hartbeeld moest hebben, dat plechtig versierd moest worden. In 1899 verscheen de encycliek *Annum Sacrum*, waarin de hele wereld werd toegewijd aan het goddelijk hart. Daarna moest de verering van het H. Hart gepaard gaan met het aanvaarden van Christus' gezag op elk gebied van het leven. In 1907 werd de intronisatie van het Heilig Hartbeeld uitgevonden. Als een huisgezin een Heilig Hartbeeld in huis nam werd het door een priester gewijd en op een centrale plek in het huis geplaatst, en daardoor moest het een centrale plek in het gezin krijgen. Naast het beeld hing een acte, waarin de gezinsleden door ondertekening beloofden hun godsdienstige, door de kerk voorgeschreven plichten te onderhouden. Door die intronisatie had dan "Het hele gezin, in gebed geknielt aanwezig, [. . .] met het H. Hart een contract afgesloten, men erkende de rechten van God op het gezin, beloofde uitoefening van christelijke plichten en vroeg aan het H. Hart de familie te beschermen en uiteindelijk de eeuwige zaligheid te verlenen". Doordat er sinds 1915 een aflat aan een dergelijke belofte verbonden was, werd dit uitzicht nog eens door de kerk bevestigd (Dirkse 1982: 49-51).

De betrouwbaarheid van beloningen van religieuze aard kan volgens de rational choice theorie verder bevorderd worden als er aan de vertegenwoordigers van een religieuze organisatie hogere eisen gesteld worden, als teken van de grote waarde van de bij de organisatie te verkrijgen beloningen, dan aan gewone leden. Tot aan het Tweede Vaticaans Concilie werden er hoge eisen gesteld aan de geestelijken van de katholieke kerk, nog hoger dan de toch al hoge eisen die heden ten dage gelden. Dat begon al met de opleiding. De klein- en groot-seminaries waren internaten waar de opleiding, het leren van praktische vaardigheden en de persoonlijke en religieuze vorming in één gebouw verenigd waren. De seminaries waren op een afgelegen plek gevestigd waardoor het contact van de studenten met de buitenwereld, ook met de eigen familie, tot een minimum beperkt bleef (Hulst/Al 1979: 11-13; Krijnen [1987] 34-62; Kroon 2001: 34-58). Studeren op een internaat betekende vaak een flinke aanslag op het inkomen van het ouderlijk gezin van de student, wat door kerkelijke fondsen weer gesubsidieerd kon worden. Tijdens de laatste jaren van de opleiding moesten de studenten beginnen met het dragen van de priesterlijke kleding: zwarte toog, later een zwart pak, en priesterboord. Het dragen van deze stigmatiserende kleding was tijdens het verdere leven als priester verplicht (cf. Ter Laak 1999: 15-16, 57-59). Het celibaat stond niet ter discussie. Verder waren de priesters tot verschillende religieuze verplichtingen gehouden, zoals het bidden van het brevier en het dagelijks vieren van de eucharistie.

De zwaarste eisen werden gesteld aan het leven van de religieuzen. Dat kreeg op verschillende manieren vorm. Ten eerste door het slot dat alle contemplatieve maar ook veel actieve ordes handhaafden: een gedeelte van het klooster waar alleen de ingetreden mochten komen en waar de religieuzen eigenlijk niet uit mochten. Via dit slot werden de contacten met de buitenwereld gecontroleerd, bijvoorbeeld door de brieven van de religieuzen te lezen. Ten tweede namen de religieuzen de evangelische raden van armoede, gehoorzaamheid en kuisheid op zich. Dit betekende onder andere dat de religieuzen geen persoonlijke bezittingen mochten hebben, dat gehoorzaamheid aan de oversten geboden was en opdrachten direct opgevolgd moest worden, dat er een sterke hiërarchie binnen het klooster heerste, dat er ascetische praktijken beoefend werden en dat elke vorm van intimiteit binnen en buiten het klooster taboe was. Ten derde werd het leven van de religieuzen volledig en minutieus geregeld door de regel van het klooster. Ten vierde deed de religieus afstand van alles wat herinnerde aan zijn of haar vroegere leven in de wereld: hij of zij werd ingekleed in de kleding van de orde, de eigen voornaam werd vervangen door een kloosternaam, de familie mocht niet meer bezocht worden en het haar werd afgeknipt (Romijn 1986; Bax 1988: 73-83; Ackermans 1994: 92, 121-123, 146; Van Vugt 1994: 220-221, 261; Eijt 1995: 322-323, 331, 346; Monteiro 2000: 41, 52-53, 70-79).

Tenslotte kunnen beloningen van religieuze aard meer waard worden indien er regelmatig opwekkingsbijeenkomsten zijn. In de katholieke kerk werden die parochiëmissie of kortweg missie genoemd. Tijdens een missie werd gedurende enkele weken in een parochie een geconcentreerde vorm van verdieping van de geloofsbele-

ving gerealiseerd die, volgens een aankondiging uit 1933, voor sommige deelnemers van 'beslissende' betekenis zou kunnen zijn omdat 'Uwe eeuwigheid [er van] afhangt, eeuwig zalig of rampzalig! Eeuwig in den hemel, of eeuwig in de hel, waarachtig geen kinderspel' (Kerklaan 1987: 122). Tijdens een missie werd de zonde van de mens flink benadrukt en werd hem de beloofde hemelse zaligheid voorgehouden, mits hij zich natuurlijk zou bekeren. Een vrouw schrijft over haar herinneringen aan de missies: "De eerste dagen werd je voorgehouden wat voor een zondaar je eigenlijk wel was. Dan volgde een realistische beschrijving van de straffen die de zondaars te wachten stonden. Eeuwige straffen, waarin niet het vuur de grootste kwelling was maar het beroofd zijn van de aanschouwing Gods. [.]. Net tegen de tijd dat je de moed liet zakken om nog ooit als goed mens geaccepteerd te worden, werd een nieuw thema ter hand genomen: de oneindigheid van Gods barmhartigheid en liefde. Op de voorlaatste dag was er gelegenheid om schoon schip te maken in een 'generale' biecht" (Kerklaan 1987: 123). Cartens schrijft daarover: "Bij al de biechtstoelen zaten die dagen hele rijen mensen, urenlang" (Cartens 1980: 65-66). De missies waren belangrijk voor de mobilisering van de katholieken en voor de ondersteuning van de zuil. Roomse kracht en zelfbewustzijn hadden in de missie een centrale plek.

Na 1900 bleken de donderpreken die de missies zo kenmerkten steeds minder goed te werken, vooral niet in grote steden waar de gelovigen gemakkelijker contact hadden met moderne invloeden. Sinds de missies in de Codex van 1917 een regelmatig terugkerende verplichting voor de parochies waren geworden, werden ze bovendien een routine waar het onverwachte en spontane uit verdwenen was. Daarom werd er gezocht naar nieuwere vormen waardoor de parochiegemeenschap intensiever bewerkt zou kunnen worden. Er kwam een nauwere samenwerking tussen de plaatselijke pastoor en de missiepater, er werd voorafgaand aan de missie een systematisch huisbezoek afgelegd en na afloop van de missie werd nazorg gepleegd. Ook werd er overgestapt naar een stedelijke missie van alle parochies in een stad en werden steeds vaker doelgroepen onderscheiden door de missie aan te passen aan een specifieke buurt of stand. Na 1945 werd de kritiek op de missies sterker. Het doel ervan, het opnieuw motiveren van van de kerk afgedwaalden, werd nauwelijks bereikt. De medewerking van de zuilorganisaties was niet meer vanzelfsprekend en door de voortgeschreden planning was elke spontaniteit, kenmerk van een missie, verdwenen. De bevoogdende toon werd niet meer geaccepteerd, ook niet bij de kerkelijk betrokkenen. Na het debacle van de missie in Amsterdam in 1958 was de missie van Utrecht in 1959 de laatste grote missie (Reijs/Van Vugt 1991; Roes 1993; Roes 1995; Van Dijk/Salemink 2000: 11-17, 67-69).

4.3.3. *hemel op aarde*

De Vincentiusvereniging was een van de eerste organisaties die, naast de religieuze belangen, aandacht besteedde aan de materiële belangen van de, in dit geval arme, katholieken. In 1849 begon de afdeling Den Haag met een katholieke basisschool; later bood de vereniging ook vak- en avond-onderwijs aan. Verder onderhielden de

plaatselijke afdelingen bibliotheken, werden arme gezinnen bezocht en werkverschaffingsprojecten georganiseerd, en was er een soort sociale dienst, het 'secretariaat der armen'. In het begin van de twintigste eeuw kwamen er vanuit de vereniging meer structurele acties op het gebied van de geestelijke gezondheidszorg, de kindbescherming, gezinsverpleging, reclassering en beroepskeuzevoorlichting (De Rooy 1948). Soortgelijke activiteiten werden sinds 1867 ook door de Kolpingvereniging ondernomen, maar deze sloeg buiten het bisdom Haarlem nauwelijks aan (Dankers 1986). De Eucharistische Kruistocht onder Fabrieksmeisjes werkte vanaf 1923-1924 onder jonge arbeidsters. Aanvankelijk was de bekommernis vooral religieus en wilde men de toekomstige moeders een godsdienstig-zedelijke basis geven voor hun latere leven. Maar er werden ook andere activiteiten opgezet zoals een schaftgelegenheid buiten de fabriek, aanvullend (huishoud)onderwijs en vrijetijdsactiviteiten, zoals uitstapjes en toneelvoorstellingen (Selten 1975). Voor de mannelijke jeugd in de parochie waren parochiële patronaatsclubs opgezet (Baeten 1994). Daar werd hen eveneens voortgezette scholing, ontspanning en cultuur, naast religieuze vorming aangeboden (Brouwer 2001). Voor de meisjes en jonge vrouwen deden de parochiële Mariacongregaties hetzelfde. In het begin van de twintigste eeuw kregen de patronaten sterke concurrentie van moderne jeugdbewegingen zoals scouting, Wandervogel en de socialistische jeugdbewegingen. Om aan de veranderende wensen van de jeugd tegemoet te komen werd een eigen, katholieke jeugdbeweging opgezet, de Jonge Wacht, die in het bisdom Haarlem met de Kruisvaart een eigen variant kreeg. Enigszins naast deze jeugdbewegingen stond de katholieke verkennerij als parallelorganisatie van de Neutrale Nederlandse Padvinders Organisatie (Selten 1991: 157-225).

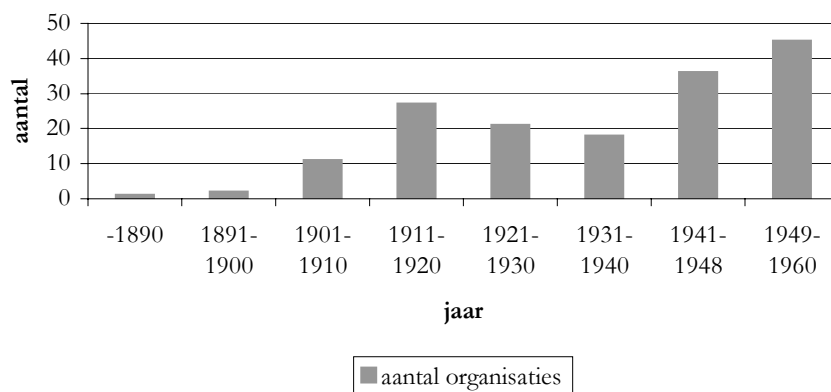
Na 1900 werden vele nieuwe organisaties opgericht die tezamen, als in een quasi autarkische samenleving, alle tijdelijke behoeften van de katholieken konden vervullen (Roes/Winkeler 1994: 26-27). Voor de gezondheid van katholieken werd middels een uitgebreid netwerk van instellingen gezorgd. Er waren katholieke ziekenhuizen en verpleeginrichtingen, er waren gespecialiseerde inrichtingen voor invaliden, blinden en slechthorenden, in de geestelijke gezondheid werd zowel door kleinschalige adviesbureaus als door professionele inrichtingen voorzien, de ambulante zorg werd behartigd door het Wit-Gele Kruis (Wijnen-Sponselee 1997) en er waren katholieke ziekenfondsen en een Katholieke EHBO. Het net van onderwijsinstellingen, dat zorgde voor de intellectuele vorming van de katholieken, omvatte basisscholen, middelbare scholen en beroepsonderwijs, vormingswerk, zoals dat gegeven werd op de Mater Amabilisschool en de Pater Fortisschool (Vossen 1994), en het hoger en wetenschappelijk onderwijs, waarvan met name de Katholieke Universiteit Nijmegen en de Katholieke Hogeschool Tilburg voor de katholieken van belang werden. Op cultureel en recreatief terrein zorgden de katholieke kranten (cf. Hemels 1981), de Katholieke Radio Omroep (Manning 1985) en de reeds behandelde Katholieke Film Centrale en katholieke leatuurcentrales ervoor dat de katholieke zich in katholiek-verantwoorde zin kon ontspannen. Nadat de noodzaak van sportorganisaties door de bisschoppen ingezien was (cf. Van der Plas [1964]: 215-

230), werden katholieke sportverenigingen opgericht waarbinnen katholieken eerst onder elkaar -de afzonderlijke landelijke katholieke voetbalcompetitie is het meest krasse voorbeeld- maar later ook met anderen konden sporten (Derks/Budel 1990; Derks 1999a: 60-71). De belangen van de arbeiders werden in de katholieke kerk lange tijd behartigd door de standsorganisaties, afzonderlijk ingericht voor jongeren, mannen en vrouwen. Maar nadat de neutrale, socialistische en protestantse vakbewegingen opkwamen en die veel katholieke arbeiders dreigden aan te trekken, werd een eigen katholieke vakvereniging opgericht die de belangen van de katholieke arbeiders moest behartigen (Van Meeuwen 1998: 31-59). Tenslotte werden de belangen van de katholieken in de politieke arena behartigd door de Rooms-Katholieke Staatspartij (later Katholieke Volkspartij) (cf. de indeling in Duffhues et al. 1985).

In sociale organisaties kunnen mensen sociale contacten opdoen en onderhouden. In deze sociale contacten leren mensen elkaar kennen en waarderen als leden van één en dezelfde groep. Hoe meer organisaties er zijn, hoe meer sociale contacten mensen onderling kunnen aangaan en hoe sterker hun groepsidentiteit kan worden. In grafiek 4.2. is aangegeven hoeveel nationale katholieke organisaties per decennium opgericht werden. In de grafiek is duidelijk te zien dat het aantal nieuwe katholieke verbanden tussen 1900 en 1920 sterk toenam, daarna iets afnam, en tussen 1940 en 1960 wederom sterk steeg. Sinds 1900 werd er dus, met wisselende intensiteit, sterk aan gewerkt om de katholieken in katholieke verbanden op nationaal niveau samen te brengen.

Grafiek 4.2.: oprichting nationale katholieke organisaties tot 1960

Bron: Duffhues et al. 1985: 57



Het totaal aantal beschikbare organisaties steeg door deze inspanning continu: volgens een berekening door Kruyt en Goddijn, die een iets andere indeling hanteren dan Duffhues et al. (1985: 59), steeg het aantal nationale organisaties van 37 in 1908

1914 tot 89 in 1932 en 193 in 1956. Belangrijk is eveneens dat deze organisaties niet los van elkaar stonden, maar een netwerk vormden dat geleidelijk aan steeds meer gesloten raakte (Duffhues et al. 1985: 211-239, 265-280). De katholieken waren dus niet alleen ideologisch, maar ook organisatorisch en juridisch door het netwerk van organisaties op sociaal gebied met elkaar en met de kerk verbonden. De sociale contacten binnen deze netwerken waren zeer hecht, zoals blijkt uit het onderzoek van Winkeler en Simons (1987; cf. Duffhues et al. 1985: 240-264).

Door de investeringen die mensen plegen gedeeltelijk terug te betalen kunnen ze gemotiveerd worden bij de organisatie betrokken te raken of te blijven. Door bijvoorbeeld bestuurlijke posities te vergeven worden mensen intensiever bij de organisatie betrokken, krijgen ze het gevoel dat ze invloed hebben, en krijgen ze respect en waardering terug. De sociale en maatschappelijke organisaties van de katholieke zuil waren zeer geschikt om de katholieken op deze manier bij de kerk te betrekken. Hoewel deze organisaties vaak klerikalisme verweten wordt (Righart 1986: 237-244) en de rol van de leken in de zuil daardoor nauwelijks serieus beschreven wordt, maken de tellingen van Duffhues et al. (1985: 63-66) duidelijk dat dit een onderschatting van hun invloed is. Zelfs bij de ruime opvatting van 'geestelijke' die deze auteurs hanteren, is het aantal leken in landelijke katholieke organisaties veruit in de meerderheid en is het aandeel geestelijken dalende. Helaas zijn de gegevens van Duffhues et al. beperkt en beslaan ze voor de in dit hoofdstuk behandelde periode alleen de peiljaren 1948 en 1960. Leken werden niet alleen op landelijk niveau bij de katholieke organisaties betrokken. In de parochies hadden leken zitting in het parochiebestuur, een functie die binnen de katholieke kerk op veel aanzien kon rekenen. Leken hadden zitting in de door de bisschop benoemde armbesturen en lenigden zo de nood van medeparochianen. Door functies als collectant (het eerbiedwaardige 'college van collectanten'), Suisse (ordebewaarder), of misdienaar (vaak betaald en een reden voor schoolverzuim) werden ze bij de liturgie betrokken. Leken werden aangesteld in ziekenhuizen, kruisverenigingen en scholen als artsen, verpleegsters en leerkrachten (Knijn 2001). De plaatselijke besturen van de zuilorganisaties hadden, net als de landelijke organisaties, leken in het bestuur. De katholieke organisaties boden kortom vele mogelijkheden om, vrijwillig en/of professioneel, bij de katholieke kerk betrokken te raken en te blijven.

Tenslotte bood de katholieke kerk een sterk gevoel van eigenwaarde aan de katholieken. Dit gevoel steunde op twee pijlers. Enerzijds hadden katholieken de zekerheid de waarheid te bezitten en daardoor beter te zijn dan anderen: betere christenen, betere Nederlanders, betere mensen. Dit komt andere naar voren in een preek die Van der Plas citeert (1988: 13-14): "Wij katholieken? Wij gaan op weg naar Jeruzalem, naar de eeuwige stad Gods; onze tocht is veilig en zeker, want wij hebben Jezus bij ons, Jezus, die ons begeleidt. Daarom [is] bij ons katholieken de waarheid tussen al de leugens van de wereld, de veiligheid tussen al die onzekerheid, de rust tussen al die onrust, de echte schoonheid tussen al dat schijnschoon, de vrede en vreugd tussen al die troosteloosheid, het heerlijke zonlicht des geloofs tussen al die duisternis. Terwijl die arme tobbers, die niet-katholieke

zoekers en twijfelaars, daar zitten langs den levensweg, blind en bedelend, gaan wij rustig en veilig op onze tocht, totdat het licht des geloofs voor ons zal klaren tot het licht der glorie". Anderzijds werd katholieken bijgebracht dat ze trots mochten, konden, moesten zijn op de successen van de emancipatie. Van de katholieken werd immers gezegd dat ze achterlijke mensen waren, met bijgelovige praktijken en daardoor niet in staat tot een bijdrage aan de samenleving. Maar de vele professionele sociale en caritatieve organisaties, het stabiele beleid van de katholieke politieke partij en de katholieke ministers, het hoge niveau van de katholieke universiteit en de bijdrage van katholieken aan het culturele en literaire leven lieten toch zien dat dat niet het geval was. Natuurlijk sloegen deze successen weer terug op het katholieke geloof, omdat ze aantoonde hoe 'goed' dat geloof was, en op de clerus, die immers zo'n belangrijke leidende en initiërende rol gespeeld had in deze successen.

4.3.4. 'geen twijfel mogelijk'

Het belang van conformiteit aan een religieuze organisatie wordt verhoogd indien de beloningen van sociale en religieuze aard ook weer verloren kunnen gaan. In het katholicisme gebeurde dit door zowel sociale als ideologische druk uit te oefenen op niet-conformerende leden. De ideologische druk werd in de eerste jaren van de twintigste eeuw uitgeoefend door een, door Pius X met drie rondschrijvens ondersteunde, internationaal opererende beweging, het integralisme, die streed tegen alles wat gezien werd als 'modernisme': een stroming die probeerde de katholieke theologie en geloofspraktijk in overeenstemming te brengen met de inzichten van de moderne wetenschap (Rogier 1970). In de Nederlandse context was de strijdvraag in hoeverre de katholieke organisaties onder het toezicht van de kerk moesten staan en in hoeverre ze konden samenwerken met andere (al dan niet confessionele) organisaties (De Valk 1998: 236). In de literatuur wordt de integralistenstrijd geconcentreerd op de discussie tussen de dagbladen *De Tijd* (modern) en *De Maasbode* (integralistisch) (Schrama 1996: 169, 173, 182, 187). Maar ook de christendemocratische krant *Het Centrum* kwam onder vuur van *De Maasbode* (Hemels 1973, 71-77; Van Breukelen/Hemels 1993: 26, 30-33). Verder werd, wederom door *De Maasbode* en vooral door de hoofdredacteur Thompson, alles en iedereen verdacht gemaakt die er volgens de krant iets in zag het geloof te moderniseren en aan te laten sluiten bij moderne inzichten. Slachtoffers van deze beschuldigingen waren Poels, die eerst in Verenigde Staten met moderne bijbelkritiek werkte en nadat hij daar was afgezet in Limburg sociaal actief werd (De Valk 1998: 173-191), Ariëns, die streed voor interconfessionele vakbonden, Brom, de redacteur van het christendemocratische *Centrum*, en de reeds overleden Nuyens en Schaepman. Ook organisaties als Petrus Canisius, dat in zijn pogingen Nederland te bekeren een moderne toon aan ging slaan, de interconfessionele mijnwerkersbond, de drankbestrijding en diverse lekenorganisaties in de geest van Thijm werden verdacht gemaakt (Rogier/De Rooy 1953: 513, 533-548; cf. De Valk 1998: 235-267). Pas ingrijpen vanuit Utrecht leidde tot het einde van de integralistenstrijd in Nederland.

Na de Tweede Wereldoorlog flakkerden in Nederland integralistische tendenties weer op en weer speelde Rome een belangrijke rol. Het begon met de encycliek *Humani Generis* (1950), waarin voor de zoveelste keer gewaarschuwd werd tegen de aanpassing aan moderne ideeën en tegen relativisme in het geloof. In Nederland was deze encycliek de aanleiding om de beginnende invloed van de Nouvelle Theologie in te dammen. Na de beruchte visitatie van de Jezuïet Tromp in 1954 kwam er een veroordeling van Prof. Duynstee en zijn leerlinge Dr. Terruwe, die bij de behandeling van sociaal-psychologische problemen van priesters en religieuzen gebruik maakten van de inzichten van de psychoanalyse. Verder werd er aangedrongen op een veroordeling van het jubileumboek *In vrijheid herboren*, omdat het kritiek leverde op de afgeslotenheid van de katholieken. Aan het einde van het decennium werd de kerstbrief van de bisschoppen uit 1960 aan een onderzoek onderworpen (Rogier 1974: 11-13; Auwerda 1988: 26-27). Bijzonder goed beschreven is het geval van prof. Steur, docent aan het seminarie Warmond. In zijn bundel *Liefde* (1947) paste hij de katholieke huwelijksleer aan aan de inzichten van de medische wetenschap en gaf hij openhartige adviezen, waaruit zijn aandacht bleek voor een seksualiteitsbeleving waarin recht wordt gedaan aan de liefdesband tussen man en vrouw. Verder sprak hij in het blad van de Petrus Canisius-vereniging positief over de Nouvelle Theologie. De kerk en de theologie moesten, zo vond hij, steeds nieuwe termen vinden om te kunnen blijven aansluiten bij het geloofsgevoel van de mensen. Bij de visitatie van Tromp werd geoordeeld dat Steur een 'ontoelaatbaar subjectivisme' predikte. Daarop werd hij afgezet en tot pastoor benoemd (Jacobs 1997).

4.3.5. goede katholieken

Het meest omvattende middel dat de clerus ter beschikking stond om conformiteit af te dwingen, tenminste in theorie, was het huisbezoek. Op het Provinciaal Concilie van 1865 was vastgesteld dat de pastoor ieder jaar rond Pasen alle adressen in zijn parochie moest bezoeken en moest controleren of de parochianen deelnamen aan de sacramenten en aan de catechismuslessen. Ook moest hij toezien op een christelijke opvoeding van de kinderen en op hun gehoorzaamheid aan hun ouders. Verder moest hij opletten of het gezin in contact stond met bedreigende cultuur, of het zich christelijk gedroeg en of er geloofstwijfel in het gezin aanwezig was. Devotie en lidmaatschap van katholieke organisaties moesten, indien nodig, tijdens het huisbezoek bevorderd worden. Nieuw was de systematiek van het huisbezoek: op speciale kaarten moesten de gegevens worden opgeschreven en iederéén in de parochie moest bezocht worden (Caspers 1995). In het handboek van Mulder (1947: 235-237) wordt meer de pastorale kant van het huisbezoek naar voren gehaald. Het huisbezoek is voor hem een uitermate geschikt middel om de zielzorg 'met vrucht te kunnen uitoefenen'. In de praktijk bleek het huisbezoek als controlemiddel niet zo goed te werken. Niet alle pastores deden het allemaal even consequent en niet iedereen liet zich door de pastoor wat gezeggen.

Op de katholieke scholen werden katholieken eveneens gesocialiseerd in de kerk. Schoolmissen, schoolbiecht, retraites, religieuze verenigingen en sacramenten-

voorbereiding waren een vast onderdeel van het programma van de katholieke school. Een steekproef van Van Kemenade, die in het midden van de jaren zestig gehouden moet zijn, laat zien hoe wijdverbreid deze methodes (toen nog) waren. Van de katholieke scholen in het middelbaar en voortgezet onderwijs had 23% weliswaar geen schoolmis, maar 77% had dus minstens één keer per jaar een mis; 43% zelfs wekelijks. Gemiddeld genomen had 50% van de scholen een schoolbiecht, maar deze cijfers verschillen nogal per schooltype. 63% van alle scholen hield jaarlijks één of meerdere retraites met (een deel van de) leerlingen. Religieuze verenigingen zoals een missieclub, een Maria-congregatie of een religieuze gespreksgroep kwamen in de steekproef slechts weinig voor: 74% van de scholen gaf aan geen enkele van dergelijke clubs te hebben. Het commentaar van Van Kemenade doet vermoeden dat dergelijke clubs vroeger, vòòr zijn onderzoek, vaker voorkwamen. Daar stond tegenover dat bijna alle scholen waarvoor dat relevant was aandacht besteedden aan de sacramentencatechese, namelijk de voorbereiding voor de eerste communie en de hernieuwing van de doopbelofte. Ook het lerarencorps en met name de godsdienstleraren werden door Van Kemenade gezien als socialiserende agenten in de katholieke school (Van Kemenade 1968: 152-203; cf. Hoogbergen 1991: 125-146).

Dat deze socialisatie niet altijd vrijwillig en zonder zekere drang plaatsvond blijkt uit het onderstaande fragment uit een gesprek tussen Van der Plas en Bomans. Zij waren op hun scholen namelijk verplicht deel te nemen aan een dagelijkse Eucharistieviering en het lidmaatschap van religieuze organisaties werd met zachte doch duidelijke hand bevorderd:

P.: en die ochtendmis, iedere dag, was die verplicht?

B.: die was verplicht, dat hoorde bij de school. Hoe de rector dat kon eisen begrijp ik niet, want dat hoort helemaal niet onder de leerplichtwet. Wanneer je dat niet deed...

P.: hoorde je niet op die school.

B.: Ja, de rector hield je op de cour staande en sprak bekommerd met je, alsof hij met een zwaar zieke sprak, een geestelijk invalide dan. Je voelde je ook als een meelaatse en deed het geen tweede keer.

P.: Die ochtendmis, was dat het enige dat ze op school aan godsdienstoefeningen deden?

B.: Nee, er was ook nog een Mariacongregatie, die bijeenkomst was om de twee weken, zaterdag als de school uitging. Dat was wel niet verplicht, maar de jongens die daarvan geen lid waren, die hadden toch ook wat onder de leden. En je geloofde nog steeds zo erg, dat je dat zelf ook bedenkelijke figuren vond, zij het met een heimelijke bewondering." (Bomans/Van der Plas 1969: 71).

Ook Cartens beschrijft hoe via de katholieke scholen de conformiteit aan het geloof en de kerk werd bevorderd: "Iedere weekdag begon met de schoolmis om acht uur. Wie op tijd in de kerk was kreeg een geel kaartje, wie te laat kwam een wit. Dat werd in de klas, voor de school begon, zorgvuldig in de grote naamlijst opgetekend. Wie niet geweest was moest zijn afwezigheid 'met redenen omkleden',

zoals op de kerkkaart stond die we aan het einde van iedere maand mee naar huis kregen en die door 'Ouders/voogd' moest worden getekend. Een jaarlang trouw 'geel' kerkbezoek werd beloond met een nieuw schoolschrift waar het roze vloeiblad nog ongevouwen voorin zat. Na het ophalen van de gele en witte kerkkaartjes volgde het morgengebed, waarbij wij met galmende stemmen verklaarden God bijzonder te danken voor de weldaad dat Hij ons die voorbije nacht had bewaard, dat wij al de werken die wij die dag zouden verrichten aan Hem opdroegen, dat wij de aflaten wilden verdienen die daaraan verbonden waren en dat wij al onze geloften getrouw wilden volbrengen. Dan volgden luidkeels de oefeningen van geloof, van hoop en van liefde en tenslotte, wederom ingezet door de stem van de onderwijzer, de oefening van berouw, waarin wij erkenden onze hoogste Weldoener en het grootste Goed te hebben beledigd en straffen te hebben verdiend; maar wij, zeven, acht jaar oud, beloofden ons leven te beteren en niet meer te zondigen. Na het morgengebed werden de antwoorden op de catechismusvragen overhoord die wij voor die dag uit het hoofd hadden moeten leren, over God en de Heilige Drievuldigheid, over de Uitersten van de mens, de sacramenten en de Aflaten. En over allerlei soorten zonden. Eén uur per week kwam een kapelaan in zijn zwarte toog, die van voren met wel honderd kleine knoopjes was dichtgemaakt, al die onbegrepen en onbegrijpelijke zaken uitleggen. De onderwijzer ging dan achter in de klas met rode inkt onze schriften zitten nakijken en kuchte met waarschuwende nadrukkelijkheid als een van ons de catechetische uiteenzettingen met onvoldoende aandacht volgde. [.]. Vanaf de tweede tot en met de laatste week van de zesde klas moesten we om de veertien dagen met de hele klas te biechten. We werden dan in de vreemd lege kerk, waar alle voetstappen luid weerklonken, in gelijke aantallen over de vier biechtstoelen verdeeld. Ik probeerde daarbij altijd bij een 'vlugge' kapelaan terecht te komen en vooral niet bij de pastoor, die de Tien Geboden van God en de Vijf Geboden van de Heilige Kerk helemaal doornam en me ook iedere keer vroeg of ik geen priester wilde worden (Cartens 1980: 25-26, 31-32).

Via de armenzorg werd de conformiteit aan de kerk eveneens bevorderd. Wie zich niet hield aan de religieuze eisen die de kerk stelde, zoals kerkelijk gehuwd zijn en het regelmatig bezoeken van de kerk, kon de hulp geweigerd worden. Hoe deze controle werkte wordt duidelijk uit de beschrijving van het werk van de Vincentiusvereniging door Bomans: "Mijn moeder achtte het contact met de 'armen' van grote opvoedkundige waarde. [.]. Als jongen moest ik reeds vroeg met haar mee. [.]. De kamertjes stonden stijf van wantrouwen tegenover de rijke dame en haar zoontje, die het zo goed bedoelden en het beste voor hadden. De vrouw des huizes stond recht als een plank tegen een kast, waarin iets zat wat wij niet zien mochten en antwoordde dat zij haar Plichten wel degelijk deed en dat er niets op haar viel aan te merken. Deze plichten omvatten het kerkbezoek op zondag met goede manieren en het 'houden van je Pasen'. Als wij hierover bevredigend waren ingelicht, greep mijn moeder in het mandje en legde iets op tafel. Dit hoefde niet. Het was louter liefdadigheid. [.]. Later werd ik lid van de Sint Vincentiusvereniging. Mij werd de heer Schaap als confrère toegewezen, want men ging getweën op stap. [.]. Het stichtend

woord deed hij zelf. [.]. Men moest er allemaal niet zo zwaar aan tillen, zo meende hij, hoofdzaak was dat men in de hemel kwam. Intussen zwierven zijn ogen door het vertrek. Niets ontging zijn blik en men hoorde dat allemaal op dinsdagavond weer terug. [.]. Op de woonschuit in de Ringvaart van de familie Sanders met zeventien kinderen bleek geen trouwboekje aanwezig. Die mensen leefden dus eigenlijk in concubinaat. Over al deze dingen werd ernstig beraadslaagd.” (Bomans 1970-1971: 49-50).

Tenslotte werden ook interpersoonlijke betrekkingen, soms op instigatie van de clerus, in geval van non-conformiteit onder druk gezet of afgebroken. Zo vertelt Wolters het verhaal van een katholiek kind uit haar buurt dat naar een openbare school ging. Daarop werden de sociale contacten afgebroken, vonden mishandelingen plaats en werd het kind uitgesloten van de katholieke gymnastiekvereniging, totdat het weer op de katholieke school werd aangemeld (Wolters 1985: 28-29). Een vrouw (jaargang 1943) vertelt over de gevolgen die zij als kind heeft ervaren na de geboorte van een buitenechtelijk gezinslid: “Inmiddels weet ik waarom mijn jeugd zo onder spanning heeft gestaan. Mijn moeder heeft in '47 -ik was toen nog geen vier- een kind gekregen van een vriendje van een van de oudere zussen. Hierdoor kwam ze automatisch in de kerkelijke ban en ook de kinderen werden gestraft. We woonden op de Haagweg en hoorden tot de Paulusparochie, maar wij als jongsten mochten niet naar de parochieschool, wij moesten helemaal naar de tweede Braamstraat. [.]. Mijn oudste broer werd van het seminarie verwijderd en kwam terug. Of de ‘misstap’ van mijn moeder daar de oorzaak van is geweest, weet ik niet zeker, maar het is wel tekenend. Hij ging naar de ambachtschool, dat paste beter bij ons gezin! [.]. Mijn vier oudste zussen waren door de oorlog ‘geloofdst’ zonder aan moffenvriendjes ten prooi te vallen. Maar vanaf 1947 werd iedere ‘scharrel’ door de Kerk verstoord, want de ouders van elk katholiek vriendje kregen langs die weg te horen uit welk nest het meisje kwam. De levens van mijn oudste zusters zijn door deze reacties van ‘onze Moeder de Heilige Kerk’, duidelijk in negatieve zin beïnvloed.” (Kerklaan 1994: 164). En haar oudere zuster vertelt: “Ik ben door de toestanden thuis door mijn schoonouders de familie uitgezet. Een kapelaan achtte zich geroepen om te gaan vertellen uit welk nest ik kwam. Vanaf dat moment mocht ik daar niet meer over de vloer komen. [.]. Persoonlijk heb ik de pest aan de Kerk en de grondoorzaak daarvan ligt bij die kapelaan die destijds tegen mijn schoonouders heeft gezegd dat ik onmogelijk kon deugen, gezien het gezin waar ik uit kwam. Hij heeft zelfs –op verzoek van mijn schoonmoeder- missen opgedragen ‘tot zekere intentie’, terwijl hij wist dat die intentie was dat onze verkering uit zou gaan” (Kerklaan 1994: 165).

4.3.6. conclusie

In de periode 1870-1960 werd door de katholieke kerk met diverse middelen geprobeerd om de conformiteit aan de kerk te verhogen. Ten eerste werden sterke beloningen van religieuze aard aangeboden. De theologie van die tijd bood uitzicht op een voltooiing van en verlossing uit het menselijke leven in het hiernamaals, dat

exclusief via de rooms-katholieke kerk te bereiken was. Middels diverse initiatieven, broederschappen, devoties, het leven van de geestelijken en de missies, werd gepoogd de katholieken met deze theologie vertrouwd te maken, ze van de waarheid en de waarde ervan te overtuigen en het gewenste religieuze gedrag op te wekken. Daarnaast behartigde de kerk niet alleen de spirituele, maar door middel van de katholieke sociale organisaties ook de wereldlijke belangen van de katholieken. In deze organisaties konden katholieken sociale contacten aangaan met andere katholieken, konden ze deelnemen aan activiteiten voor scholing en vrije tijd en konden ze als leek verantwoordelijkheid overnemen in de maatschappij en in de kerk. Tenslotte werd via de kerk, zowel in religieuze als sociale zin, een gevoel van zelfbewustzijn gegeven.

Bij non-conformiteit konden deze beloningen ook onthouden worden. Daardoor werd het belang van conformiteit verder verhoogd. Met de door Rome gestuurde integralistische beweging werd iedere afwijking van de Romeinse norm verdacht gemaakt, wat ernstige consequenties kon hebben voor de voortgang van een carrière of de voortzetting van een initiatief. Voor de gewone gelovigen schijnt deze beweging van weinig betekenis te zijn geweest, maar de voorbeelden uit Nederland laten wel zien dat de invloed ervan soms verder reikte dan de klerikale kringen. Voor de gewone gelovigen waren de sociale drukmiddelen veel belangrijker. Via alle organen van de kerk, de scholen, de sociale organisaties, de religieuze organisaties, de armenorganisaties enzovoorts, werd het belang van de gehoorzaamheid en trouw aan de kerk benadrukt. Indien men hieraan geen gehoor gaf, kon de deelname aan sociale en religieuze organisaties van de kerk geweigerd en de consumptie van de beloningen gestaakt worden. In sociale zin had non-conformiteit grote consequenties, die varieerden van vermaningen tot sociale uitsluiting.

4.4. conclusie

Na 1870 werd vanuit de katholieke kerk stapsgewijs de spanning met de samenleving opgebouwd. Katholieken werd het verboden lid te zijn van andere dan de eigen sociale, politieke en culturele organisaties en elk contact met de niet-katholieke omgeving moest vermeden worden. Binnen deze eigen wereld ontwikkelden de katholieken een specifieke, van protestanten en andere Nederlanders verschillende subcultuur. Tenslotte werd de katholieken een vijandige houding tegenover de wereld bijgebracht: die was niet alleen slecht en zondig, de vrijheid van de kerk werd bovendien bedreigd en katholieken werden er nog steeds als tweederangsburgers behandeld. Tegenover deze hogere spanning stond dat de katholieken veel belang bij (actief) lidmaatschap bij hun kerk aangeboden werden. Binnen de kerk waren belangrijke beloningen van religieuze aard te verkrijgen. Door middel van een uitgekiend palet van devoties werden katholieken hiermee vertrouwd gemaakt en werd ze gewezen hoe ze hier door een actieve, kerkbetrokken opstelling aan konden komen. Daarnaast werden via de katholieke kerk exclusief aan katholieken be-

loningen van wereldse aard aangeboden. Wie zich deze beloningen van sociale en religieuze aard onwaardig toonde, door niet gewenste zedelijke, religieuze of sociale opvattingen, contacten of gedrag, werd uit de gemeenschap uitgesloten. Katholieken hadden er dus belang bij zich te conformeren aan de eisen die de kerk aan hen stelde.

Wat betekende deze opstelling voor de betrokkenheid van de katholieken? Hoe kan de groei van de spanning en het belang van conformiteit onder het gezichtspunt van de rational choice theorie verbonden met de groei van het katholicisme? Door de deviante, sektarische maatregelen werd de katholieke kerk in Nederland een organisatie die een hoge betrokkenheid eiste van haar leden. Lidmaatschap van de katholieke kerk betekende veel, zo niet alles voor de katholieken en had consequenties voor alle aspecten van het leven. Bovendien werd het door de hoge deviantie moeilijker gemaakt deze grenzen te overschrijden. Daardoor was het voor de kerk gemakkelijker de gegenereerde betrokkenheid vast te houden en exclusief ten behoeve van de kerk te gebruiken. Tegenover de hoge eisen stonden de leden sterke religieuze en sociale beloningen ter beschikking. Dat maakt de kosten van lidmaatschap relatief lager en kan, als de beloning hoger gepercipieerd wordt dan de prijs, een stimulans zijn voor hogere of blijvende betrokkenheid. Dat laatste gebeurde onder andere door de gehanteerde maatregelen van stigma en straf die bij non-conformiteit de beloningen weer verloren deden gaan, waardoor het belang van deze beloningen, en daardoor het belang van betrokkenheid, werd onderstreept. Leden van de katholieke kerk in Nederland hadden zo een direct belang bij een lidmaatschap: ze hadden iets te winnen bij conformiteit en iets te verliezen bij non-conformiteit. Dit belang was door de deviantie van de kerk des te dringender: voor katholieken waren veel van de beloningen niet of moeilijk bij andere organisaties te verkrijgen. Vanuit een dergelijke mix van beloningen en kosten kan de groei van de betrokkenheid bij de katholieke kerk verklaard worden. Betrokken zijn en blijven was blijkbaar met meer voordelen verbonden dan minder actief zijn en afhaken aan kosten met zich mee bracht.

HOOFDSTUK 5

'JUIST OMDAT WIJ KATHOLIEK ZIJN, ZIJN WIJ MODERN'

DE KEERZIJD E VAN HET SUCCES (1920-1960)

Roemrijk, krachtig heldental
uitverkoren Martelaren,
Neêrlands roem en Neêrlands trots,
wil uw zonen nu verklaren
hoe gij saam uw bloed vergoot
sterk bij wreede marteldood.

Martelaren u zij dank
voor de lering ons geschonken.
Bidt voor 't volk van Nederland
dat de liefd' ons hart ontvonke;
dat uw trouw, uw need'righeid
ons versier' ten allen tijd.

*19^e eeuw s lied
ter ere van de HH. Martelaren van Gorcum*

5.1. inleiding

Na een periode van sterke groei, die op sommige aspecten tot in de jaren zestig werd vastgehouden, begon de betrokkenheid bij de katholieke kerk in Nederland al in het interbellum af te nemen (cf. 1.1.3.). Wanneer dit precies begon is vanwege het gebrek aan data echter niet te zeggen. Er zijn aanwijzingen dat de paschantie begon af te nemen en dat de kerk leden verloor aan onkerkelijkheid. Ook begon de werving voor geestelijke ambten te stagneren. Na de oorlog, maar nog vòòr 1960, stabiliseerde de groei van het ledental en daalde in een aantal steden het misbezoek. Maar ook op andere, meer inhoudelijke aspecten wordt duidelijk dat de katholieke kerk in Nederland na de Eerste Wereldoorlog in een crisis raakte: de schoolcatechese had minder effect (Maas 1993: 7-9), na een korte bloeiperiode begon het ledental

van enkele organisaties vanaf 1930 weer te dalen (Duffhues 1992: 178, 180) en de eenheid van de kerk werd door verschillende protestbewegingen ondermijnd.

De eerste protestbeweging was die van de Katholieke Jongeren. Deze reageerden op de protserige overdaad en het uitgebreide verenigingsleven, waarbinnen volgens hen de godsdienstige factor verwaarloosd werd en de ware roeping van het christendom niet tot gelding kon komen (cf. Bak/Geurts 1993: 256-258). Met deze opvatting kwamen zij in botsing met de heersende katholieke cultuur, die de politieke en organisatorische verworvenheden van de zuil zag als de kern van de emancipatie (Goddijn/Knuvelde 1980: 13-27; cf. Van Duinkerken 1948: 164-175, 247-254, 279-287). Op een bijeenkomst in 1935 werd door jongeren opnieuw kritiek geuit op de sleur, de ingeslapenheid, het despotisme en de verstarring binnen katholiek Nederland (Franckens [1951]). Ze vonden dat de zielzorg haar methoden nauwelijks veranderde, terwijl grote groepen, vooral arbeiders en intellectuelen, van de kerk afvielen (Rogier/De Rooy 1953: 643-658, 683-687). Als grootste euvel werd de lauwheid van de priesters gehekeld: ze gingen te weinig op huisbezoek en gaven te weinig andere stimulansen voor het religieuze leven. Pastoors gedroegen zich bot en hautain tegenover de parochianen, waren sterk gericht op wereldse geneugten en hadden geen oog voor de sociale problemen (cf. Wolters 1985: 76-78 en Kerklaan 1987: 109). Ook het katholieke leven werd bekritiseerd. Terwijl de kerken steeds meer tot een randverschijnsel in de samenleving werden, klopten de katholieken zich op de borst over hun grote maatschappelijke successen. De verouderde structuren van de parochie en het conservatisme van de clerus en van leidende leken konden het geloof niet aanpassen aan de moderne tijd, waardoor de onverschilligheid onder de gelovigen werd bevorderd.

Na de Tweede Wereldoorlog werd dit soort kritiek opnieuw geuit. Nu waren het echter niet de onrijpe jongeren, maar gesettelde leken en geachte geestelijken die in de bundel *Onrust in de zielzorg* (1950) ongezoeten het falen van de kerk benoemden en de ontevredenheid verwoordden. Wederom moesten de parochie, haar structuren en haar leiders het ontgelden: de parochiegeestelijkheid ondernam te weinig initiatieven om het geloof onder de mensen te brengen en werd daar door de gesloten seminarieopleiding ook niet toe gestimuleerd (Van der Hoeven/Van Rosmalen 1950). De clerus gaf voorrang aan het managen van de overvloedige katholieke organisaties waardoor het 'geestelijk karakter van de priestertaak' te weinig aandacht kreeg (Ramselaar 1950). Een werkelijk religieuze zin ontbrak bij de katholieken; het contact met de kerk was er alleen nog via de maatschappelijke organisaties, als teken van hun sociale positie (Van Rosmalen 1950). Kuiters (1951), die overigens niet in *Onrust in de zielzorg* publiceerde maar met zijn kritiek daar wel bij aansloot, pleitte daarom voor kleinere structuren en een grotere diversiteit en pluriformiteit in de parochie. Verder keerden de auteurs zich tegen het formalisme, moralisme en ritualisme dat met name de sacramentenbediening karakteriseerde (De Gier 1950). De moralistische en juridische invulling van de moraaltheologie werd als weinig opbouwend gezien en nodigde de leken niet uit tot een persoonlijke verdieping van hun geloof en leven (Vermeulen/Lutterman 1950). Tenslotte richtte de

kritiek zich tegen de cultuur in katholiek Nederland en het organisatieleven (Thijssen 1950). De caritatieve organisaties bijvoorbeeld behandelden het sociale vraagstuk teveel in stoffelijke grootheden. Het waren bovendien ambtelijke organisaties geworden die met hun traditionele methoden de noden niet meer konden lenigen. “Het is de burgerlijkheid, welke de christelijke solidariteit vervlakt tot hetzelfde niveau als de wereldlijke samenleving” (Van der Ven 1950: 123).

Na het Mandement van 1954 barstte de kritiek op het gesloten karakter van het katholicisme echt los. De Sint Willibrordvereniging vond dat de openheid van de kerk naar de wereld een evangelische opdracht was, bedoeld om de aarde om te vormen tot een menselijke, bewoonbare wereld. Daarom moesten de katholieken een ware gemeenschap zijn, waarin openheid was voor elkaar en naar anderen, en waarin het organisatorische niet verabsoluteerd werd. De feitelijke geslotenheid van de katholieke sociale organisaties zag zij daarentegen als een hindernis voor het vervullen van die opdracht. De kerk wilde de anderen bereiken, maar de afgeslotenheid wekte, zeker omdat de emancipatie voltooid was, eerder wantrouwen dan vertrouwen. Tenslotte moest de kerk haar maatschappelijke organisaties niet verabsoluteren in een samenleving die toch al sterk door technische waarden gedomineerd werd (Openheid en geslotenheid...1957). Ook Rogier (1958) pleitte voor een grotere openheid in cultureel (inclusief wetenschappelijk) en politiek opzicht. Hij laakte het lage culturele peil van zijn geloofsgenoten, hun geboorneerde exclusieve aandacht voor alles wat met religie te maken had en hun geringe aandacht voor de nationale zaak.

Waarom stagneerde de ontwikkeling van de katholieke kerk in deze periode? De theorie suggereert dat de neergang van een religieuze organisatie paradoxalerwijze samenhangt met het succes van deze organisatie. Als een religieuze organisatie succesvol is, ruilt de organisatie veel beloningen van religieuze aard voor beloningen van wereldse aard. De religieuze organisatie krijgt dan veel van de leden in termen van geldelijke bijdragen, vrijwilligerswerk, kerkbezoek en dergelijke. Dit succes draagt volgens de rational choice theorie het gevaar van aanpassing in zich: hoe succesvoller de organisatie, hoe meer beloningen van wereldse aard de organisatie krijgt. Daardoor gaat de organisatie meer op de omgeving lijken, wordt de spanning met de omgeving geringer en dus het mobiliserend vermogen van de organisatie. Daarnaast leidt de groei van de organisatie er toe dat zich binnen de organisatie een vaste bestuurslaag gaat vormen die belang heeft bij stabiele verhoudingen, controle over de leden en verdere groei van de organisatie, wat de spanning ook doet verlagen. De spanning wordt verder verlaagd door autonome processen van socialisatie en regressie, die ervoor zorgen dat de leden meer op de omgeving gaan lijken en meer belangen in de omgeving gaan opbouwen. Door al deze ontwikkelingen zal de spanning van de organisatie met de omgeving verminderen met de toename van haar succes, waardoor het mobiliserend vermogen minder wordt.

In dit hoofdstuk staat de these centraal dat de katholieke kerk al vòòr 1960 aan betrokkenheid verloor doordat de spanning met de omgeving al vòòr die tijd was

verminderd. In dit hoofdstuk zal ik dit proces van twee kanten laten zien. In paragraaf 2 laat ik zien dat de katholieken door een doelbewuste socialisatie in het beschavingsoffensief en in het katholiek onderwijs geleidelijk aan gewone Nederlanders werden die zich in hun sociale verbanden steeds minder van hun landgenoten onderscheidden. In paragraaf 3 laat ik zien dat er vanuit de katholieke kerk naar gestreefd werd om het negatieve beeld van katholieken weg te nemen. De katholieken werden gestimuleerd zich in de samenleving te engageren en een Nederlands nationaal bewustzijn te ontwikkelen. De verhouding tussen kerk en staat sterk verbeterde sterk, en de subsidies aan katholieke organisaties bevestigden de geaccepteerde positie van de katholieke kerk in Nederland. Katholieken gingen zich verzoenlijker opstellen tegenover anderen in de samenleving en dit werd, vooral door enkele protestanten, enthousiast opgepakt. De maatschappelijke élite onder de katholieken streefde ondertussen naar een steeds grotere erkenning en acceptatie van wetenschappelijke inzichten in de katholieke zuilorganisaties. In paragraaf 4 worden conclusies getrokken.

5.2. socialisatie

5.2.1. *inleiding*

In de eerste helft van de twintigste eeuw werden vanuit de katholieke kerk verschillende pogingen ondernomen om de katholieken tot volwaardige Nederlandse burgers te maken. De katholieken moesten van hun negatieve imago afkomen en zo de hun toekomende plaats in de samenleving krijgen. Dit socialisatieproces kwam ten eerste tot stand door het beschavingsoffensief dat van de kerk uitging. In dat offensief werden de katholieken de burgerlijke normen en waarden bijgebracht, en werd ze geleerd hun vrije tijd en energie op een andere, 'gezondere' manier te besteden. Dit proces wordt in subparagraaf 2 beschreven. Ten tweede zorgde het katholieke onderwijs voor een verhoging van het onderwijspeil van katholieken. Nadat de overheid bijzonder voortgezet onderwijs toestond en het ging subsidiëren, vervielen voor de katholieke kerk de meeste bezwaren tegen deze vorm van onderwijs. Dit wordt behandeld in subparagraaf 3. Door de hogere opleiding kwamen de katholieken in aanmerking voor beter betaalde beroepen. Zo konden ze steeds meer de door hen gewenste gelijkwaardige plaats in de samenleving innemen (5.2.4.). In subparagraaf 5 wordt de conclusie getrokken.

5.2.2. *beschavingsoffensief*

Aan het begin van de twintigste eeuw waren de katholieken berucht om hun 'paupers- en drinkers-criminaliteit', omdat vooral zij wegens dronkenschap, vechtpartijen en kleine diefstallen veroordeeld werden. Dat dit iets met hun geloof te maken had, werd voor de niet-katholieke tijdgenoten gedemonstreerd door hun proportioneel, in verhouding tot hun aandeel in de bevolking, hoger aandeel in de criminaliteit in de noordelijke provincies en met name in de grote steden. In de decennia

vóór 1940 nam het aandeel van de katholieken in de criminaliteit weliswaar af, maar het bleef nog altijd hoger dan de criminaliteit onder protestanten (Kempe 1938: 37-43, 102-103). De oorzaken van dit gedrag werden vooral gezocht in de sociale omstandigheden van de katholieken, wat door een onderzoek uit 1953 werd bevestigd. De auteur van deze studie wees erop dat door de hoge geboortefrequentie de gezinnen overbelast waren, dat er in het katholicisme onvoldoende mogelijkheden waren tot verpleging van 'geestelijk onevenwichtigen', dat het katholicisme onvoldoende mogelijkheden tot zelfontplooiing bood, dat er een heteronome moraal heerste en dat 'infantiel gedrag' werd aangekweekt en te weinig gecorrigeerd werd (Havermans 1953: 16).

Deze analyses waren de aanleiding voor een beschavingsoffensief onder de katholieken. Wilden de katholieken gerespecteerd worden in de Nederlandse samenleving, dan moesten ze van hun slechte naam af. Een belangrijke rol was in dit offensief weggelegd voor de patronaten. In het vorige hoofdstuk werd al in een ander kader beschreven hoe die bijdroegen aan de morele, godsdienstige en vakbekwame vorming van de arbeider (cf. 4.3.3.). Door moderne vormen van ontspanning en vorming aan te bieden wilden Vincentius, Kolping en de Eucharistische Kruistocht onder Fabrieksmeisjes de arbeidersjeugd vèr houden van de verlokkingen van de moderne samenleving en de jeugd voor de kerk behouden. Maar ze wilden de jongeren ook opleiden tot goede en betrouwbare arbeiders, tot goede huisvaders en moeders, en tot betrouwbare leden van de samenleving. De aangeboden activiteiten stonden zo niet alleen in een religieus kader of alleen in een defensief kader, maar ook in een vormend kader dat moest leiden tot een betere deelname van de katholieken aan de samenleving als geheel.

De ontwikkeling van het katholieke clubhuiswerk illustreert dit offensief en dit streven binnen het katholicisme nog eens extra. In 1894 werd binnen de Vincentiusvereniging het liefdewerk 'Sint Franciscus' gesticht. Dit werk was gericht op zogenaamde schoffies die, volgens de formulering van de doelgroep, te slecht waren voor de patronaten en te goed voor het gesticht. Door ze godsdienstige en zedelijke vorming te geven wilde het Liefdewerk deze jongeren vormen tot goede katholieken, die hun plaats zouden vinden in het katholieke verenigingsleven, èn tot goede burgers. Ook de ouders werden bij de activiteiten van dit werk betrokken. In de clubhuizen van de vereniging werden de jongeren opgevangen en konden ze een geschikte vorm van vrijetijdsbesteding ontwikkelen. Zo konden ze er, onder begeleiding, tekenen, spelen en knutselen, was er naailes, gymnastiek en toneel, na de zondagse mis kregen ze een ontbijt en er was een arbeidsbeurs. Na de oorlog werd dit werk door de overheid gesubsidieerd (Poels 1987). In het Don Bosco-werk, door Heikens en Pennings beschreven voor Den Bosch, werden eveneens clubhuizen ingezet voor de vorming van de armen. Eerst werden de activiteiten gericht op jongens en meisjes, later werden ook hier de ouders bij het werk betrokken. Vrouwen leerden er de kneepjes van het huishoudelijk werk, mannen leerden er op een gezonde manier te ontspannen. Het was de bedoeling op deze manier 'spelenderwijs' de levenswijze van de volksklasse door de introductie van de normen van de midden-

klasse open te breken en die normen en waarden over te laten nemen (Heikens 1985: 45-68; Pennings 1985: 87-97; Nijenhuis 1987: 138-148, 264-265).

Een ernstig probleem onder de arbeiders was het drankmisbruik. Drankmisbruik en alcoholisme leidden tot het gesignaleerde criminele gedrag, tot ongezonde gezinnen en mogelijk tot ontslag, en op die manier tot verdere armoede. Één van de organisaties die het drankmisbruik onder de katholieke arbeiders probeerde tegen te gaan, was de in 1895 opgerichte Sobriëtas. Aanvankelijk was de vereniging verbonden aan de vakbond en voorbehouden aan katholieke mannen, later kwamen er aparte bonden voor vrouwen, jongeren en categoriale groepen. Tegelijkertijd breidde de vereniging zich uit op het sociale vlak: er kwamen drankvrije vergaderingen, drankvrije cafés, een studentenbeweging (Heemvaart) en eigen bibliotheken. Door middel van publicaties, een consultatiebureau, een reclasseringsinstelling, eigen verpleeginstellingen en zogeheten reddingsbrigades (die baden en offerden voor de verslaafden) werd geprobeerd het alcoholisme en de gevolgen ervan in praktische zin te bestrijden (Van Schaik [1985]).

De sociaal-maatschappelijke positie van de katholieken werd verder verbeterd door de uitbreiding en professionalisering van de welzijnszorg en de gezondheidszorg in katholieke kring in het begin van de twintigste eeuw. Op elk mogelijk gebied werd hulp verleend aan de katholieken die dat nodig hadden. De gezondheidssector kende katholieke ziekenhuizen, verpleeginrichtingen en herstellingsoorden. In de geestelijke gezondheidszorg waren er naast psychiatrische inrichtingen bureaus voor opvoedingsproblemen en huwelijksproblemen. De kruisverenigingen verleenden ziekenzorg bij mensen thuis en ontwikkelden zich, analoog aan de specialisering en differentiëring van de zorg, tot een organisatie die een breed spectrum van diensten aanbood, zoals kinder- en jeugdwerk, geestelijke gezondheidszorg, ouderenproblematiek, hulp bij geslachtsziekten, reuma et cetera. In de welzijnszorg waren er organisaties voor de 'bescherming' van jonge meisjes, voor ongehuwde moeders en voor het gezin, organisaties op het gebied van de kinderbescherming en reclassering, en voor het werk onder militairen, woonwagenbewoners en bejaarden (*The Catholic Church in the Netherlands* [1959]: 16-17; Duffhues et al. 1985: 83-98, 102-114; Wijnen-Sponselee 1997: IX, 36-39).

Na de Tweede Wereldoorlog was er opnieuw grote bezorgdheid om het zedelijk en moreel peil van de bevolking, vooral dat van de jeugd. Met de bevrijders kwam namelijk ook de consumptiesamenleving naar Nederland, zoals tot uiting kwam in het gebruik van make-up, de consumptie van kauwgum, jazzmuziek en sigaretten en de 'cosmopolitische uniformen' die gedragen werden. Door de industrialisatiepolitiek van de overheid kwamen bovendien ook jonge vrouwen in de industrie te werken. Via het kerkelijk jeugdwerk waren die vervolgens niet meer te bereiken. De katholieke kerk, maar ook de burgerlijke overheid, was bezorgd over de gevolgen van dit alles voor het gezin en voor de opvoeding van de kinderen. Daarom werd in 1945 de Mater Amabilisschool gesticht, die de jonge fabrieksmeisjes verder moest vormen. Deze opleiding keerde zich tegen de 'verwildering' van de vrouwelijke jeugd tussen de 17 en 24 jaar. Ze wilde ze opvoeden tot beminlijke moeders, die

het gezinsleven gezellig en gelukkig zouden kunnen maken. De kern van het onderwijs was een huishoudschool, maar daarnaast werd ook seksuele voorlichting gegeven en werden algemene omgangsvormen aangeleerd. Na verschillende eerdere pogingen werd in 1951 een mannelijke variant, de Pater Fortisschool opgericht. Die richtte zich op de jongere van 14 tot 18 jaar, die opgevoed moest worden tot gezinshoofd, gemeenschapslid en betrouwbare arbeider (Vossen 1994).

5.2.3. onderwijs

Omdat er binnen katholieke kring bezwaren waren tegen de Hogere Burgerschool (HBS) -het intellectualistische en naturalistische karakter er van riep weerstand opnamen katholieken slechts in geringe aantallen deel aan het middelbaar onderwijs. Voor zover er katholiek middelbaar onderwijs bestond, leidde dat op tot het priesterschap. Tussen 1905 en 1909 werd echter door nieuwe wetgeving de subsidiëring van bijzonder middelbaar onderwijs mogelijk gemaakt. De financiële bijdragen aan het bijzonder onderwijs, eerst in beperkte mate en na de financiële gelijkstelling (1917) voor de volle 100% van de kosten, maakten een grotere deelname van katholieken aan het middelbaar onderwijs in eigen, katholieke scholen mogelijk. Daarop volgde tussen 1913 en 1925 een sterke uitbreiding van het katholiek middelbaar onderwijs, voornamelijk in het zuiden en westen van Nederland. Na de Tweede Wereldoorlog was er wederom een sterke groei (Matthijssen 1958: 72-84). Vanaf 1948 werden de reguliere seminaries door de overheid als middelbaar onderwijs erkend. Ze namen het algemeen leerplan voor de middelbare scholen over en zochten naar erkenning van hun leraren. Seminaristen konden daardoor tot reguliere academische studies toegelaten worden en erkenning krijgen van hun studietijd indien ze het seminarie of de orde verlieten (Hoogbergen 1991: 248-251).

Tabel 5.1.: omvang katholiek onderwijs

Onderwijstype	Jaar	Aantal Katholieke scholen	% alle scholen	Aantal katholieke schoolkinderen	% alle kinderen
Kleuterschool	1958	1.485	37,7	167.151	46,2
Primair	1958	2.917	55,1	657.044	43,2
Secundair					
HBS	1958	398	38,1	20.682	10,2
gymnasium	1956	139	27,4	40.328	33,7

Bron: *The Catholic Church in the Netherlands* (1959): 21

De kroon op de emancipatie was volgens velen de stichting van een eigen universiteit. Het functioneren van de katholieken in de samenleving kon, zo werd gedacht, door een katholieke universiteit bevorderd worden en daarmee zou de achterstelling van de katholieken in het sociale leven opgeheven worden (cf. De Valk 1998: 270-271). Het idee voor een eigen universiteit was in het midden van de

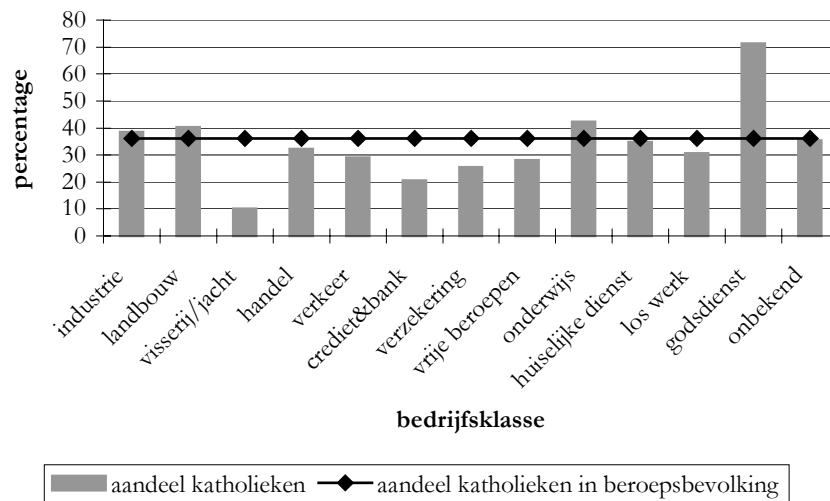
negentiende eeuw al aangesneden door *De Tijd* en werd in 1900 door Poelhekke in een brochure weer opgepakt. Om katholieken de hun toekomstige plaats in de Nederlandse samenleving in te laten nemen (het aantal katholieke docenten, juristen, artsen en literaten kwam niet overeen met het proportionele aandeel van de katholieken in de Nederlandse samenleving) en om invloed te kunnen nemen op het maatschappelijk leven moesten er volgens hem katholieke intellectuelen gevormd worden. Daarvoor moest wel eerst de lage waardering van de profane wetenschappen door de katholieken zelf overwonnen worden (Poelhekke 1900). Na Poelhekke's manifest ging het snel met de ontwikkeling van de wetenschap in katholieke kring. In 1903 werd het Nuyensfonds opgericht dat de wetenschapsbeoefening onder katholieken wilde stimuleren. In 1904 werd het latere Thijmgenootschap, de vereniging van katholieke intellectuelen opgericht. In 1905 werd de Radboudstichting opgericht, die voor de katholieken gebruik wilde maken van de in dat jaar afgekondigde mogelijkheid om bijzondere leerstoelen op te richten en bijzondere universiteiten te stichten. In 1923 vond de opening van de katholieke universiteit plaats. Tekenend is dat die de naam Keizer Karel Universiteit kreeg: de katholieken wilden zich met de eigen universiteit niet voorstaan op hun katholieke identiteit, maar een volwaardige bijdrage leveren aan de Nederlandse cultuur. De universiteit zou dan ook openstaan voor andersdenkenden. Vooral na 1945 kwam de dienstverlening aan het hele Nederlandse volk op de voorgrond (Roes 1980; Van Voorst van Beest 1980: 8-26, 67-71).

5.2.4. maatschappelijke integratie

Onder invloed van het beschavingsoffensief en de bloei van het katholieke onderwijs kwamen de katholieken op de arbeidsmarkt in een steeds meer gelijkwaardige positie. Grafiek 5.1. laat zien dat katholieken in 1930 in alle sectoren van de arbeidsmarkt te vinden waren en in de meeste sectoren ook (ongeveer) proportioneel vertegenwoordigd waren. Uitschieters waren de godsdienstige sector, waar ruim 70% van de werkenden katholiek was, en de sector visserij en jacht, waar slechts 10% van de werkenden katholiek was.

**Grafiek 5.1.: verspreiding van katholieken
over de beroepsbevolking (1930)**

Bron: Kruijt 1935: 436



Vervolgonderzoek op basis van de volkstellingen uit 1947 en 1965, dat helaas moeilijk vergelijkbaar is met het vooroorlogse onderzoek, laat zien dat de katholieken na de oorlog een groter deel van de beroepsbevolking vormden dan daarvoor, en binnen de beroepsbevolking meer 'betere' functies vervulden (Kuiper 1953: 27; Kuiper 1964: 416). Faber en Ten Have geven ook nog twee tabellen over de verdeling van de godsdiensten over leidende en ondergeschikte posities (1970: 62, 64). Het beeld daarvan is voor katholieken een zelfde: uitschieters hier en daar, maar een behoorlijke vertegenwoordiging in beide lagen, ook in de leidende functies. Hun onderzoek geeft echter wel aan dat het percentage 'managers', zoals wij nu zouden zeggen, onder de katholieken tussen 1930 en 1947 licht terug is gelopen.

De verwachtingen van de betekenis van een katholieke universiteit voor de emancipatie van de katholieken werden ruimschoots vervuld. Tussen 1900 en 1956 groeide het aantal katholieke hoogleraren van 1,0% naar 21,9% en het aantal katholieke studenten van 7,1% naar 27,3%. In 1954 was ongeveer 14% van de hogere ambtenaren katholiek (Matthijssen 1958: 30-38). Het aandeel van de katholieken in de wetenschap kwam in 1965 echter nog niet helemaal met hun aandeel in de bevolking overeen. Het percentage van de katholieke studenten was wel verder gegroeid naar 32%, waarbij ze een duidelijke voorkeur voor de geesteswetenschappen toonden (Van Hooijdonk 1965). Niet alleen cijfermatig, ook inhoudelijk paste de katholieke wetenschap zich aan de omgeving aan, zoals een analyse van historische dissertaties laat zien. Tien jaar na de eerste historische dissertatie was het getalsma-

tige tekort opgeheven, maar het katholieke karakter van deze historische wetenschap was in het afgeleverde onderzoek moeilijk te herkennen (Bornewasser 1980: 44-52). Het ideaal van integratie met behoud van de katholieke identiteit, dat de leidraad was bij de stichting, was daarmee grotendeels verdwenen.

5.2.5. conclusie

In de eerste helft van de twintigste eeuw werden er vanuit de katholieke kerk verwoede pogingen ondernomen om de katholieken te socialiseren aan de burgerlijke samenleving en hun sociale positie te verbeteren. Dit gebeurde ten eerste door pogingen het gedrag van katholieken te veranderen. In de patronaten, in verenigingen als Sobriëtas, door de uitbouw van de welzijns- en gezondheids-sector en door de inrichting van levensscholen werd de katholieken, en vooral degenen in de lagere sociale klassen, een burgerlijke levenswijze bijgebracht. Verder steeg het opleidingsniveau van katholieken door de uitbouw van het onderwijs, eerst van het middelbaar onderwijs en later, voor een kleinere groep, van het hoger en wetenschappelijk onderwijs. Het streven van de kerk om van katholieken gewone Nederlanders te maken had succes: het aantal intellectuelen was sterk toegenomen en het niveau van de wetenschapsbeoefening onder katholieken eveneens. Katholieken waren vertegenwoordigd in alle sectoren van de arbeidsmarkt, hoewel in de ene meer dan de andere, waar ze ook leidinggevende functies vervulden. Katholieken waren dus met succes gesocialiseerd om zelfstandig deel te kunnen nemen aan de maatschappij.

5.3. afnemende spanning

5.3.1. inleiding

Vanaf ongeveer 1900 stelde de katholieke kerk zich anders, minder confronterend, in de Nederlandse samenleving op, waardoor de spanning met de omgeving verminderde. Dit werd geïnitieerd door de encycliek *Rerum Novarum*, die de katholieken stimuleerde deel te nemen aan de samenleving en die zo in christelijke zin om te vormen (5.3.2.). Verder werd sinds de inhuldiging van koningin Wilhelmina vanuit de leiding van de kerk steeds meer aangedrongen op een positieve invulling van het katholiek nationalisme. Dit streven bereikte een hoogtepunt met de houding van de katholieken tijdens de Tweede Wereldoorlog (5.3.3.). Ook werd de kerk steeds meer door de staat erkend. Op zich was er in de verhouding tussen kerk en staat sinds 1853 niet zoveel veranderd, maar de subsidiëring van het onderwijs maakte de weg vrij voor de financiering van een hele reeks van sociale katholieke organisaties, waarmee de maatschappelijke eisen van de kerk vervuld werden (5.3.4.). Ook de apologetische initiatieven veranderden van karakter. Deels werden ze omgevormd tot algemeen-maatschappelijke oproepen, deels werden ze waarachtige oecumenische initiatieven die probeerden de niet-katholiek te begrijpen en samen met andere kerken wilden werken aan een betere wereld (5.3.5.). De élites in de katholieke kerk probeerden tenslotte de samenwerking met groepen en personen

buiten de kerk, met het oog op de nationale belangen die katholieken en protestanten verenigden, op gang te brengen. Ook waren de intellectuelen in staat om met nieuwe wetenschappelijke inzichten invloed uit te oefenen op de pastorale praktijk, waardoor vooral na 1945 het aanzien van de kerk veranderde (5.3.6.). In subparagraaf 7 worden conclusies getrokken.

5.3.2. *Vaticaanse stimulansen*

De verandering in de opstelling van de katholieke kerk in Nederland werd al vòòr 1920 mogelijk gemaakt en gestimuleerd door een koersverandering van het Vaticaan, meer in het bijzonder door de encycliek *Rerum Novarum* (1891). In deze encycliek werd de totale veroordeling van de wereld buiten de kerk verlaten en kwam er ruimte voor een meer gedifferentieerde visie. De sociale noden, het hoofdthema van deze encycliek, werden niet langer uitsluitend gezien als een pastoraal probleem, maar ook als een onrechtvaardig lijden dat inging tegen de christelijke visie op mens en wereld. Wat bijna revolutionair was aan de encycliek, was dat aan arbeiders het recht werd toegezegd zichzelf te mogen organiseren en, indien andere verenigingen voor geloof en zeden een gevaar opleverden, zich ook als christenen te organiseren om voor hun rechten op te komen. Door middel van deze verenigingen kon de heilsame werking van het christendom doordringen in de staat, in de samenleving en in de verhoudingen tussen werkgevers en werknemer, en zo de wereld van de grond af omvormen in christelijke zin. Tenslotte moest het model van deze verenigingen modern van aard zijn, met democratische structuren en met het nadrukkelijke doel de wereldlijke belangen van de leden te behartigen, hoewel ze wel prioriteit moesten geven aan de religieuze vorming van de leden (Leo XIII 1975). Met deze analyse en opzet sloot de encycliek aan bij een reeds bestaande stroom van sociaal-maatschappelijke initiatieven in de katholieke wereld en legitimeerde deze (Bornewasser 1992).

In de historiografie wordt vooral het belang van *Rerum Novarum* voor de ontwikkeling van de katholieke arbeidersbeweging (Thelen 1991) of voor de ontwikkeling van een katholieke sociale leer benadrukt (Coleman/Baum 1991). In mijn optiek is van belang dat de kerk zich door *Rerum Novarum* anders, minder confronterend in de samenleving ging opstellen, een verandering die gekenmerkt kan worden als een wending naar een 'open katholicisme' (Bornewasser 1986b). De katholieke kerk in Nederland werd door het Vaticaan langzaam maar doelbewust, via verschillende nuntii, op deze nieuwe koers gezet, die inhield dat katholieken zich betrokken dienden te voelen "bij alles wat er in de moderne wereld gaande was. Op politiek, maatschappelijk en cultureel terrein moesten zij zich laten gelden. Zij mochten niet volstaan met het veilig stellen van het binnenkerkelijk leven en van de vrijheden voor confessioneel onderwijs en religieuze organisaties." Gesteund door het leergezag "moesten katholieke staatsburgers zich eendrachtig openstellen voor talloze nationale problemen, die zij in een politiek van geven en nemen, samen met andersdenkenden, hadden op te lossen. [.]. Het ging niet alleen om de eigen katholieke zaak, maar om het heil van geheel de mensheid, om het uitoefenen van aantrek-

kingskracht op leidinggevende niet-katholieken en om hulp aan en ontwikkeling van de grote massa's. De benepenheid van particularisme, provincialisme, wereldmijding, onderlinge naijver en wederzijdse verkettering diende plaats te maken voor een horizon verbredende oriëntatie op het centrum van de wereldkerk, voor engagement met filosofie, wetenschap en cultuur en voor optimisme omtrent de wervende kracht van de katholieke waarden en normen" (Bornewasser 1986b: 391).

5.3.3. *katholiek nationaal bewustzijn*

Vanaf 1900 ontdekten de katholieken hun nationale rol steeds duidelijker en eisten ze die, als onderdeel van hun emancipatiestreven, op (Van Miert 1999). Verschillende historische bladen uit katholieke kring, zoals de *Geschiedkundige Bladen* (1905-1906) en het *Historisch Tijdschrift* (1921-1941), wilden door hun publicaties behalve het wetenschappelijk historisch onderzoek in katholieke kring, ook de katholieke identiteit en de Nederlandse identiteit van katholieken in Nederland bevorderen (Bornewasser 1986a: 453-475). Bij gelegenheid van 100 jaar nationale onafhankelijkheid in 1913 werd vanuit katholieke kring een tweedelig in fraai grootformaat vormgegeven herdenkingsboek gepubliceerd met de titel *Het katholiek Nederland*, waarin de positieve bijdrage van de katholieken aan de Nederlandse samenleving ten toon werd gesteld. Natuurlijk was er aandacht voor de voor katholieken negatieve kanten van de geschiedenis van 1813 tot 1853 (met name de verhouding tot de staat en de beperkingen op de kloosters werden genoemd) maar het overgrote deel van de herdenkingsbundel, waaraan prominente katholieken hadden meegewerkt, werd besteed aan de vruchtbare ontwikkeling van de kerk in Nederland en haar grootse bijdrage op het gebied van caritas, jeugdzorg, vakbeweging, scholen en dergelijke. De bundel werd afgesloten met een aantal biografieën van katholieken van nationaal belang.

Het Oranjegevoel was rond het midden van de negentiende eeuw bij de katholieken nog zwak ontwikkeld. Bij de nationale feesten die tussen 1860 en 1865 ter gelegenheid van de herdenking van de bevrijding van de Fransen en van gebeurtenissen uit de Tachtigjarige Oorlog gevierd werden, werd het protestants-nationale karakter benadrukt, wat binnen katholiek Nederland weerstand opriep. Maar vanaf 1874, bij het zilveren regeringsjubileum van Willem III, stimuleerden de bisschoppen de katholieken tot deelname aan dergelijke nationale feestdagen. De gelovigen werden voor deze gebeurtenis gedispenseerd van de vasten, de bisschoppen riepen op tot eerbied voor de koning en de Amsterdamse Piusvereniging organiseerde een 'Nationaal Concert' (Groot 2000). Bij de huldiging van Wilhelmina in 1898 verschenen van de hand van katholieke historici opstellen waarin de koningin werd gezien als afstammeling van Karel de Grote en Elisabeth van Thüringen. Op deze manier werd het koningshuis niet verbonden met de geschiedenis van opstand en protestantisme maar met de roemrijke middeleeuwen, zodat de katholieken zich er gemakkelijker mee konden gaan identificeren (Raedts 1992: 714). Sindsdien was er onder de katholieken een sterke oriëntatie op Oranje.

Ook de verzuiling heeft, paradoxalerwijze, bijgedragen aan de integratie van de katholieken in de Nederlandse samenleving. Voor het bestaansrecht van de katholieke scholen was op landelijk niveau gestreden, de scholen moesten voldoen aan landelijk opgestelde eisen, de leerlingen legden landelijke examens af, waardoor ze werden ingewijd in een nationale cultuur en tot Nederlandse burgers gevormd werden (Knippenberg 1996). Zoals beschreven in de vorige paragraaf, wilden de sociale organisaties ook bijdragen aan de vorming van de katholieken tot Nederlandse burgers. Bij de patronaten bijvoorbeeld stond naast het bevorderen van de afhankelijkheid aan de kerk, de vorming tot trouwe burgers en afhankelijk aan het koningshuis centraal. En hoewel het streven naar nationale organisaties aanvankelijk door de bisschoppen onderdrukt werd, kregen organisaties als de vakbeweging, de sportbeweging, scouting en de jeugdbeweging uiteindelijk vorm in landelijke ledenorganisaties, die zelfstandig met andere landelijke organen en met de overheid zouden overleggen. Zelfs in de afkeer van de moderne samenleving zou de kerk zich van haar nationale kant laten zien. Sinds 1930 gingen de oproepen tot katholieke eenheid vergezeld van de positieve bijdrage aan vrede en nationale eensgezindheid die door een sterke katholieke beweging gerealiseerd zou kunnen worden (cf. 4.2.2.). Ook het apostolaat zag voor zichzelf een nationale rol weggelegd (cf. 4.2.4.).

De Tweede Wereldoorlog zorgde voor een doorbraak in het proces van nationale erkenning. Tijdens de oorlog werd volgens Rogier en De Rooy (1953: 723, 753) duidelijk dat de kerk een nationale, Nederlandse basis had. De houding van de kerk vòòr (het verbod van NSB-lidmaatschap van katholieken) en tijdens de Duitse bezetting riep bij niet-katholieken veel waardering op. Vooral Kardinaal de Jong werd één van de Nederlandse symbolen van het verzet. Hij weigerde elke samenwerking met de bezetters omdat hij de eigen katholieke organisaties in stand wilde houden en beschermen. Ook sprak hij zijn veto uit over een collecte voor de (nationaal-socialistische) Winterhulp in de kerken en protesteerde hij tegen de uitsluiting van joodse kinderen van onderwijs, tegen de deportaties van de joden in 1942, tegen de verplichte arbeidsdienst en de gelijkschakeling van de pers. Tijdens deze periode kon de kerk volgens hem laten zien dat ze een waarlijk Nederlandse kerk was en dat haar organisaties ten dienste stonden van het geheel van de samenleving, en niet alleen van de katholieken. In de lijn van deze opstelling verleende de kerk tijdens de hongerwinter hulp ongeacht confessie en werd er in voorkomende gevallen met andere kerken samengewerkt, bijvoorbeeld bij het afkondigen van herderlijke brieven. De lotgevallen van Titus Brandsma en Edith Stein maakten ook buiten katholieke kring indruk als teken van de 'goede' houding van de katholieken tijdens de oorlog (Stokman [1945]; Manning 1978; Van Schaik 1996: 48-70).

5.3.4. kerk en staat: zilveren koorden

De verhouding tussen de katholieke kerk en de staat was, op een paar rimpelingen na, sinds de grondwet van 1848 ontspannen. De regeling van de godsdienstvrijheid, die de herinvoering van de kerkelijke hiërarchie in 1853 mogelijk had gemaakt, bleef tot 1983 ongewijzigd. Parallel daaraan bleef de Wet op de kerkgenootschap-

pen tot 1983 van kracht. Deze wet bevatte weliswaar een aantal beperkingen op de vrije uitoefening van godsdienst door de katholieke kerk, maar deze beperkingen golden in principe voor alle kerkgenootschappen en de wet is nooit echt geëffectueerd. Rond 1870 werden de, door de katholieken als beperkend en controlerend ervaren, Ministeries voor de Eeredienst afgeschaft. De verhouding tussen de kerken en de staat werd voortaan door het Ministerie van Justitie of van Binnenlandse Zaken op een lager ambtelijk niveau behartigd. Tenslotte werd de verhouding tussen kerk en staat soepeler doordat katholieken actiever werden in de landelijke politiek en doorstootten naar de hoogste publieke ambten. Sinds de hervorming van het kiesrecht in 1918 was de Rooms-Katholieke Staatspartij (RKSP), en na de oorlog de Katholieke Volkspartij (KVP), de grootste partij in het parlement (Oud/Bosmans 1990: 295; Bosmans 1990: 156). Op basis van daarvan domineerden katholieke voormannen regelmatig de kabinetten en leverden ze de premier. Het enige thema dat gedurende deze gehele periode regelmatig terugkwam is het thema van de processies (cf. *Processievrijheid* 1947).

De betalingen van de staat aan de kerken vonden in deze periode gewoon doorgang. Volgens de grondwet zorgde de overheid zonder onderscheid van het kerkgenootschap voor de traktementen (salarissen), pensioenen en 'andere inkomsten' (bedoeld zijn salaristoelagen voor studie, kinderen en echtgenote) van de bedienaren van de verschillende kerken. Ook lokale gemeenten droegen in voorkomende, historisch bepaalde, gevallen bij aan het inkomen van de plaatselijke geestelijke. Daarbovenuit breidde de steun van de staat aan de kerken zich in deze periode nog uit. Van regeringswege was er steun voor de bouw van kerken, vooral daar waar door maatregelen van de overheid de bevolking zich uitbreidde, in het geval van de industrialisering van zuid-Limburg, zich nieuw vestigde, bijvoorbeeld in de IJsselmeerpolders, of waar door natuurrampen kerkelijke gebouwen waren beschadigd, bijvoorbeeld bij de watersnoodramp van 1953. Ook plaatselijke overheden droegen bij aan de bouw en restauratie van kerken en kerkelijke gebouwen (Den Dekker-Van Bijsterveld 1988: 32-44; Van Bijsterveld 1998: 77-81). In 1961 werden de financiële banden tussen kerk en staat met de Wet premie kerkenbouw nog verder aangehaald (Smulders/Boersema 1982).

Van meer betekenis voor de erkenning van de katholieke kerk waren de subsidies aan de sociaal-religieuze organisaties van de zuil. Daarmee gaf de overheid aan dat ze het maatschappelijk belang van deze organisaties voor de samenleving waardeerde. De grondslag van deze subsidies is mij niet bekend, maar ik neem aan dat die gelegen is in de financiële gelijkstelling van het onderwijs. In deze regeling was vastgesteld dat de overheid de randvoorwaarden van het onderwijs mocht vaststellen, zoals de bevoegdheden en opleiding van de leraren, de kwaliteitseisen van het gebouw, de gebruikte lesmaterialen, de eindtermen van het onderwijs, de getoonde behoefte van de bevolking en de eigen bijdrage van de ouders. De inhoud, vormgeving en inrichting van het onderwijs werden overgelaten aan de kerken. Soortgelijke regelingen zijn terug te vinden in de subsidies aan de zorgsector en de welzijnssector, en mogelijk ook in andere sectoren van de zuil. Zo werden de verenigingen van

het Wit-Gele Kruis na veel soebatten met een gering bedrag door de provincie en het rijk gesubsidieerd, maar met de modernisering van het werkveld en de hogere eisen van de overheid, die weer als voorwaarde voor subsidiering gesteld werden, liep het relatieve aandeel van de contributies al snel terug tot bijna nul (Wijnen-Sponselee 1997: 32-33, 53-61). De bijdragen van de overheid aan de katholieke organisaties, gemeten naar de subsidiedichtheid (het gemiddelde bedrag per 10.000 van de achterban) steeg na 1915 snel, onder andere als gevolg van de hogere eisen die vanuit landelijk niveau aan de organisaties gesteld werden (Pennings 1991: 145-149). De verdeling van de gelden over de verschillende soorten organisaties wordt duidelijk uit tabel 5.4.

Tabel 5.2.: subsidies aan katholieke organisaties 1880-1930

Sector	%
Godsdienst	2,9
Zorg	23,2
Onderwijs	50,8
Cultuur	16,2
Beroepsorganisaties	3,9
Volkshuisvesting	2,9

Bron: Pennings 1991: 146

5.3.5. *godsvrede*

Vanaf het begin van de jaren dertig veranderde de opstelling van de kerk ten opzichte van de samenleving en van de andere kerken. Verspreid over het land ontstonden er in deze tijd diverse oecumenische gesprekskringen die de 'godsvrede' tussen katholieken en protestanten wilden voorbereiden door open, eerlijke informatie aan elkaar te geven (Jacobs 1992: 70-79; Jacobs 1998b: 5-10). De deelname aan de gesprekskringen zorgde ervoor dat de deelnemers, meestal niet de minst invloedrijken in de katholieke beweging, zich bezonnen op wat het betekende een christen te zijn en dat ze gedwongen werden tot zelfkritiek. Vanuit deze 'Gesprekskringen Rome-Reformatie', zoals ze werden genoemd, werd verder druk uitgeoefend op de Apologetische Vereniging Petrus Canisius om de bekeringsinspanningen in te bedden in een breder zoeken naar de eenheid van de kerken. Daarvoor werd een beroep gedaan op een nieuwe theologie, namelijk die van de kerk als het mystieke lichaam, die in verschillende Vaticaanse encyclieken doorklonk. In de volgende decennia groeiden deze initiatieven uit tot een invloedrijke oecumenische beweging.

Aan het eind van de jaren dertig was het eigenlijk wel gedaan met de apologetische en proseliterende toon vanuit wat toen nog het apostolaat genoemd werd. De wereld werd niet meer categorisch veroordeeld en er werd geprobeerd om de wereld *zoals die is* vanuit katholiek perspectief te verbeteren. Ook werden niet-katholieken en niet-gelovigen aangesproken op hun overeenkomsten met de katholieken, name-

lijk het samen willen bouwen aan een menselijke samenleving. Een voorbeeld hiervan is de 'campagne van naastenliefde', die pater Henri de Greeve in 1938 begon onder het motto: 'Bemin je naaste als jezelf'. Het ging hem er niet om de mensen te laten zien wat 'de roomsen kunnen', maar om mensen te inspireren tot naastenliefde. Na de oorlog werd de campagne geïnstitutionaliseerd in de Bond Zonder Naam. De Bond werd beroemd doordat ze voor elke week, nog steeds, een opbeurende tekst had. Minder bekend is dat de Bond ook actief meehielp in de opbouw en vooral de morele wederopbouw na de oorlog. Zo werd met de actie 'ruiten troef' ingezameld voor het herstel van oorlogsglasschade, kwam de Bond in 1952 met het fonds Mensen in nood, waar concrete hulp uit gegeven werd, en werd een anti-roddelcampagne georganiseerd. Met een D-day (denk, durf, doe) werden mensen opgeroepen zich in te zetten voor hun naaste. Leden werden opgeroepen te gaan helpen in gezinnen waar de moeder, vaak door overbelasting, korte tijd was weggefallen. Er kwam een anti-honger campagne voor de Derde Wereld, er kwamen vakantiehuisjes waar gezinnen heen konden, en voor bejaarden kwam er een hotel in Spanje (*Zo is het begonnen* 1988).

In 1948 was er een belangrijke hervorming van de vereniging Petrus Canisius. De verdedigende en belerende toon werd verlaten omdat het beeld, dat de katholieken Nederland zouden overnemen, moest worden tegengegaan. De betrokken patroonheilige, die zeer deed denken aan het contrareformatoire offensief, werd vervangen door Sint Willibrord, die meer de eenheid van de kerk in Nederland in de tijd vòdr de kerkscheuringen symboliseerde. Ook andere apologetische erfenissen van de vereniging, zoals het tijdschrift *Het Schild*, werden ten dienste van de oecumenische geest opgeheven. Het werk van de nieuwe vereniging werd bevorderd door een lichte versoepeling van de Romeinse regelgeving ten opzichte van oecumenische contacten: voortaan werden confessioneel gemengde bijeenkomsten toegestaan indien ze bedoeld waren voor actie tegen atheïsme en voor sociale kwesties. Voortaan kon de lokale bisschop beslissen over oecumenische bijeenkomsten die over geloofszaken gingen, waardoor het gemakkelijker werd er toestemming voor te krijgen. Daarna was er een uitbreiding van de oecumenische gespreksgroepen. De groeiende openheid van de Sint Willibrordvereniging naar de andere kerken toe, die noodzakelijk werd geacht voor de vervulling van haar taak, kreeg echter met het mandement van 1954 een knauw.

Toch was de tijd van afzetten tegen elkaar voorbij. In 1951 werd de bundel *Geloofsinhoud en geloofsbeleving* gepresenteerd, het resultaat van een serie openhartige theologische gesprekken tussen katholieken en protestanten. In deze bundel gingen theologen van beide confessies op zoek naar een nieuwe inhoud van het geloof die de vervreemding ten opzichte van elkaar kon overstijgen. Binnen de Catholica werd na de publicatie van de hervormde geloofsbrief in 1951, die zo wantrouwend over de katholieken sprak, geprobeerd de vijandigheid ten opzichte van de protestanten te verminderen. Vooral de Sint Willibrordvereniging deed pogingen om een genuanceerder en minder polemisch beeld van de katholieke kerk te laten zien. Voorlopig werden deze pogingen nog gehinderd door de publicatie van de encycliciek *Humani*

Generis en de afkondiging van het dogma van Maria ten hemelopneming (Jacobs 1998a). Ook uit het protestantisme kwamen geleidelijk aan andere tonen, zoals van Van Ruler. Hij zegt met zoveel woorden dat het katholicisme geen dwaasheid is en dat de motieven van de kerk niet op machtswellust berusten maar eerder 'edel en apostolisch' te noemen zijn. Ook vond hij dat de liberale staat wel ruimte moest geven aan de katholieken. Tegelijkertijd wilde hij de nadelen van het katholicisme niet verzwijgen: de katholieken hebben te weinig evangelie, het aardse leven wordt binnen de kerk verdrongen en er is te weinig respect voor het individuele geweten (Van Ruler 1953).

5.3.6. *élites*

Tenslotte streefde de nieuwe élite van de katholieke beweging, opgeleid aan de katholieke universiteit of een andere instelling van hoger onderwijs en in de zuilorganisaties gewend geraakt maatschappelijke verantwoordelijkheid te dragen, naar aanpassing en samenwerking van de katholieke kerk aan en met de omgeving. Katholieke intellectuelen wilden voor zichzelf meer vrijheid in het maatschappelijk verkeer en ze wilden de katholieke leer confronteren met de moderne wetenschap. Voorbeelden hiervan zijn de inzet van katholieke intellectuelen in de oecumene (Luykx 2000: 34-36), in de joods-christelijke dialoog (Van Schaik 1992: 54-99), en het lidmaatschap van enkele prominente katholieken van het (neutrale) Comité van Waakzaamheid, dat in 1936 na het succes van de NSB bij de verkiezingen was opgericht, hoewel het mandement van 1933 katholieken verbood lid te zijn van algemene en neutrale organisaties. Onder druk van de leiding van de kerk en van de RKSP moesten ze daarop hun lidmaatschap opzeggen (Luykx 2000: 127-129). Een ander voorbeeld van het streven tot aanpassing door de élites is het verlangen van katholieke zakenmensen om lid te worden van de (neutrale) Rotary. Hoewel het Vaticaan voor leken alleen een waarschuwing voor deze organisatie had uitgesproken, werd de organisatie door het Nederlandse episcopaat verboden vanwege haar neutrale karakter, het doorbreken van de zuilloyaliteit indien katholieken lid werden, de verdenking van vrijmetselarij die op de organisatie rustte en het loskoppelen van godsdienst en ethiek in Rotary. Hoewel de katholieke werkgeversvereniging en de Sint Adelbertvereniging tegen dit verbod protesteerden, werd het door de meeste katholieken opgevolgd. Na de Tweede Wereldoorlog werd, met een beroep op het nationale belang, opnieuw voor een versoepeling van het verbod gepleit. Daarop werd een individueel lidmaatschap op functionele gronden in 1955 toegestaan. In 1964 werd de bisschoppelijke toestemming niet meer verplicht gesteld en daarmee volgde de feitelijke opheffing van het verbod (Luykx 2000: 77-104).

Vanaf de jaren dertig nam de invloed van de psychologie en de sociale wetenschappen in de katholieke zuil, die traditioneel gedomineerd werd door neothomistische voorstellingen, toe (Luykx 1997: 80-87). In de organisaties voor geestelijke gezondheidszorg van de zuil werd al vòòr de oorlog aandacht besteed aan de empirische psychologie en aan een aangepaste versie van de psychoanalyse (Ter Meulen 1988). Met de opkomst van katholieke bureaus voor opvoedings-, huwelijks- en

alcoholproblemen raakten de religieus gemotiveerde taboes over seksualiteit aan slijtage onderhevig en kregen wetenschappelijke motieven een steeds prominentere rol in de adviezen (Westhoff 1996). Direct na de oorlog vonden moderne psychologische en pedagogische inzichten hun weg in de praktijk van het jeugdwerk. De katholieke leer verdween als norm naar de achtergrond, er werd geprobeerd aan te sluiten bij de behoefte van de jeugd zelf, en er werd schuchter, maar anders dan voor de oorlog, aandacht besteed aan de seksuele ontwikkeling van de jeugd (De Wolf 1979: 78-93). Vanaf de jaren dertig kwam er ook een wetenschappelijkere en daarmee neutralere aandacht voor homoseksualiteit. Homoseksualiteit werd nog wel als een probleem gezien, maar als een medisch probleem dat te behandelen zou zijn en het werd niet meer veroordeeld in de moraaltheologische termen van voorheen. Met de toenemende invloed van de psychologische inzichten als gevolg van de uitbreiding en professionalisering van de zuil kwam er na de oorlog ook in de moraaltheologie een genuanceerdere visie op homoseksualiteit (Oosterhuis 1992).

Na de Tweede Wereldoorlog waren het wederom de intellectuelen in de kerk die streefden naar een verdere aanpassing aan de samenleving. In aansluiting op de naoorlogse veranderingen in de maatschappij, zoals de ontwikkeling van de techniek en de wetenschap, de economische groei, het toenemende belang van de overheid en de grotere participatie van de burgers, wilden ze ook in de kerk en in de organisaties van de zuil veranderingen doorvoeren. De Nouvelle Theologie, die op basis van de inzichten uit fenomenologie en menswetenschappen de katholieke traditie wilde verbinden met maatschappelijke onderwerpen, bood daarvoor de aanknopingspunten. Deze theologie benadrukte de culturele bepaaldheid van het menselijk bestaan, dus ook van het geloof en de kerk. De absolute aanspraken van de kerk op het gebied van de ecclesiologie (de kerk als heilsinstituut), de persoonlijke moraal (huwelijk, gezin en seksualiteit), de houding tegenover andere kerken en de universaliteitspretenties tegenover het maatschappelijk leven werden hierdoor genuanceerd. Nog voordat deze theologie op het Tweede Vaticaans Concilie kon doorbreken, had de katholieke élite zich deze ideeën al in de jaren 1951-1955 eigen gemaakt en werden ze in de organisaties van de zuil, waar deze élites een centrale plek hadden verworven, voorzichtig ingevoerd (Simons/Winkeler 1987: 16-20, 192-193, 201-208, 233-260).

5.3.7. *conclusie*

Vanaf het einde van de negentiende eeuw werden vanuit de katholieke kerk de grenzen met de omgeving op een aantal punten minder scherp getrokken. De weerstand tegenover de nationale staat en het Oranjehuis werden opgegeven, onder invloed van subsidies voldeden de zuilorganisaties steeds meer aan landelijke regelingen en er kwam de wil om een positievere bijdrage aan de samenleving te leveren. In de Tweede Wereldoorlog werd deze nieuwe opstelling van de katholieken concreet. Tegelijkertijd, vanaf het midden van de jaren dertig, begonnen voorzichtig de eerste oecumenische initiatieven. De apologetische initiatieven werden verlaten en, zoals het meest duidelijk wordt uit de veranderingen bij de Willibrordvereniging,

omgebogen in een oprechte interesse voor de niet-katholieken. Dit werd door die anderen ook langzaam opgepakt, zoals blijkt uit de naoorlogse publicaties. Tenslotte oefenden de intellectuelen in de kerk druk uit op een verlaging van de spanning met de omgeving. Voor de oorlog werden deze initiatieven nog door de bisschoppen tegengewerkt, na de oorlog drukten intellectuelen al vòòr 1960 hun stempel op het beleid, op de opleiding en op de maatschappelijke organisaties.

5.4. conclusie

In het interbellum ontwikkelde het kerks christendom zich volgens Rogier en De Rooy (1953: 667), onder invloed van de vele verenigingen, tot een sociaal christendom. Dit 'sociale christendom' koos niet meer voor het isolement maar werd zich bewust van haar verantwoordelijkheid voor de wereld, en probeerde in de wereld christen te zijn en daar de Blijde Boodschap te verkondigen. Maar wat Rogier en De Rooy positief zien als een toewending naar de wereld, is met het model van de rational choice theorie een aanpassing aan de wereld die de beginnende neergang van de kerk in deze periode kan verklaren.

De katholieke kerk zonderde zich in het interbellum niet alleen af van de wereld. Ze paste zich in deze periode ook aan de wereld aan en begon de grenzen van de kerk met de wereld voorzichtig te nuanceren. Dit proces, dat begon aan het einde van de negentiende eeuw, werd versterkt in de periode 1910-1930 en vond vervolgens voortgang tot 1960. De katholieke kerk werd in deze periode een erkende religieuze beweging, niet in het minst door haar numerieke grootte. De financiële tegemoetkoming van de overheid aan de organisaties van de zuil ondersteunden deze erkenning eens te meer. Verder namen de verschillen van de katholieken met de rest van de samenleving door het succes van de zuilorganisaties drastisch af. Het onderwijspeil van de katholieken paste zich steeds meer aan dat van de omgeving aan, de katholieken integreerden in de burgerlijke samenleving, de katholieken kwamen meer en meer terecht in beroepen waar ze voorheen niet in vertegenwoordigd waren en ze namen daar ook leidende functies over. De katholieken hadden ook een stevige positie in het politieke spectrum. Tenslotte wijzigde de kerk zèlf haar houding tegenover de samenleving en tegenover andere christelijke groeperingen. De katholieken werden aangespoord een positieve houding tegenover de nationale staat en het koningshuis te ontwikkelen en te laten zien dat ze goede, betrouwbare Nederlanders waren. De katholieke kerk relativeerde in de oecumenische gesprekken de opstelling tegenover de andere christelijke kerken en stelde zich minder verdedigend in de samenleving op. Katholieke intellectuelen en andere élites namen de wetenschappelijke inzichten van hun vakgebied over en zochten buiten de zuil contacten met vakbroeders, collega's en gelijkgezinden. Alles bij elkaar genomen moet de conclusie getrokken worden dat de spanning van de katholieke kerk met de samenleving al vòòr 1960 op een gevoelige wijze afgenomen was.

Als een religieuze organisatie zich aanpast aan de omgeving, moet dit gevolgen hebben voor de betrokkenheid van de leden. De organisatie vraagt dan immers een minder intensieve, extensieve en expansieve relatie van de leden met de organisatie. Ook wordt het daardoor relatief minder kostbaar voor de leden om met de andere maatschappelijke organisaties in contact te komen. In het geval van de katholieke kerk in Nederland betekent dit enerzijds dat de katholieken zich door hun opleidingsniveau en hun socialisatie gemakkelijker zelfstandig in de samenleving konden bewegen, anderzijds dat participatie gemakkelijker werd gemaakt doordat de bezwaren van de kerk tegenover de samenleving genuanceerd werden. De binding van de katholieken aan hun kerk werd daardoor losser en minder omvattend en komt inderdaad in een afname in de betrokkenheid tot uiting.

Belangrijk is dat deze aanpassing voornamelijk het klerikale en lekenkader van de kerk betrof, en niet de gewone gelovige. Hoger onderwijs was niet voor iedereen weggelegd, de oecumenische contacten waren een zaak van geschoolde geestelijken, de politieke en maatschappelijke contacten van de zuil naar buiten toe waren het domein van een beperkte élite. Omdat de vermindering van de spanning slechts een beperkt, selectief gedeelte van de kerk betrof, kan dat misschien verklaren dat sommige indices van betrokkenheid onverminderd hoog zijn en zelfs zouden stijgen. Maar binnen deze subcultuur en binnen het geheel van de samenleving zouden de katholieken en hun kerk steeds minder te onderscheiden zijn van andere kerken en organisaties in Nederland. De katholieke kerk in Nederland was van een sekte in een kerk aan het veranderen.

HOOFDSTUK 6

MIDDEN ONDER U

SECULARISATIE EN DE-INSTITUTIONALISERING SINDS 1960

Niet als een storm als een vloed, niet als een bijl aan de wortel
komen de woorden van God, niet als een schot in het hart.

Maar als een glimp van de zon, een groene twijg in de winter
dorstig en hart deze grond – zo is het koninkrijk Gods.

Stem die de stilte niet breekt, woord als een knecht in de wereld
naam zonder klank, zonder macht, vreemdeling zonder geslacht.

Kinderen, armen van geest, mensen gelouterd tot vrede
horen de naam in hun hart, dragen het woord in hun vlees.

Blinden herkennen de hand, dovemansoren verstaan hem,
zalig de man die gelooft, zalig de boom aan de bron.

Niet in het graf van voorbij, niet in een tempel van dromen,
hier in ons midden is Hij, hier in de schaduw der hoop.

Hier in dit stervend bestaan wordt hij voor ons geloofwaardig,
worden wij mensen van God, liefde op leven en dood.

Oosterbuis 1993: 45

6.1. inleiding

Na 1960 nam de betrokkenheid bij de katholieke kerk in Nederland in snel tempo af (cf. 1.1.4.). Het aantal katholieken daalde zowel in absolute als in relatieve zin en er zijn aanwijzingen dat een nog geringer aantal Nederlanders dan bij de kerkelijke administratie ingeschreven stond zich daadwerkelijk katholiek noemde. De katho-

lieken namen in afnemende mate deel aan de sacramenten en identificeerden zich minder met de kerk, haar geloofspunten en haar vertegenwoordigers. Twee indicatoren vertoonden wel een groei: de bijdragen aan de Actie Kerkbalans en het aantal vrijwilligers in de kerk. Maar in het eerste geval kon dat relatief gemakkelijk verklaard worden door de toegenomen bekendheid van de Actie. Bovendien vlakke deze groei de laatste jaren af, bleef die regelmatig achter bij de inflatie, en vertoonde de participatie een dalende lijn. In het geval van het aantal vrijwilligers was er na de aanvankelijke groei weer een afname.

De eenheid van de katholieken ging bovendien verloren in een reeks binnenkerkelijke bewegingen die elkaar en de kerkelijke leiding wat betreft de hervorming van de kerk hevig bestreden. Deze 'polarisatie' legde het kerkelijk leven tot ver in de jaren negentig lam. Aan de ene kant stonden degenen voor wie de veranderingen in de kerk niet ver genoeg gingen. Ze pleitten voor verregaande binnenkerkelijke hervormingen op het gebied van het celibaat, de oecumene, de moraal en de inspraak van de leken. De bekendste groeperingen op dit gebied zijn Septuagint (Laeyendecker 1990), Open Kerk (Van Dijk/Salemink 1986: 18-19) en de Mariënburgvereniging (Winkeler 1995: 106), die de basis voor de Acht Mei Beweging legde. Sommige geloofsgemeenschappen realiseerden deze hervormingen ook in de praktijk, waardoor ze meer dan eens in conflict kwamen met de leiding van de kerk. Bekende voorbeelden hiervan zijn de studentenparochies in Utrecht, Amsterdam (Roy/Ingram 1969: 16-88; Oosterhuis 1980: 26-55) en Leiden, de citygroep in Groningen, de Sjaloomgroep uit Odijk en de Kritische Gemeente IJmond (Ruijter/Auwerda 1971; Auwerda 1975). De Koinoniagroep, Tegenspraak en de Benedictusgroep zochten naar mogelijkheden om dit soort vernieuwingen in het religieuze leven door te voeren. Tegenover deze groepen stonden degenen die de vernieuwingen veel te snel en veel te ver vonden gaan. Zij wilden minder pluriformiteit in de liturgie, meer gehoorzaamheid aan Rome, ook van de bisschoppen, en meer aandacht voor geloofsthema's dan voor maatschappelijke thema's. De bekendste van deze groepen zijn Confrontatie, Katholiek Leven, Voor Paus en Kerk, het Michaël-legioen en de Willibrordgroep (Nuy 1972, Roes 1973: 126-129; Laeyendecker 1999: 119-122).

Waardoor kon de betrokkenheid bij de kerk in zo'n betrekkelijk korte tijd zo sterk dalen? De theorie verwacht dat religieuze organisaties die in een lage spanning staan met de omgeving zich zullen blijven aanpassen aan de ontwikkelingen in die omgeving. Indien een religieuze organisatie in een lage spanning zich immers niet aan zou passen, zou de spanning met de omgeving weer oplopen, wat op korte termijn voor de organisatie en haar leden kosten met zich meebrengt. Dat is vanuit het oogpunt van de maatschappelijke belangen van de organisatie en van haar leden ongewenst. De ontwikkeling van de samenleving, nader gespecificeerd als de ontwikkeling van wetenschap en politiek, heeft volgens de theorie ook gevolgen voor de beloningen die een religieuze organisatie kan aanbieden. Beloningen van religieuze aard zullen in toenemende mate door wetenschap en politiek gediskwalificeerd worden, totdat religieuze organisaties alleen nog maar zeer algemene beloningen aan

kunnen bieden. Deze beloningen zijn zo algemeen, dat verondersteld wordt dat alleen een 'goede' god dergelijke beloningen kan geven. Maar een goede god kan weinig vragen voor wat hij te geven heeft, idem de religieuze organisatie die een dergelijk godsbeeld overneemt. Ook hier geldt weer dat religieuze organisaties die in een lage spanning staan met de omgeving eerder een dergelijk godsbeeld zullen overnemen dan organisaties die in een hoge spanning staan. Bij elkaar ontstaat een dramatische verwachting voor de betrokkenheid bij een religieuze organisatie die in een lage spanning met de omgeving staat: ze heeft nog maar zeer algemene beloningen aan te bieden, heeft een godsbeeld dat daar weinig voor terug vraagt en door de lage spanning is het moeilijk de leden vast te houden. De leden zullen bij een dergelijke organisatie weinig belang hebben en minder betrokken zijn.

In dit hoofdstuk wil ik laten zien dat in deze periode van afnemende betrokkenheid ook de spanning van de kerk met de samenleving en het belang van conformiteit dat de katholieken werd aangeboden en voorgehouden verminderden. Het belang van conformiteit nam af doordat de beloningen van religieuze en sociale aard niet langer alleen voor katholieken ter beschikking kwamen, en niet langer alleen via de katholieke kerk. Het is bovendien de vraag of in het geval van de beloningen van religieuze aard nog wel van beloningen gesproken kan worden. En door de secularisatie van de zuilorganisaties verdwenen de beloningen van sociale aard uit de sfeer van de kerk. De middelen tot controle en conformiteit werden opgegeven, waardoor non-conform gedrag gemakkelijker werd. Daarnaast ging de kerk zich veel minder deviant opstellen in de samenleving, waardoor de kerk meer op de omgeving ging lijken, minder van haar leden eiste en het gemakkelijker werd voor de leden om met andere organisaties in contact te treden.

In dit hoofdstuk zal ik deze aanpassing en secularisatie van de kerk beschrijven en de gevolgen daarvan voor de betrokkenheid evalueren. In paragraaf 2 staat de interne secularisatie centraal, dat wil zeggen de ontwikkeling naar minder sterke beloningen en het opgeven van controlemiddelen. In paragraaf 3 staat de aanpassing aan de omgeving centraal. In paragraaf 4 worden conclusies getrokken over de gevolgen van deze ontwikkelingen voor de betrokkenheid van de katholieken.

6.2. afnemend belang van conformiteit

6.2.1. *inleiding*

Na 1960 wijzigde zich het belang van katholieken in conformiteit aan de kerk gevoelig. In deze paragraaf wil ik deze veranderingen beschrijven en evalueren. In 6.2.2. staan de veranderingen in de beloningen van religieuze aard centraal. Deze beloningen, voor zover daar nog van gesproken kon worden, werden veel wereldser voorgesteld dan in de voorgaande periode. In 6.3.3. wordt naar de mogelijkheden van investeringen gekeken: er kwamen veel meer mogelijkheden om bij de kerk betrokken te raken en er invloed op te nemen, doordat de autoritaire houding van de ambtsdragers verdween en de leken een theologische en praktische erkenning

kregen. Verder had de kerk in deze periode weinig beloningen te vergeven. Integendeel: veel van de beloningen die in de vorige periode belangrijk waren kregen nu veel minder waarde of verdwenen helemaal. Dit wordt in 6.4.4. beschreven. Tenslotte krijgen mensen belangen in de organisatie als hen de beloofde beloningen van sociale en religieuze aard ook weer onthouden kunnen worden. Dergelijke middelen werden na 1960 echter niet meer toegepast, voor zover ze al niet uit de kerk verdwenen (6.5.5.). De conclusie dat het belang van de katholieken bij conformiteit na 1960 afnam wordt in subparagraaf 6 getrokken.

6.2.2. *geloof voor hier en nu*

Na de Tweede Wereldoorlog werd een nieuwe theologie ontwikkeld waarin de exclusieve aanspraken van de neoscholastiek werden gerelativeerd en genuanceerd. Op het Tweede Vaticaans Concilie werden vele aspecten van deze nieuwe theologie gesanctioneerd en tot officiële katholieke theologie verheven. In de Nederlandse context werkten internationaal bekende theologen als Schillebeeckx en Schoonenberg deze theologie uit (Houtepen 2001: 74-82, 83-97). In de nieuwe theologie werd de wereld veel positiever gezien. God, die de aarde geschapen heeft en zijn schepping voortdurend behoudt en behoedt, laat de wereld vrij zichzelf volgens zijn eigen wetmatigheden te ontwikkelen. Aan het eind van de geschiedenis van de mens(heid) wacht allen en alles door God gegeven heil en heelheid (Schoonenberg [1962]: 61-70; Schillebeeckx 1978: 121-140). In deze visie op God en schepping kunnen mensen God kennen en herkennen in de geschiedenis van God met de mensen. Vooral in het leven van Jezus wordt duidelijk hoe God voor de mensen is: als een Vader die aan de mensen zijn liefde zonder grenzen en voorwaarden geeft (Houtepen 1997: 178-277). Jezus' boodschap van de komst van Gods bevrijdende koninkrijk is een appèl, een oproep om in navolging van Jezus bevrijdend te handelen, om het Evangelie in deze wereld 'te doen', vorm te geven en zo de door God aan de mensen gegeven vrijheid in de wereld te realiseren (cf. Haefner 1971: 42-44). De kerk is in deze theologie de verzameling van alle mensen ('Volk Gods') die zijn geraakt door de geest van Jezus en zijn oproep om dienstbaar te zijn aan de wereld en de aarde tot een betere, bewoonbare wereld te maken willen navolgen. Zo wordt de kerk, die niet exclusief te identificeren is in de rooms-katholieke kerk, in de wereld het teken van heil en van de eenheid van alle mensen (De Grijs 1996).

De manier bij uitstek om de katholieken bekend te maken met de nieuwe theologie en hun vertrouwen in deze theologie te vergroten, was de (parochiële) gespreks-groep. Deze vorm van catechese ontwikkelde zich onder de naam 'Ecclesiabeweging' in het begin van de jaren vijftig uit de vormingscursussen die door de Katholieke Actie gegeven werden. De beweging had een aantal nieuwe kenmerken: de deelname aan de groepen was vrijblijvend en stond open voor alle parochianen, de gespreks-groepen vonden plaats bij mensen thuis en stonden niet onder leiding van een geestelijke. Door deze opzet kon een geloofsgesprek op gang komen dat meer ruimte bood aan de persoonlijke geloofsbeleving en meer aansloot bij de dagelijkse ervarings-

gen van de deelnemers (De Haan 1993: 61-67). In de jaren daarna werd deze wijze van geloofsvorming in het hele land aangeboden. In gespreksgroepen werden (en worden) deelnemers gestimuleerd over hun dagelijkse ervaringen te praten en die te verbinden met het grotere verhaal van God met de mensen, zoals dat in de Bijbelse verhalen of in de verhalen van andere deelnemers herkend kon worden. Daarnaast werden de deelnemers gestimuleerd hun geloof om te zetten in maatschappelijke actie ten behoeve van algehele gerechtigheid en vrede. Tenslotte stelde de kerk zich in dit geloofsgesprek niet meer belerend, maar dialogisch op. In de geloofsvorming van mensen moesten de kerk en de kerkelijke traditie een dialoog aangaan met de ervaringen van de deelnemers en met de wereld en die ervaringen positief-kritisch belichten vanuit de waarden van het Evangelie (Steggink 1975: 220-225; Van Wel 1990). Ook de verschillende parochiële werkgroepen, waar katholieken ten behoeve van de plaatselijke parochiegemeenschap hun geloof vorm konden geven, ontwikkelden zich (deels) tot inhoudelijke gespreksgroepen.

Ook in de liturgie kwam een meer wereldse en ethische houding tot uitdrukking. Op het Tweede Vaticaans Concilie werd de wens uitgesproken dat de liturgie zich meer aan ging passen aan de plaatselijke cultuur. Het werd toegestaan teksten in de volkstaal te gebruiken en het altaar om te keren naar het volk. Ook werd de Romeinse uniformering van de liturgie verlaten doordat een deel van de verantwoordelijkheid over de liturgie werd overgedragen aan de lokale bisschop en bisschoppenconferentie. In Nederland werd de volkstaalliturgie op de zondag van de eerste advent van 1964 ingevoerd. In de begeleidende brief werd liturgie omschreven als een dienst aan God en de medemens. Liturgie moest mensen confronteren met zichzelf, met de medemens en met de wereld en hen uitdagen een nieuwe wereld mee op te bouwen. Daarvoor moest in de liturgie gezocht worden naar een menselijke gestalte van de eredienst die herkenbaar zou zijn voor mensen van deze tijd, in een plaatselijke context. Na de kerstbrief veranderde de liturgie grondig van aanzien. In 1970 was 80% van de diensten geheel in het Nederlands (Van den Ende 1972: 35). De liturgie werd niet meer voor de massa opgezet, maar voor kleinere, binnen de parochie te differentiëren doelgroepen zoals jongeren (jongerenkoren, beatmis) en gezinnen. De cyclische liturgie werd doorbroken door thematische vieringen zodat directer aangesloten kon worden bij actuele levensvragen. De bijbelse verhalen kregen een centralere plek in de eredienst en werden gebruikt om te bemiddelen tussen de christelijke traditie en de ervaringen van de deelnemers aan de liturgie. Tenslotte kregen leken een grotere rol in de liturgie, onder andere door het meebidden van het eucharistisch gebed. maar ook als (professionele of vrijwillige) voorganger (Roes 1973: 100-107; Scheer 1975: 117-134; *Vijf jaar kerkontwikkeling* [1973]: 59-66, 120-123; Seeboldt 1990; Joosse 1991: 23-35, 507-558; Laeyendecker 1999: 127-130).

In verschillende vormen van liturgie kreeg deze nieuwe geest gestalte. De viering van de eucharistie kreeg een meer als democratisch ervaren karakter. Zo werd de communie voortaan staande, op de hand ontvangen. De communie werd uitge-

deeld vanaf een open schaal en leken werd toegestaan in een viering de communie uit te delen. Ook werden leken uitgenodigd om bij het tafelgebed rond de altaartafel te komen en werden ze gestimuleerd (delen van) het tafelgebed mee te bidden. Tenslotte kon de communie in twee gedaanten aan elke gelovige aangeboden worden, wat vroeger alleen aan de priester voorbehouden was. Om de deelnemers meer het gevoel van een maaltijd te geven, en zo meer het karakter van het Laatste Avondmaal over te brengen, werd soms gebruik gemaakt van donkerder hosties of van echt brood (Lukken 1995). In de voorbereiding op de eerste communie werden de meer binnenwereldse en ethische aspecten van de eucharistieviering benadrukt, zodat de bewustwording van 'het mysterie' aan zou sluiten bij de ervaring van het kind. Een onderzoek onder pastores en de leden van de werkgroep eerste communie liet zien dat ze de eucharistie vooral zagen als een manier waarop de geloofsgemeenschap haar gemeenschap-zijn viert. In het breken en delen van brood en wijn zagen ze vooral een oproep om je in te zetten voor een betere wereld (Spruit 1979: 49-53, 57; cf. Bernts/Peters 1999: 71).

Ook bij de viering en beleving van de doop verdwenen bovennatuurlijke aspecten. Uit een onderzoek naar de dooppraktijk in Nederland bleek dat de doop door de pastores vooral als de opname in de kerkgemeenschap werd gezien. Dit werd niet ambtskerkelijk bedoeld of alleen betrokken op de rooms-katholieke kerk, maar gezien als een geloofsgemeenschap waarbinnen de dopeling Jezus zou kunnen leren kennen. Verder zagen pastores de doop als een uitdrukking van de wens van de ouders om het kind een christelijke opvoeding te geven: op te voeden in geloven, vertrouwd te maken met de geest van het Evangelie en met de mentaliteit en instelling van Jezus. De ouders zouden door het ideaal voor te leven dat Jezus zelf heeft gepredikt de weg wijzen naar God, maar het kind moest die weg zelf gaan. Een laatste veel voorkomende insteek van de pastores was de wens door de doop het kind in het voetspoor van Jezus te plaatsen. Door de doop worden mensen bezielde en geïnspireerd door de Geest, zodat ze volgeling kunnen worden van Jezus en in gemeenschap met hem leven (Nuy 1977: 22, 37-47). Bij het vormsel werden soortgelijke doelen gehuldigd. De voorbereiding op het vormsel moest een religieuze ervaring bij de kinderen oproepen en hen helpen als bewuste gelovigen in het leven te staan. De kinderen werden uitgenodigd hun levensopdracht -de humanisering van de samenleving- aan te nemen en zich daarvoor aan te sluiten bij de beweging van het Volk Gods (Van Hemert/Angent-Vogt 1981 20-25, 44-50).

Voor zover klassieke vormen van vroomheid bleven bestaan kregen ze een geheel nieuwe inhoud die aansloot bij deze nieuwe theologie en de bijbehorende vroomheid. De bedevaarten bleven in hun vorm nog wel bestaan, maar werden bijvoorbeeld 'pelgrimstocht' genoemd of 'Pax Christi Route'. In de intenties van deze tochten kwamen na 1960 meer algemene levensbeschouwelijke thema's op die meer maatschappelijke relevantie beoogden. Dit kwam bijvoorbeeld tot uiting in de thema's van de Stille Omgang in Amsterdam. In 1988 was dat 'Samen delen van onze overvloed is broodnodig', in 1990 'Ons geloof in vrede en soberheid verbreden', in 1991 'Laten wij bidden om vrede, met name om vrede in het Midden-

Oosten' en in 1991 'Dat de volkeren van Europa zich in Christus en zijn Evangelie verbonden weten' (Margry 1995: 180-181).

De moraaltheologie werd minder een gedragscode voor christenen die daarmee de hemelse zaligheid konden bereiken en meer een bezinning op de mogelijkheden van mensen om in deze wereld heil te realiseren. Christenen hadden in de nieuwe moraal een verantwoordelijkheid voor de toekomst die ze zelf gestalte moesten geven. Ze waren geroepen deze aarde tot een bewoonbare, menselijke wereld te maken. Vanuit deze gedachten kwam er in de moraaltheologie meer aandacht voor de macroverantwoordelijkheid van christenen. Ook de bisschoppen lieten op maatschappelijk gebied meer van zich horen. In de jaren 1973-1974 publiceerden ze kritische beschouwingen over nationale en internationale ontwikkelingen, in het bijzonder over oorlog en vrede en over het ontwikkelingsvraagstuk. De bisschoppen riepen op tot respect voor menselijke waarden, pleitten voor een hervorming van de mentaliteit en voor een ethische omgang met de techniek. Christenen moesten zich politiek engageren en dienstbaar zijn aan de ontwikkeling van een rechtvaardige samenleving, ook mondiaal (Sloot 1979: 43-46, 48-50; Roes 1973: 108-109). De individuele moraal kwam onder invloed van het existentialisme en het personalisme, waardoor het handelen van mensen niet meer in abstracte, religieuze categorieën maar meer in een sociale en historische context werd gezien en beoordeeld. Het individu en zijn geweten, en daarmee zijn eigen verantwoordelijkheid, kregen daardoor een grotere waardering. Het individu werd gezien als een vrij kiezend subject dat zoekt naar zelfverwerkelijking, waarbij de kerk kan helpen door Gods aanwezigheid in zijn leven mee te ontdekken. Verder kwam er een genuanceerdere visie over geboorteregeling en abortus provocatus en werd homofilie bespreekbaar in het pastoraat (Van Eupen 1975: 84-92; Höfte 1989: 71-73; Oosterhuis 1992: 135-178). Met de nodige nuances hielden de bisschoppen echter een meer defensieve lijn ten opzichte van geboorteregeling, abortus en echtscheiding aan (Sloot 1979: 48-50; *Vijf jaar kerkontwikkeling* [1973]: 140-144).

Het godsdienstonderwijs werd steeds minder een inleiding in de kerk. De catechese moest in de nieuwe opzet meer een antwoord geven op de levensvragen van jongeren en ze helpen groeien naar een persoonlijk vorm gegeven, volwassen geloven. De catechese moest daarvoor uitgaan van het leven van het kind en ingebed worden in het geheel van de geloofsopvoeding. Dit programma werd in de *Grondlijnen voor een vernieuwde schoolcatechese* (1964) theologisch en pedagogisch uitgewerkt. In het volgende decennium ging de catechese onder de vlag van de existentiële catechese nog nauwer bij de leefwereld van de kinderen aansluiten en werd de verkondiging van het Jezus-mysterie door de kerk, wat in de *Grondlijnen* nog een zekere voorrang had, minder prominent. In de op de existentiële catechese volgende ervaringscatechese stonden de ervaringen van de leerlingen expliciet centraal en werden die als uitgangspunt voor de catechese genomen. Van daaruit wilde men doordringen tot de gelovige dimensie van de leerlingen. Sinds 1989 wordt niet meer gesproken van catechese maar van levensbeschouwing, omdat daarmee volgens

de leraren beter bij de veranderde situatie op de scholen aangesloten kan worden en het eigene van het vak binnen het schoolcurriculum aangegeven kan worden. In dit nieuwe vak maken de leerlingen kennis met verschillende godsdiensten en levensbeschouwingen en is het de bedoeling dat ze leren zelf hun keuze in dit veld te maken (Maas 1993: 15-22, 45-49).

De geestelijken gingen steeds meer een burgerlijk leven leiden. De opleiding van de priesterkandidaten vond niet meer plaats in van de wereld afgescheiden seminaries. De grootseminaries en studiehuzen werden gesloten en de studenten werden voortaan opgeleid op onderwijsinstellingen die midden in de stad stonden. Ze woonden ook niet meer intern maar in gewone studentenhuizen, later ook gemengd met vrouwen (Hulst/Al 1979: 18, 25-33; Winkeler 1992: 62-63). De typisch klerikale kleding werd afgelegd en vervangen door een zwarte of grijze coltrui met colbert en broek, later door gewone burgerkleding. Tegenwoordig zijn sommige priesters herkenbaar door het kruisje dat ze op de revers dragen, hoewel dit niet een exclusief katholiek gebruik is. Ook het leven van de religieuzen werd veel wereldser. De Evangelische Raden werden niet langer gezien als een teken van de uitverkorenheid van het religieuze leven maar als een algemene morele verplichting tegenover de wereld. De rol van de kloosterregel in het dagelijks leven werd gerelativeerd als een middel om te komen tot persoonlijke religieuze groei. Praktisch betekende dit een grotere inspraak van de religieuze en meer persoonlijke vrijheid, bijvoorbeeld door het toekennen van zakgeld. De grote kloosters met een homogene bevolkingsgroep werden soms verlaten voor kleine leefgroepen, voor groepen van mannen en vrouwen, van gehuwden en ongehuwden (Roes 1973: 92-97). Het slot werd gerelativeerd: religieuzen konden vaker bezoek van familie krijgen, werden actief in de plaatselijke parochie en mochten naar nieuwsberichten luisteren. De traditionele ordekleiding werd vervangen door burgerkleren. De Franciscanessen van Heythuisen deden bijvoorbeeld op een gegeven moment de professieviering in een mantelpakje (Ackermans 1994: 111-114, 162-175). De Fraters van Utrecht deden hun habijt uit, gingen in broek en blouse met de leerlingen op zomerkamp en vanaf 1953 mochten bepaalde paters een pak dragen (Van Vugt 1994: 262-266, 302-308; Van Vugt 2001: 77-156). Bij de Trappisten werd de absolute zwijgplicht van de leden opgeheven, was er vaker bezoek, ook van vrouwen, en werd het dragen van burgerkleding en schoenen toegestaan (Cartens 2000: 172-176). Op de foto's in Bomans (1971: 153-157, 173, 177, 183, 186-187) is bovendien te zien dat de tonsuur is verdwenen.

6.2.3. emancipatie van de gelovige

Door de nieuwe theologie en de democratisering van het kerkelijk leiderschap werd de positie van de leek in de kerk opgewaardeerd (Laeyendecker 1999: 42-47). Het beeld van de kerk als Volk Gods legde de nadruk op de eenheid van alle gelovigen, vòòr de onderscheiding tussen leek en geestelijke. Op grond van doop en vormsel hadden de leken deel aan Christus' koninklijk, priesterlijk en profetisch ambt en

daarom kon hen pastorale en bestuurlijke medeverantwoordelijkheid gegeven worden. Het ambt van de gewijde priester binnen een parochie werd gezien als een bijzondere ontvouwing van dit algemene priesterschap (Höfte 1989: 73-75). Op het Pastoraal Concilie vond dit beeld een doorbraak. De priester werd sindsdien beschouwd als een herder die de bezieling en de pijn van zijn gelovigen wil delen en er richting aan moest kunnen geven. De priester werd gezien als een ambtsdrager die, vanuit een persoonlijke en authentieke geloofsbeleving als mede-tochtgenoot van het Volk Gods onderweg, dit Volk inspirerend en kritisch moest begeleiden. De nagestreefde gelijkwaardigheid tussen priester en gelovigen werd ook op andere manieren tot uiting gebracht. Veel van de priesterlijke kenmerken, zoals de kleding en de aanspreekvormen, verdwenen (Roes 1973: 87-91).

Er kwamen heel veel mogelijkheden om het persoonlijke geloof als vrijwilliger te verdiepen en uit te werken (Scholten et al. 1978; Weverbergh 1987): leken werden actief betrokken bij het bestuur van de kerk, bijvoorbeeld door beleidsvoorbereidende werkgroepjes en de parochieraad (*Vijf jaar kerkontwikkeling* [1973]: 31-32). Leken werden ingezet bij de catechese, bijvoorbeeld in de Eerste Communiecatechese (Spruit 1979: 60, 67, 87) en de vormselcatechese (Van Hemert/Angent-Vogt 1981: 34-39). In pastoraatgroepen gingen leken medeverantwoordelijkheid dragen voor het pastoraat van de kerk. In liturgische werkgroepen werden leken betrokken bij de voorbereiding en uitvoering van de liturgie (Van den Ende 1972: 17-18, 22, 26). In pastorale scholen op dekenaal en diocesaan niveau werden de leken theoretisch en praktisch geschoold en voorbereid op het vrijwilligerswerk in hun geloofsgemeenschap (Van Hemert 1985; Konijn 1990). Ook in hun maatschappelijk handelen kregen leken een grotere vrijheid. De voor maatschappelijke organisaties verplichte geestelijk adviseur werd in 1964 afgeschaft, het verbod op lidmaatschap van bepaalde organisaties werd opgeheven en katholieken kregen een grotere vrijheid in het oprichten van verenigingen van sociaal-economische, culturele en politieke aard, waarvoor de invloed van de plaatselijke bisschop niet meer als voorwaarde gesteld werd (Huysmans 1981: 118-120).

Ook de bisschoppen gingen de gelovigen meer betrekken bij de voorbereiding, bepaling en uitvoering van het beleid. Vanaf 1960, toen ze het Tweede Vaticaans Concilie aankondigden als een gezamenlijke verantwoordelijkheid van bisschoppen en gelovigen, zochten ze bij belangrijke beslissingen altijd het contact met en de mening van de gelovigen. Daarvoor werden een aantal nieuwe organen, zoals de pastorale raden op diocesaan en parochieel niveau en het Pastoraal Instituut voor de Nederlandse Kerkprovincie (PINK), opgericht (Huysmans 1981: 81-84; *Vijf jaar kerkontwikkeling* [1973]: 104-114; Sloot 1979: 50-51). Het Pastoraal Concilie werd het hoogtepunt van dat brede overleg in de kerkprovincie, niet op de laatste plaats omdat de bisschoppen beloofden rekening te houden met de wensen uit de ongeveer 10.000 discussiegroepen (Goddijn et al. 1986: 38-64). Na het overlijden van Mgr. Van Dodewaard (Haarlem) en Mgr. Bekkers (Den Bosch) werden na een uitgebreid consultatieproces, waarbij leken en priesters naar hun verwachtingen van een bisschop werden gevraagd, concrete namen voor opvolgers genoemd. Bij de opvolging

van Mgr. Moors (Roermond) en Jansen (Rotterdam) werden na een soortgelijke procedure gedetailleerde profielen naar Rome gestuurd (Roes 1973: 79-82; Lescauwat 1975; Michiels van Kessenich 2001). Tekenend voor de verandering is ook dat de bisschoppen hun ceremoniële kleding aflegden en hun brieven afsloten met 'Uw bisschoppen' in plaats van met 'Hoogwaardig Episcopaat'.

6.2.4. overige beloningen

Behalve door beloningen van religieuze aard aan te bieden en leden de mogelijkheid te geven te investeren, kan een religieuze organisatie betrokkenheid genereren door beloningen van meer seculiere aard te verlenen, namelijk sociale contacten en pleziertjes. Na 1960 had de kerk op deze gebieden beduidend minder beloningen te vergeven. De patronaten, sociaal-charitatieve centra, de verkenners-afdelingen, de scholen, de sportverenigingen, et cetera, die in een eerdere periode in deze behoeften voorzagen, verdwenen na 1960 meer en meer uit het blikveld van de kerk (Duffhues et al. 1985: 150, 164-167). Sommige organisaties bleven echter ook in de tijd van de ontzuiling bestaan en vervullen nog steeds een rol in belangenbehartiging, onderlinge hulp en gezelligheid, zoals het Katholiek Vrouwengilde (Duffhues et al. 1985: 184-190) en de Katholieke Bond van Ouderen (Duffhues et al. 1985: 98; cf. Hulshof 1991: 41). De functies die de kerk te vergeven had, zoals het lid zijn van een kerkbestuur, van het college van collectanten, of misdienaar/misdienette, hadden na 1960 binnen en buiten de kerk minder aanzien dan voorheen. Door de ontzuiling konden de bestuurlijke functies van de levensbeschouwelijke organisaties ook niet langer de meerwaarde bieden die ze in een vorige periode wél boden.

Nieuwe vormen van plezier en ontspanning komen na 1960 slechts zeer sporadisch op. Een voorbeeld van dergelijke nieuwe activiteiten is misschien de opkomst van de jongerenkoren. Met de opkomst van meer gedifferentieerde liturgieën en liturgievormen kwamen deze over het hele land in de parochies op en ze leverden met hun typische, eigentijdse repertoire een bijdrage aan de voorbereiding en uitvoering van jongerenvieringen of jeugddiensten. Behalve deze liturgische functie organiseren ze ook veel sociale en gezelligheidsactiviteiten (Wesselink 1997). Daarnaast, zo laten ongepubliceerde cijfers van de koepel van katholieke jongerenorganisaties zien, zijn in de parochies voor jongeren gespreksgroepen, jeugdsoosen en tienerclubs en misdienaarsgroepen actief, maar de pure ontspanningsactiviteiten nemen ten aanzien van de vormingsactiviteiten een geringe plaats in (*Jongerengroepen en jongerenkoren*. [1989]: 10, 11, 13). Nieuwe organisaties, die overigens pas vanaf de tweede helft van de jaren tachtig opgericht werden, zoals de Werkgroep Katholieke Jongeren hebben volgens mij eerder het karakter van een vormingsorganisatie dan van een organisatie die primair gericht is op het aanbieden van seculiere beloningen, alhoewel ze dit wel degelijk ook doen. Ook de parochiële werkgroepen (cf. 6.2.3.) zijn een belangrijke bron van sociale beloningen.

Tenslotte is de eigenwaarde die de kerk te verlenen heeft duidelijk verminderd. Het werd na 1960 in geen enkel opzicht bijzonder of een voorrecht christen te zijn, mocht het ook niet zijn. Katholieken, christenen, moesten gewone Nederlanders

zijn, die een bijzondere taak hadden om de wereld te dienen. Ze mochten zich niet voorstaan op hun geloof want dat maakte ze in geen enkel opzicht betere mensen. Ook tegenover protestanten of leden van andere godsdiensten werden geen superioriteitsgevoelens meer opgeroepen.

6.2.5. controle en conformiteit

In de sfeer van medeverantwoordelijkheid en gelijkheid van de gelovigen was het niet meer gebruikelijk hen op hun non-conformiteit aan te spreken en hun de beloningen van sociale en religieuze aard die de kerk te bieden heeft te onthouden. Door de democratisering ontbrak het de leiding van de kerk ook ten principale aan deze middelen. De literatuur geeft dan ook weinig aanwijzingen over het gebruik of het niet-gebruik van dergelijke middelen. Het huisbezoek in zijn oude vorm, als controlemogelijkheid, stierf na 1960 een zachte dood. De armenzorg werd overgedragen aan de overheid. Wat de kerk nog aan diaconie deed werd voortaan aan iedereen verleend, zonder te oordelen over kerklidmaatschap en kerkbetrokkenheid. Door de ontzuiling kon de conformiteit ook niet langer door de maatschappelijke organisaties afgedwongen worden.

Ook werden er nog slechts weinig eisen gesteld aan de deelname aan het kerkelijk leven. Een meerderheid van de pastores gaf aan toch te dopen als er twijfel is over de motivatie van de ouders en over het vervolg van hun kerkbetrokkenheid. En slechts 18% van de pastores gaf een catechetisch vervolg aan de doop, die meestal samenviel met een huisbezoek (Nuy 1977: 59, 65). De oproep voor deelname aan de Eerste Communie was bij de overgrote meerderheid van de pastores algemeen en vrijblijvend van aard, en werd soms gekoppeld aan een huisbezoek. Een kwart van de pastores had voor de Eerste Communie vaste toelatingscriteria, een ander kwart had ouders wel eens afgeraden hun kind Eerste Communie te laten doen. Een minderheid van de pastores hield een boeteviering voorafgaand aan de plechtige dag, de (eerste) kinderbiecht daarentegen was uitgestorven (Spruit 1979 31-32, 57). Bij de pastores heerste wel het gevoel dat er voor de toelating tot het vormsel criteria moesten komen, vooral op het punt van de betrokkenheid van het gezin bij de geloofsgemeenschap en de deelname aan de voorbereiding, maar er waren geen aanwijzingen dat veel pastores dergelijke middelen gebruikten. Ook werd weinig gebruik gemaakt van *follow-up* om de kandidaten of de ouders verder bij de kerk te betrekken (Van Hemert/Angenent-Vogt 1981: 26-30, 53-54). In 1999 was de overgrote meerderheid van het professionele en vrijwillige kerkelijke kader van mening dat het mogelijk is gelovig te zijn zonder ooit naar een kerk te gaan (Bernts/Peters 1999: 36).

6.2.6. conclusie

Als we het geheel overzien dringt de conclusie zich op dat de belangen van de katholieken in hun kerk en het belang van conformiteit aan hun kerk na 1960 drastisch afgenomen zijn. Op religieus gebied is het de vraag of we over de theologie van na 1960 nog wel kunnen spreken in termen van beloningen. Voor beloningen is

het in de termen van de rational choice theorie noodzakelijk dat er kosten gedragen moeten worden. In de nieuwe theologie werden kosten echter nauwelijks gespecificeerd: om de 'nieuwe hemel en de nieuwe aarde' te bereiken werd op z'n best een (levens)opdracht aan christenen meegegeven, maar het was veelmeer een oproep, een uitnodiging, een appèl waar je wel of niet antwoord aan kon geven. Verder was het onduidelijk wat de relatie is tussen de opgelegde kosten en de nieuwe toekomst. Dàt die nieuwe toekomst er ooit zal komen was immers beloofd en in de Bijbelse verhalen en in het leven van Jezus bekrachtigd. De getrouwe en liefdevolle God zou zijn schepping niet verloren laten gaan als er aan zijn oproep geen gehoor werd gegeven. Het 'do ut des'-principe raakt door een dergelijke visie verstoord.

Bovendien is het de vraag of deze beloningen nog wel van bovennatuurlijke aard zijn. Een beloning is in de rational choice theorie van bovennatuurlijke aard als die gegeven wordt door een macht of kracht die invloed kan hebben op de natuurlijke verhoudingen. God zou volgens de nieuwe theologie echter niet meer ingrijpen in de wereldse verhoudingen. Dat kon hij ook niet meer omdat dat tekort zou doen aan de menselijke vrijheid en de bedoeling van de schepping. Dat betekende niet dat God zich afzijdig hield van de schepping, hij was er ten diepste mee verbonden en was in Jezus zelfs 'mens onder de mensen' geworden, maar deze god wilde dat de schepping en de mensen hun eigen vrijheid en hun eigen roeping zouden ontdekken en uitwerken. Verder hadden de beloningen niet meer betrekking op een hierna-maals, maar op het hier en nu, op een betere wereld, op betere menselijke verhoudingen, op persoonlijke spirituele groei. De betekenis of meerwaarde van het geloof lag in alledaagse dingen, die moesten vanuit het geloof geïnterpreteerd worden, daar was de zin van het leven te ontdekken en te ervaren. Als beloningen van religieuze aard minder bovennatuurlijk worden en niet meer verwijzen naar grotere beloningen die niet in deze wereld te verkrijgen zijn, zijn ze in het kader van de rational choice theorie minder waard geworden.

In de ondersteuning die aan de beloningen van religieuze aard gegeven werd, werd ook niet uitgedrukt dat het om waardevolle (bovennatuurlijke) beloningen ging. In de catechese, liturgie en moraal werden de wereldse aspecten van het geloof benadrukt. Het ging erom de praktische waarde van het geloof te ontdekken in de alledaagse dingen. Onder dat opzicht konden de wereld en de mensen meer worden wie ze bedoeld waren te zijn. Ook werd de gelovigen geleerd dat de waarde van het geloof daarin lag dat men zich kon inzetten voor het heil van de wereld, wat wilde zeggen voor gerechtigheid, vrede en de armen. Het geloof moest vooral gedáán worden. Hoewel de basisvoorwaarden voor het leven van de geestelijken gelijk bleven, celibaat, eventueel aangevuld met belofte van gehoorzaamheid en armoede, zijn de eisen die aan de geestelijken gesteld worden toch minder hoog dan voorheen. Dat komt door een andere interpretatie van deze voorwaarden, die een genuanceerdere omgang met de leefregels en een grotere diversiteit van leven en persoonlijkere spiritualiteit mogelijk maakte. Verder zijn de geestelijken, zowel theologisch als in uiterlijk opzicht, meer op de leken gaan lijken en leefden ze van deze minder afgescheiden. Ook werd het mogelijk als leek een geestelijk ambt in de kerk te aanvaar-

den, waarvoor de strenge eisen niet golden. Binnen het interpretatiekader van de rational choice theorie betekenen deze veranderingen dat door het leven van de geestelijken niet de indruk gewekt wordt dat het in deze godsdienst om kostbare beloningen gaat.

De ondersteuning was bovendien niet gericht op de deelname aan de kerk, en zeker niet exclusief op de katholieke kerk. De beloningen van religieuze aard konden daarom door de gebruikte methoden misschien wel aan vertrouwen winnen, maar ze konden niet aan een grotere betrokkenheid bij het kerkelijk leven bijdragen. Betrokkenheid bij een concrete of bepaalde (kerk)gemeenschap was misschien gewenst, maar zeker niet noodzakelijk. Nee, 'alle mensen van goede wil' werden uitgenodigd en opgeroepen mee te werken aan de verbetering van deze wereld. Is een dergelijke oproep op zich al vrijblijvend, de maatschappelijke oriëntatie van de vroomheid zorgde er nog eens extra voor dat mensen zich niet persoonlijk aangesproken hoefden te voelen. In de moraaltheologie komt dit duidelijk naar voren: de individuele moraal werd genuanceerd en overgelaten aan het individuele geweten, en in de maatschappelijke moraal kan de individuele bijdrage slechts moeilijk gespecificeerd worden. Het ging erom dat mensen geleerd en gestimuleerd werden hun eigen, persoonlijke spirituele weg te gaan, binnen of buiten de kerk. Dit kwam vooral binnen het godsdienstonderwijs tot uiting.

Van de beloningen van wereldse aard die door een kerk aangeboden kunnen worden was nog maar weinig te vinden. Door de ontzuiling ontbrak het de kerk aan mogelijkheden dergelijke beloningen aan te bieden. Beloningen die met deze kerkelijke organisaties samenhangen, zoals bestuurlijke status, vervielen daarmee eveneens, of kregen door de nieuwe theologie minder waarde. Nieuwe beloningen van wereldse aard werden slechts moeizaam ontwikkeld. De kerk bood wel veel meer mogelijkheden om in het geloof te investeren. Door deel te nemen in werkgroepen en dergelijke kon de bekendheid met de theologie vergroot worden en kon het gevoel gegeven worden dat de persoonlijke inzet iets betekende voor de kerk en de wereld. Ook werd de positie van de gelovige in het kerkelijk leven opgewaardeerd. Maar hier werd de mensen gevraagd in een geloof en een kerk te investeren, die minder en minder waardevolle beloningen gaven dan vroeger. Vooral omdat het hier om beloningen gaat die op een andere manier misschien beter te bereiken zijn, bijvoorbeeld via politieke inzet. Bovendien bleken de vernieuwingen in een latere fase toch niet zo ver te gaan als verwacht. Verder investeren wordt daardoor zinloos, want er ontstaat dan een wanrelatie tussen de beloofde opbrengst en de daadwerkelijke opbrengst.

Verder gaf de geestelijkheid de mogelijkheid op om in deze investeringen iets van de leden te vragen. Het proces van democratisering zorgde ervoor dat de ambtsdragers in de kerk zich committeerden aan een overlegcultuur, waardoor ze niet langer de autoriteit hadden die nodig is om conformiteit af te kunnen dwingen. Het ging om de eigen ervaringen van de gelovigen en hoe ze in het leven hun eigen (spirituele) weg konden gaan. Kerk en wereld, leergezag en gelovigen, stonden in een dialogische relatie, waar de kerk ook haar falen en feilen toe moest kunnen ge-

ven en moest leren van de gelovigen. Conformiteit werd tenslotte niet langer gesanctioneerd. Dat paste ook niet meer in de nieuwe visie op de kerk en op de gelovigen die hun eigen weg moesten vinden in het geloof, waar de kerk ze hooguit nog bij kon helpen. De klassieke vormen van controle verdwenen daardoor zonder dat er nieuwe voor in de plaats konden komen. De gegevens uit het onderzoek naar de bediening van de doop en de voorbereiding op Eerste Communie laten zien dat veel pastores dergelijke middelen ook bewust niet inzetten.

Samenvattend: de katholieken werd na 1960 minder belangen in de katholieke kerk aangeboden. De beloningen die aangeboden werden, zowel de sociale als de religieuze, werden minder waard. Bovendien werden de beloningen niet kerkgericht ondersteund: betrokkenheid bij de kerk was niet noodzakelijk om de beloningen van religieuze aard en de (weinige) beloningen van wereldse aard te verkrijgen. Tenslotte werd het verkrijgen van de beloningen niet gesanctioneerd.

6.3. afname van deviantie

6.3.1. *inleiding*

Aan de ene kant verminderde de katholieke kerk het belang van de leden in de organisatie. Aan de andere kant nam het verschil van de kerk met de omgeving na 1960 drastisch af. Hoe paste de kerk zich aan aan de omgeving, die zich na 1960 ontwikkelde tot een hoogmoderne samenleving (6.3.2.)? In 6.3.3. staat de houding tegenover de wereld, de moderne wereld centraal. De kerk nam, bevorderd door de nieuwe theologie, een veel positievere houding tegenover de wereld in. De bekeersinitiatieven bijvoorbeeld werden omgebogen in een (oecumenische) betrokkenheid bij de problemen van de moderne tijd. Verder paste de kerk als organisatie zich aan aan de omgeving. De opleiding ging aan professionelere standaarden voldoen en de kerk maakte gebruik van moderne wetenschappelijke technieken om haar beleid vorm te geven en in de praktijk om te zetten (6.3.4.). De maatschappelijke organisaties, die in de vorige periode een zo belangrijke rol speelden in de definitie van het katholiek-zijn, werden door de kerkelijke overheid vrij gelaten in hun beslissingen en stelden zich lossier of zelfs onafhankelijk van de kerk op (6.3.5.). Tenslotte ging de kerk verregaande oecumenische contacten aan die de verschillen tussen de kerken verminderden (6.3.6.). Aan het eind van de periode was de kerk en waren de katholieken nauwelijks meer van de samenleving te onderscheiden (6.3.7.).

6.3.2. *sociale omgeving*

Na de Tweede Wereldoorlog nam de welvaart in Nederland, gestimuleerd door de industrialisatiepolitiek, het beleid van lage lonen en de aardgasvondsten, sterk toe (Van Zanden 1997: 112-121). De economische groei ging gepaard met een grote verandering van de economische structuur. Het relatieve belang van de landbouw verminderde en de tertiaire en quartaire sector wonnen aan belang. De industrie specialiseerde zich op hoogwaardige producten (Messing 1982; De Vries 1992),

waarvoor steeds hoger opgeleide werknemers gevraagd werden. Door meer vrije tijd -de invoering van de vrije zaterdag in 1960- en de geleidelijk stijgende lonen - tussen 1948 en 1970 was er een verdubbeling van het gemiddelde inkomen- veranderde Nederland in een consumptiesamenleving. Vooral in het huishouden werd het aantal consumptieartikelen opgevoerd. Auto, bromfiets, televisie en audioapparatuur vonden een steeds grotere verbreiding. Het aantal vakanties, ook naar het buitenland, nam sterk toe (Van den Heuvel 1992; Gout 1982).

Door het succes van de industrialisatiepolitiek en de stijging van de welvaart kon de verzorgingsstaat verder uitgebreid worden. Nieuwe sociale wetgeving garandeerde financiële steun in allerlei mogelijke situaties: in 1963 werd de Kinderbijslagwet ingevoerd, in 1964 de Ziekenfondswet, in 1965 de Algemene Bijstandswet, en in 1967 de Wet op de Arbeidsongeschiktheid, de Ziektewet en de Algemene Wet Bijzondere Ziektekosten. In 1968 werd het minimumloon en in 1973 het wettelijk minimumjeugdloon ingevoerd. Door een spreidingsbeleid werd de welvaartsstijging in het hele land merkbaar. Ook werden er meer subsidies aan welzijnsorganisaties ter beschikking gesteld. Hun activiteiten werden geprofessionaliseerd en door de (locale) overheid sterker gecoördineerd (Van Zanden 1997: 81-100; Messing 1982: 163). Overigens trok, onder invloed van een economische recessie en veranderde politieke inzichten, de overheid zich vanaf de jaren tachtig met bezuinigingen en reorganisaties weer enigszins uit de collectieve sector terug.

Verder kwam er meer aandacht voor het onderwijs. Geconfronteerd met grotere internationale concurrentie, waar Nederland zich door de schaalvergroting van economie en politiek in bevond, was het nodig meer hoger opgeleide werknemers te hebben. Daarvoor werd het aandeel van onderwijs in de rijksbegroting verdrievoudigd, de leerplicht verlengd en de structuur van het onderwijs met de 'Mammoetwet' van 1963 gedemocratiseerd. Het doel van deze wet was de deelname van vrouwen en lagere sociale klassen aan het hoger onderwijs te vergroten door de doorstroming te verbeteren en de eindtermen te vereenvoudigen. Er kwamen grotere scholengemeenschappen die in een brugklas de leerlingen selecteerden en oriënteerden op hun latere schoolloopbaan. Een leerplan en een nieuwe lerarenopleiding verhoogden de professionaliteit van het leraarschap. Studiebeurzen maakten het ook voor jongeren uit lagere sociale klassen mogelijk om hoger onderwijs te volgen (Boekholt 1992).

Verschillende groepen in de samenleving organiseerden zich in maatschappelijke bewegingen en eisten hun plek in de samenleving op. Door nieuwe medezeggenschapsstructuren en een zelfstandiger positie van de ondernemingsraad werd de invloed van de werknemers in de bedrijven groter. De vakorganisaties kwamen losser te staan van de zuil waarmee ze verbonden waren en gingen zich meer richten op de vertegenwoordiging van de belangen van werknemers en op maatschappelijke actie voor een rechtvaardige samenleving (Gout 1982). Door economische en politieke veranderingen, en niet in de laatste plaats door hun eigen actie, veranderde de positie van vrouwen. Door de langere leerplicht en de kortere werkweek nam de druk op getrouwde vrouwen om te gaan werken toe, waardoor meer vrouwen in het

arbeidsproces terecht kwamen en een eigen inkomen gingen verdienen. Op het juridische vlak werd in 1956 de handelingsonbekwaamheid en gehoorzaamheidsplicht van getrouwde vrouwen afgeschaft en vanaf 1970 was de man niet langer het 'hoofd der echtvereniging'. De tweede feministische golf droeg verder bij aan de maatschappelijke en politieke bewustwording van vrouwen. Ook ontstond een eigen vrouwensubcultuur (Dieteren et al. 1987: 187-217; Ribberink 1987: 29-60; Ribberink 1992). De langere leerplicht en de hogere jeugdlonen droegen bij aan de opkomst van een distinctieve jeugdcultuur. Bij de beatjeugd kwam dit voor het eerst tot uitdrukking, in de jaren zeventig werd het protest van jongeren gedomineerd door de provo's die protesteerden tegen de consumptiesamenleving, de oorlog in Vietnam en het westers imperialisme en probeerden hun eigen utopie van vrijheid te beleven (De Haas 1971: 23-28). Daarna volgden, ook onder invloed van de commercie, de verschillende jeugdstromingen elkaar in hoog tempo op. In de politiek kwamen deze veranderingen tot uiting in een pluralisering van het politieke landschap en een polarisatie van de politiek (Bosmans 1982).

Als gevolg van de maatschappelijke veranderingen en van het optreden van de maatschappelijke protestbewegingen vond een liberaler en individualistischer patroon van normen en waarden ingang bij de Nederlandse bevolking. Met name op het gebied van de seksuele moraal was er een drastische verandering van de opvattingen daarover, waaraan vervolgens ook juridisch vorm werd gegeven. Voorbehoedmiddelen en seksuele voorlichting verdwenen uit de taboesfeer. Er kwam een tolerantere houding tegenover geboorteplanning en voorechtelijk geslachtsverkeer. Met name vrouwen konden zich in seksueel en maatschappelijk opzicht door de introductie van de pil emanciperen. Vanaf 1970 werd een strijd om abortus gevoerd, die eindigde met een naar internationale maatstaven zeer liberale wetgeving. De versoepelde opstelling tegenover echtscheiding werd in 1971 juridisch vastgelegd (Gout 1982: 356-360). In de jaren negentig werd euthanasie juridisch geregeld. De veranderde opvattingen over gezin en de tolerantere houding tegenover homoseksuele relaties werden vastgelegd in het geregistreerde partnerschap en het zogenaamde 'homohuwelijk'.

Na 1945 verdween het antipapisme (Wartena 1993) en nam de vijandschap tussen de levensbeschouwelijke zuilen af. Een proces van ontzuiling zette in: de confessionele identiteit van levensbeschouwelijke organisaties vervaagde, de organisaties gingen samen in interconfessionele of levensbeschouwelijk-neutrale organisaties, en de exclusieve relatie tussen kerklidmaatschap en levensbeschouwelijke organisatie van dezelfde signatuur verdween. De religieuze markt werd na de oorlog toenemend pluriform. Met de komst van gastarbeiders uit Turkije en Marokko werd de Islam in Nederland een godsdienst van betekenis. Na de onafhankelijkheid van Suriname kwamen, onder andere, ook Hindoes naar Nederland. In de jaren tachtig veranderde de religieuze markt door de komst van vluchtelingen nog sterker. Er kwamen veel islamieten, maar bijvoorbeeld ook orthodoxe christenen, joden en sikhs (cf. Penninx/Lucassen 1992). Tenslotte ontweken ook de nieuwe religieuze bewegingen Nederland niet (cf. Stark/Bainbridge 1985: 475-505). Ondertussen

nam het percentage onkerkelijken in de bevolking verder toe naar 49% in 1985 (Knippenberg 1992: 238) en naar meer dan de helft in de tijd daarna. Midden jaren tachtig werd de verhouding tussen kerk en staat lossen en neutraler. De betalingen voor personeelskosten werden in 1981 afgekocht en de portvrijdom voor de kerken liep midden jaren negentig af. Daarmee verdween ook het recht van de overheid om toezicht op de kerkgenootschappen uit te oefenen. De registratie van het kerklidmaatschap door de burgerlijke stand liep af. In de grondwet van 1983 werd de belijdenisvrijheid algemener omschreven en ook op niet-religieuze levensovertuigingen van toepassing geacht. Bovendien werd deze vrijheid beperkt tot de privé-sfeer zodat sociale en maatschappelijke organisaties waar godsdienst niet op de eerste plek staat er geen aanspraak op kunnen maken. De processievrijheid werd voortaan via een algemene Wet op de manifestaties geregeld (De Jong 1998: 21-23, 240-245; Kortmann 1982: 61, 64; Van Bijsterveld 1998; Den Dekker-Van Bijsterveld 1988).

6.3.3. kerk en wereld

Na de Tweede Wereldoorlog werd de verhouding van de katholieke kerk tegenover de moderne samenleving veel positiever. Door de ervaringen die de kerk in de eerste helft van de twintigste eeuw met de totalitaire staten had opgedaan werd de intrinsieke waarde van de Verklaring van de Rechten van de mens ingezien. Het inzicht brak door dat de persoonlijke vrijheidsrechten die in de Franse Revolutie geformuleerd waren belangrijke verworvenheden zijn en niet per se in strijd met de christelijke leer hoefden te zijn. Daarop werden er pogingen gedaan de mensenrechten met de christelijke leer te verenigen (Punt 1987: 175-248; Grosse Kracht 1997: 185-285). Deze verandering in het denken over de moderne burgerrechten kwam onder andere tot uiting in het document *Dignitatis Humanae*, dat op het Tweede Vaticaans Concilie werd aangenomen. In dat document werd het recht van het individu en van menselijke gemeenschappen op sociale en burgerlijke vrijheid in godsdienstige aangelegenheden als uiting van hun menselijke waardigheid erkend (Chappin 1982: 1, 12-13). Een codex van fundamentele mensenrechten binnen de kerk is er echter om verschillende redenen niet gekomen (Boelens 2002) en de toepassing van de mensenrechten in de kerk zelf wordt bekritiseerd (Borgman et al. 1989: 23-25).

De nieuwe theologie vereiste dat de kerk, als deel van de menselijke wereld, ook daadwerkelijk naar die wereld luisterde, de wereld serieus nam en open moest staan voor kritiek uit de wereld. Alleen op deze manier kon, zo werd verondersteld, de relevantie van het geloof en de kerk in nieuwe omstandigheden duidelijk gemaakt worden (cf. Ter Steeg 1991: 160-173). Dit speelde vooral in de catechese en het godsdienstonderwijs waar, zoals we in het voorgaande (6.2.2.) hebben gezien, de cultuur of leefwereld in toenemende mate tot uitgangspunt van de catechese en het godsdienstonderwijs werd genomen. Maar ook andere aspecten van het kerkelijke leven werden aan de wereld aangepast: de spiritualiteit sloot aan bij algemeen-menselijke gevoelens en actuele thema's; in de liturgie werden taal, symboliek en muziek aangepast aan de plaatselijke cultuur en soms aan specifieke subculturen; in de moraal werd de inzet voor maatschappelijke noden bevorderd en kreeg, analoog

aan de maatschappelijke trend van individualisering, het geweten prioriteit; en het leven van de geestelijken, hun kleding, hun woonvormen, hun sociale relaties en dergelijke, werden gemoderniseerd en aangepast aan de omgeving. Opinieonderzoek onder het professionele en het vrijwillige kader van de kerk wees uit dat het in meerderheid van mening is dat de kerk meer open zou moeten staan voor de veranderingen in de maatschappelijke opvattingen over morele en ethische kwesties en zelfdoding, euthanasie, echtscheiding, homoseksualiteit en voorbehoedmiddelen onder voorwaarden of volledig moet aanvaarden (Bernts/Peters 1999: 48-50).

Omdat de kerk 'goed' was en de wereld 'slecht', was in de voorgaande periode het werven van leden en het verspreiden van het katholieke geloofsgoed een belangrijke activiteit. In de jaren zestig veranderde deze activiteit op een zodanige wijze van karakter dat het katholieke geloof, vaak in oecumenische samenwerking, in een soort diaconaal proces aan de samenleving werd aangeboden. Dit is te zien bij het werk van De Open Deur. Vanaf 1965 gaat dat zich niet langer richten op bekeringen en het terugbrengen van afvalligen, maar op geloofsmoeilijkheden die door problemen in de privé-sfeer zijn ontstaan. In 1977 omschreef de medewerker pater De Weijer het werk met: "Wij vragen nooit naar geloof of kerkelijke achtergrond. Het enige dat telt is de nood". Met de integratie van De Open Deur in het Amsterdamse citypastoraat kreeg het werk een nog bredere doelstelling, namelijk de presentie van de kerk in samenleving. Momenteel is De Open Deur een informatiecentrum voor alle kerken en onderhoudt het een leerhuis met diaconale activiteiten voor vluchtelingen, illegalen en aids-patiënten. Ook is in dit katholieke centrum een protestantse pastor aangesteld (Hottinga 1994: 20, 23, 25-27). De verandering is ook goed zichtbaar in het bedrijfsapostolaat. In de voorgaande periode werden priesters en leken actief in de industriële arbeidswereld, omdat die als een gevaar voor het geloof en de zeden van de arbeiders werd gezien en geloofsafval verhinderd diende te worden. De kerk raakte echter steeds meer bij de problemen van de industriearbeider betrokken. De centrale betekenis van de kerk in het werk werd gerelativeerd en het arbeidspastoraat begon zichzelf te zien als een medium tussen de kerk en de autonome arbeidswereld, die haar eigen vragen en structuren heeft. Tegenwoordig wil het arbeidspastoraat, dat oecumenisch samenwerkt in de Dienst aan de Industriële Samenwerking vanwege de Kerken, namens de kerk de arbeidswereld verkennen en er van dienst in zijn door zich te solidariseren met de positie en het lot van de arbeidersgroepen die aan de onderkant terecht zijn gekomen (Crijns/Mesman 1988; Crijns 1994: 23-32).

6.3.4. professionalisering van het ambt

Na 1960 werd het ambt geprofessionaliseerd. Om de tekorten van de bestaande vormen van pastoraat te verhelpen, die de moderne mens niet meer konden bereiken, moesten de opleidingen kandidaten gaan vormen tot pastorale professionals die voldeden aan moderne wetenschappelijke eisen (Simons/Winkeler 1987: 55-63). Daartoe werden in 1967 de grootseminaries van de bisdommen en de studiehuzen van de ordes en congregaties gesloten en op zes (later vijf en tegenwoordig drie)

locaties gecentraliseerd. De nieuwe opleidingen werden Katholieke Instellingen voor Wetenschappelijk Theologisch Onderwijs genoemd en deze naam geeft het program aan: op wetenschappelijk verantwoorde basis mensen opleiden die de relevantie van de kerk en het geloof in en voor de samenleving kunnen vormgeven. De studenten werden daarom geconfronteerd met kerkelijke en maatschappelijke stades, die op hun beurt weer geëvalueerd werden in een supervisie, er kwam ruimte voor specialisering van de pastor, er werd een pastorale methode uitgedacht en hulpwetenschappen als sociologie en psychologie werden bij de opleiding betrokken. De professionalisering werd door de overheid zo gewaardeerd dat de minister in 1970 over kon gaan tot rijksfinanciering (Winkeler 1992: 18, 44; Groener 2001). Nu de opleidingen niet meer in de eerste plaats bedoeld waren voor de opleiding van priesters konden ook leken, zowel mannen als vrouwen, op academisch niveau theologie gaan studeren (De Haan 1993: 55).

Het pastoraat werd een beroep, zoals blijkt uit de hervorming van het inkomen van priesters. Die waren vòòr 1960 afhankelijk van giften en van de opbrengsten die een parochie had, waardoor er grote inkomensverschillen tussen de geestelijken waren. Na 1960 werden de gelden gecentraliseerd en kon er een vast inkomen met behoorlijke pensioenvoorzieningen worden gegeven (Boersema 1984). De professionalisering van het ambt werd verder bevorderd door de komst van pastoraal werkers en werksters. Hun arbeidsrelatie is (ook) burgerlijk-rechterlijk van aard en wordt niet langer alleen gekenmerkt als een geestelijk ambt, waardoor het goeddeels buiten de burgerlijke juridische kaders zou vallen. Doordat pastorale werkers en werksters een wettelijk erkend arbeidscontract hebben, kregen ze ook toegang tot de sociale zekerheid (Hustinx 1989). Ten behoeve van pastores kwamen beroepsverenigingen op die de rechten van de pastorale 'werknemer' behartigden en het professionele profiel en de beroepsethiek van de pastor verder uitwerkten. Dergelijke beroepsorganisaties kwamen er ook voor de werkers in het categoriale pastoraat, in de schoolcatechese en op de katholieke wetenschappelijke instellingen. Deze beroepsverenigingen zijn voor een deel aangesloten bij de Federatie Nederlandse Vakverenigingen (Van Dijk/Salemink 1986: 21-31).

Het beleid van de kerkprovincie werd gestoeld op wetenschappelijk onderzoek, waarbij vooral werd teruggegrepen op de sociale wetenschappen, die toen sterk in opkomst waren. In 1958 werd het Nederlands Pastoraal Instituut (NPI) opgericht, dat het apostolaat van priester en leek moest bestuderen, stimuleren en er over moest adviseren. Dit instituut maakte een pastoraal-theologische interpretatie van de door het Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut (KSKI, het latere KASKI) verzamelde sociografische informatie over de ontwikkelingen in katholiek Nederland. Op deze wijze kregen deskundigen grote inspraak in het beleid van de kerk (Van Laarhoven 1968: 19-20). In 1963 werd het NPI omgevormd tot het Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie (PINK), zonder dat er in de doelstelling veel veranderd werd (Snabel [1968]: 23-24). In 1968 werd het secretariaat van de bisschoppenconferentie opgericht die het centrale beleid ging uitvoeren (cf. Huysmans 1985).

6.3.5. maatschappelijke organisaties

Vanaf 1960 vonden de bisschoppen dat de zorg voor het katholieke organisatieleven niet meer hun taak is. In de bisschoppelijke brief *De katholieke sociale organisaties in deze tijd* (1960) gingen de bisschoppen uit van de eigen wetmatigheid van het maatschappelijk leven. De hiërarchische structuur van de kerk werd niet langer zonder meer als het model voor de maatschappelijke verhoudingen van de katholieken gezien. “Het ligt niet op hun [de bisschoppen, E.S.] weg de maatschappij pasklaar alle concrete organisatiepatronen te verschaffen. [.]. Uit hoofde van hun roeping en opdracht zullen Zij, als een bepaalde organisatievorm wordt gekozen, vaak kunnen volstaan met waarborgen te vragen”. Daarmee werd het voornemen van de bisschoppen tot uiting gebracht dat ze de maatschappelijke organisaties niet langer in hun maatschappelijk functioneren wilden leiden, maar begeleiden. De verantwoordelijkheid voor het beleid kwam bij de bestuurders van de organisaties te liggen. De katholieke organisaties moesten door onderling overleg en met de katholieke beginselen als uitgangspunt zelf de juiste structuur van het organisatieleven trachten te vinden. De bisschoppen gingen er daarbij vanuit dat bij de bestuurders de wil aanwezig was om met andere katholieke organisaties samen te werken (Sloot 1979: 46-48).

Na dit mandement zette onder katholieke organisaties een sterke deconfessionalisering in, bevorderd door de professionalisering van de organisaties, de subsidies van de overheid of de druk van de markt (Roes 1973: 135-149; Simons/Winkeler 1987: 79-90; Roes/Winkeler 1994: 46). De katholieke vakbeweging fuseerde met het socialistische NVV tot de Federatie van Nederlandse Vakverenigingen. De Katholieke Volkspartij fuseerde in 1980 met twee andere christelijke partijen tot het Christen-Democratisch Appèl. Nadat in 1965 de overheidssubsidie aan de Katholieke Centrale Vereniging voor Lectuurvoorziening was stopgezet, zocht de vereniging binnen en buiten de zuil naar nieuwe samenwerkingsverbanden. De verschillen met het openbare bibliotheekwerk bleken klein te zijn en een fusie lag voor de hand. Sinds 1972 zijn er geen verzuilde bibliotheken meer (Tonnaer 2000: 15, 19-41). Sobriëtas ziet zich tegenwoordig als een algemene vereniging ter bevordering van matigheid onder de Nederlandse bevolking (Van Schaik 1985: 9-13). Met de opkomst van de dienstensector verminderde het belang van de Mater Amabilis-Scholen en de Pater Fortis-Scholen, die zich vooral op de arbeidersjeugd richtten. Hun leerlingenaantal daalde en de scholen gingen steeds meer samenwerken met andere, soortgelijke instellingen. In 1973 volgde een fusie tot een algemene organisatie en de integratie van deze onderwijssoort in het leerlingwezen (Vossen 1994: 46-85). Na het vertrek van de priesters uit het clubhuiswerk en de komst van professionele leken werd de katholieke identiteit van deze werksoort steeds meer bevraagd. Vanaf 1971 werd het levensbeschouwelijk clubhuiswerk volledig door de overheid gefinancierd, waardoor het in dienst van de overheid kwam te staan en uiteindelijk haar identiteit opgaf (Nijenhuis 1987: 214-224, 270-271; Simonse 1997: 185-236).

Onder druk van lezers en adverteerders verdwenen de katholieke kranten of lieten ze hun identiteit vallen. Na 1950 kwam een debat op over het katholieke karakter van de Volkskrant. In 1965 werd de ondertitel *Dagblad voor katholiek Nederland* geschrapt, onder opgaaf van de reden dat de katholieken een bescheidener positie in de samenleving in wilden nemen en de redactie nastreefde om een landelijk dagblad voor elke Nederlander te maken (Hemels 1981: 282-308; 349-350). De *Katholieke Illustratie* ondervond in toenemende mate concurrentie van de film en van andere gedrukte media. Al vòòr de oorlog bracht het blad daarom meer foto's en actualiteiten, maar het werd steeds moeilijker om aan de wensen van een groot publiek te voldoen. Na 1953 werd het aandeel 'katholiek' ten opzichte van het aandeel 'illustratie' minder, zoals in de koptitel en de keuze van de thema's tot uiting kwam. Het tijdschrift ging korte tijd mee in de veranderingen van de jaren zestig, maar ging in 1968 op in de *Nieuwe Revue* (Jentjens, 1995: 104, 113, 154-158). Vanaf 1970 kwam de identiteit van *De Tijd* steeds meer onder druk te staan van commerciële belangen. Onder invloed van de veranderingen in katholiek Nederland veranderde het blad van een conservatief-klerikale krant in een progressief sociaal-kritisch tijdschrift. Omdat veel lezers zich daarna niet meer in het blad herkenden zegden ze hun abonnement op (Schrama 1996: 540-541, 546, 581). In 1974 hield *De Tijd* op te bestaan als dagblad, een paar jaar later zou het als weekblad fuseren met de *Haagse Post*.

Ook de katholieke scholen kwamen losser te staan ten opzichte van de kerkelijke organisatie. Na 1960 verdwenen de vanouds typisch katholieke elementen als distinctief kenmerk van de scholen. De catechismus verdween in 1964 van het leerplan, de sacramentencatechese vond niet meer automatisch plaats en niet meer automatisch door de pastoor (Cartens 2000: 161-162), en de heiligennamen verdwenen uit de schoolnamen. Sinds 1969 is de band met de bisschoppelijke inspecteurs en de moderator verbroken. De eis van de kerkelijke betrokkenheid van docenten werd gewijzigd in de vraag of ze loyaal ten opzichte van de doelstelling -onderwijs op katholieke grondslag- konden staan. Later werden ook niet-katholieken in het katholieke onderwijs aangenomen. Met de Mammoetwet werd de groeiende verlegenheid met de katholieke identiteit opgelost doordat de overheid een grotere invloed op het lesprogramma kreeg en er weinig ruimte bleef voor een eigen invulling (Hoogbergen 1991: 331-363; Tuijn 2000).

Vanaf 1960 fuseerden katholieke sportverenigingen in toenemende aantallen met neutrale verenigingen. De nieuwe statuten van de Nederlandse Katholieke Sportraad uit 1964 sanctioneerden deze en andere ontwikkelingen: de aangesloten lidorganisaties hoefden niet meer van katholieke signatuur te zijn en de diocesane organisatiestructuur werd afgeschaft. In 1966 zeiden de bisschoppen niet langer te willen interveniëren in de structuur van de sportbonden. Ze stonden positief tegenover sport en tegenover de openstelling van de katholieke organisaties voor de wereld. In 1976 verwachtte de NKS een positief-christelijke houding van haar vertegenwoordigers (Derks/Budel 1990: 147-149). Zelfs de katholiek-kerkelijke identiteit van de religieuzen begon te vervagen. De Zusters van Liefde zeiden "een katho-

lieke signatuur” te hebben en deze identiteit tot ontplooiing te willen brengen op een manier die bevorderlijk is voor hun eigen welzijn en voor de samenleving (Zusters van Liefde J.M. 1991). Onder het kerkelijke professionele en vrijwillige kader is de verzuilingsmentaliteit eerder zwak tot matig (Bernts/Peters 1999: 91).

6.3.6. *oecumene*

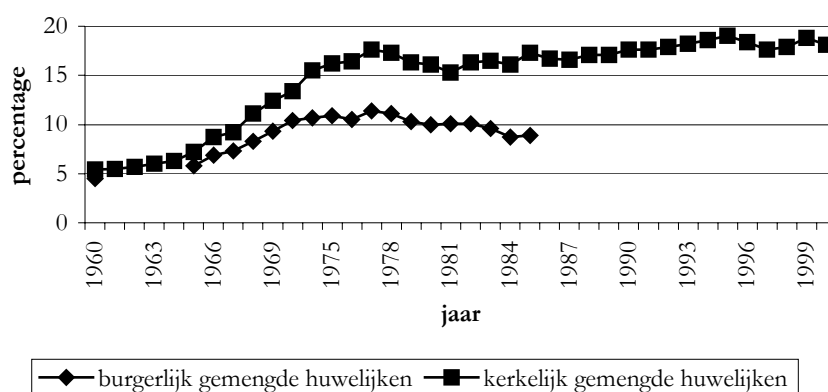
Bij een positievere houding tegenover de wereld hoorde ook een positievere houding tegenover andere kerken. In 1960 werd in Rome het Secretariaat voor de eenheid opgericht dat, zoals de naam al aangeeft, de mogelijkheden voor kerkelijke eenheid moest onderzoeken en bevorderen. Op het Tweede Vaticaans Concilie werd in 1964 *Unitatis Redintegratio* afgekondigd. Daarin werd erkend dat ook andere geloofsgemeenschappen dan de Rooms-Katholieke Kerk instrumenten van de heilswerkzaamheid van de Heilige Geest konden zijn. Op deze manier kon de eenheid van de Kerk gezien worden als een rijke en legitieme pluriformiteit van verschillende kerken, en kon op basis van hun gelijkwaardigheid een gesprek tussen de kerken op gang komen. In Nederland was het beleid ten opzichte van de oecumene begin jaren zestig, zeker op liturgisch gebied, nog restrictief. Binnen de kringen van de Sint Willibrordvereniging werd naar een grotere ruimte gestreefd, wat onder andere tot uiting komt in de naamsverandering van het contactorgaan van *Het Schild* in *Oecumene* in 1962. Ook werd de oecumene in het bredere perspectief van de eenheid van de wereld gezet, zoals in de titel van het tijdschrift *Kosmos en Oecumene* naar voren kwam. Het individuele bekeringswerk werd in dit kader ondergebracht - dat moest meer respect hebben voor de levensvragen van de niet-gelovige mens, en proselitisme werd taboe (Munier 1974).

Midden jaren zestig raakte de oecumene door de kwestie Irene, de prinses die in 1964 overging naar de katholieke kerk en daarvoor werd overgedoopt, in een stroomversnelling. Nadat de commotie hierover was bedaard werd tussen de katholieke en de hervormde kerk in 1967 een wederzijdse dooperkenning gesloten. Daarin werd het doopsel bevestigd als het sacramentele teken waardoor christenen lid worden van de ene kerk van Christus, los van confessie. In 1968 sloten de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Evangelisch-Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden zich bij deze overeenkomst aan, die op deze manier door de katholieke kerk ook erkend werden in hun kerk-zijn. In 1968 sloot de Nederlandse katholieke kerk zich aan bij de Raad van Kerken. Vanaf 1955 werd het gemengd huwen in de katholieke kerk gemakkelijker gemaakt door gemeenschappelijke, eenvoudiger criteria voor dispensatie op kerkprovinciaal niveau, maar pas na het Tweede Vaticaans Concilie keek de katholieke kerk daadwerkelijk positiever tegenover gemengde huwelijken aan. In het motu proprio *Matrimonia Mixta* (1970) werd het gemengde huwelijk nog wel afgeraden, maar toegestaan. De dispensatie kwam bij de bisschoppen te liggen, die nog maar weinig belemmeringen hoefden op te leggen (Van Leeuwen 1959: 327; Hondius 1999: 115). Tussen 1960 en 1971 werden tussen de kerken pastorale beleidlijnen met betrekking tot gemengde huwelijken overeengekomen. In 1968 kwam de katholieke kerk met een verruimde dispen-

satie en werd intercommunie bij dergelijke gelegenheden mogelijk gemaakt. Na 1960 gingen de katholieken in toenemende mate gemengd huwen.

**Grafiek 6.1.: gemengde huwelijken van katholieken
1960-2000**

Bronnen: Thurlings 1971: 170; KASKI



De oecumenische samenwerking bereikte een hoogtepunt tijdens het Pastoraal Concilie. De niet-katholieke kerken werden op de bijeenkomsten van het Concilie bewust bij de beraadslagingen en de besluitvorming betrokken. Het was de bedoeling dat ze er niet enkel als waarnemers waren, maar als adviseurs, met spreekrecht en als coauteurs van documenten. Daarvoor werd een oecumenische commissie ingesteld, die alle voorstellen bekeek en becommentarieerde (Groot 1970). Ook typisch katholieke activiteiten kregen een oecumenisch tintje. In 1954 deed een dominee uit Dokkum mee aan de herdenking van Bonifatius, 'uit dankbaarheid jegens deze heilige die de blijde boodschap van Gods genade aan de voorouders had gebracht'. Sinds de herontdekking van de genezende kracht van de bron in Dokkum (Post 2000: 17-47) kwamen daar ook protestanten heen en werden in de kerk in Dokkum oecumenische diensten gehouden. De Martelaren van Gorcum werden in Brielle voorgesteld als strijders voor de eenheid van de kerk en het Martelveld werd een plek waar de tragische eenheid van de kerken tot uiting kwam en oecumenisch gevierd en herdacht werd. In een latere fase werden deze heiligen geëerd als strijders voor de mensenrechten (Hersbach 1994: 25-29). In 1990 was er een internationale en interconfessionele viering en herdenking van het Willibrordjaar, waarbij er een oecumenische voettocht van Heiloo naar de Nederlands Hervormde Kerk en de Abdij van Egmond gemaakt werd en er toespraken waren van de plaatselijke pastoor en dominee. In 1995 werd 650 jaar Amsterdams Mirakel gevierd, met onder andere een aparte oecumenische tocht en een agapè-viering in de Oude (nu Nederlands Hervormde) kerk. Het bestuur wil de tocht in de toekomst omvormen naar een

tocht met een vooral meditatief karakter, waarbij het gebed voor de eenheid van de christenen voorop zou moeten staan. (Margry 1995: 177-180, 181-182).

Aan het grondvlak werd, meer onafhankelijk van de theologische disputen, een ongedwongen oecumene gepraktiseerd (Haarsma 1991: 98-105; Laeyendecker 1999: 130-133). In 1963 werd een oecumenisch jongerencongres georganiseerd, oecumenische leergangen schoolden de kerkgangers in oecumenisch handelen en denken, er kwam een bidweek voor de eenheid van de kerken, en er werd een oecumenisch Onze Vader opgesteld. In nieuwbouwwijken ontstonden interconfessionele kerkgebouwen (Bisseling 1996), waar ook gezamenlijk gevierd werd en wordt. Veel parochies houden oecumenische vieringen, bijvoorbeeld in de vorm van een 'kanselruil' met naburige protestantse gemeenten. Plaatselijke oecumenische samenwerking is er ook in de diaconie. Het categoriaal pastoraat in bijvoorbeeld leger (Crooijmans 2002: 111), gevangenissen en ziekenhuizen (*Bazuin* 82 (16) 12-14) is verregaand oecumenisch van opzet, evenals het studentenpastoraat. Ook bij het arbeidspastoraat (Crijns 1994: 41-42), het drugspastoraat (Van den Boomen 2000) en in de missie wordt oecumenisch samengewerkt. Bij de theologische opleidingen wordt op onderdelen van het onderwijsprogramma oecumenisch samengewerkt, vooral in Utrecht waar de Katholieke Theologische Universiteit zich in hetzelfde gebouw bevindt als de theologische faculteit van de Universiteit Utrecht (Winkeler 1992: 75-77). Landelijke samenwerking vindt plaats in SILA (voor de ledenadministratie) en de Actie Kerkbalans (cf. Roes 1973: 118-124; Simons/Winkeler 1987: 72-77; Jacobs 1998b: 97-236). In 2002 ondertekende Kardinaal Simonis de Europese charta oecumenica waarin de kerken enkele gezamenlijke geloofspunten erkennen, zich verplichten tot wederzijds respect en beloven meer gezamenlijke missionaire en diaconale actie te ondernemen.

De laatste jaren werden ook de contacten met andere religies verbeterd. Structureel kreeg dit vorm in plaatselijke Raden voor Religies, die op initiatief van de Raad van Kerken werden opgezet. Van katholieke zijde worden de contacten met andere godsdiensten behartigd door Cura Migratorum. Deze organisatie zet zich in voor de positie van vreemdelingen, katholieken en niet-katholieken, in de kerk en de samenleving in Nederland. Cura Migratorum vroeg in de politiek en de maatschappij aandacht voor de moeilijke positie van (niet-christelijke) minderheden, probeerde de integratie van moslims in de Nederlandse samenleving te bevorderen en informeerde katholieken positief over de Islam. De dialoog met de Islam heeft met een bisschoppelijk referent de hoogste aandacht van het bisschoppencollege (Van Oers [2001]). Na de aanval op het World Trade Center in New York in 2001 verslechterde het aanzien van de moslims in Nederland. Vanuit de katholieke kerk werd vervolgens op diverse manieren solidariteit met de moslims betoond en werd geprobeerd een ander gezicht van de Islam te laten zien. Zo vastten de bisschoppen in 2002 een dag mee tijdens de Ramadan en vierden moslims en christenen in de Mozes en Aäronkerk in Amsterdam gezamenlijk de geboorte van Mohammed. Vanuit de katholieke kerk wordt ook gewerkt aan een goede relatie met andere godsdiensten. Aan de interreligieuze acties in het kader van Rotterdam Culturele Hoofdstad

is door het bisdom Rotterdam van harte meegewerkt (Noorman 2002). In 2002 vond in Amsterdam de interreligieuze manifestatie 'Amsterdam met Hart en Ziel' plaats, die was opgezet door een katholieke pastor (Sengers 2002) en werd een interreligieuze gebedsruimte voor zeelieden geopend. Na het Tweede Vaticaans Concilie is het antagonisme tegenover joden opgegeven en kregen de betrekkingen tussen joden en katholieken vorm in de Katholieke Raad voor Israël (Van Schaik 1992: 100-167). In 2002 feliciteerde de paus de Hindoes met een voor hun belangrijke feestdag. Ook in sommige religieuze ordes verdween de katholiek-christelijke identiteit. In het Trappistenklooster dat Cartens (2000: 172-176) bezocht waren de neogotische muurschilderingen overgeschilderd en was de kapel factisch omgevormd tot een boeddhistische stilte ruimte. Ook maakten de monniken geen verschil meer tussen boeddhisme en christendom.

6.3.7. *conclusie*

Het deviante karakter van de katholieke kerk is na 1960 bijna geheel verdwenen. Voor de binnenkerkelijke cultuur en organisatie werden de ontwikkelingen in de omgeving steeds meer als voorbeeld en uitgangspunt genomen. Dit komt bijvoorbeeld naar voren in de verwetenschappelijking en professionalisering van de opleiding en het bestuur, analoog aan de opkomst van de menswetenschappen in het algemeen, het liturgisch gebruik van elementen uit specifieke (jeugd-)subculturen en het benadrukken van de maatschappelijke relevantie van het geloof in congruentie met de maatschappelijke protestbewegingen. De oppositionele houding ten opzichte van de omgeving werd na 1960 opgegeven. De uitgangspunten van de moderne samenleving, levensbeschouwelijk pluralisme, rechten van de mens, godsdienstvrijheid en dergelijke, werden door de kerk geaccepteerd. De kerk had niet langer het idee de waarheid in pacht te hebben en die aan de samenleving te moeten verkondigen, maar stelde zich luisterend op. Ook ten opzichte van andere kerken, religies en levensbeschouwelijke stromingen werd een coöperatieve houding ingenomen. Tenslotte scheidde de kerk zich minder af van de omgeving: er werden meer contacten aangegaan met andere organisaties en de maatschappelijke organisaties vervulden hun rol niet meer exclusief voor de katholieken. Een ander teken van een mindere afscheiding is het hogere percentage gemengd gehuwden. In termen van gescheiden, verschillend en vijandig stond de kerk dus na 1960 in een lage spanning met de omgeving.

6.4. *conclusie*

Na 1960 verminderden zowel de deviantie van de katholieke kerk in Nederland als het belang van conformiteit dat zij aanbood sterk. De beloningen van religieuze aard werden veel wereldser geïnterpreteerd, wat binnen de rational choice theorie een verlaging van de waarde van de beloningen betekent. Beloningen van wereldse aard verdwenen bijna geheel uit de sfeer van de kerk of werden minder waard. Er

kwamen wel meer mogelijkheden om in het geloof te investeren, maar omdat de beloningen minder waard waren geworden was investeren wel erg onaantrekkelijk. Het door de kerk aangeboden belang van conformiteit was dus afgenomen. Bovendien werden maatregelen van controle niet meer toegepast, waardoor het belang van conformiteit niet kon worden verhoogd. Aan de andere kant nam de deviantie of spanning van de kerk met de omgeving af. De kerk stond minder vijandig tegen de omgeving en tegenover andere kerken. De kerk was minder gescheiden van de omgeving doordat de eigen organisaties niet meer exclusief voor katholieken waren en er hartelijke contacten met andere maatschappelijke en religieuze organisaties aan werden gegaan. Tenslotte was de kerk minder verschillend van de omgeving doordat de moderne cultuur bijvoorbeeld in de liturgie haar intrede deed en moderne wetenschappelijke inzichten in de kerk en de opleiding gebruikt gingen worden.

Binnen het kader van de rational choice theorie hebben een verlaging van de spanning en een vermindering van de waarde van de beloningen dramatische gevolgen voor de betrokkenheid bij de organisatie. Als de katholieke kerk de spanning met de omgeving verlaagt, vraagt ze van haar leden een geringere mate van betrokkenheid: de relatie van de leden met de organisatie wordt minder intensief en omvattend. De katholieke kerk kan daarom, omdat ze minder vraagt, minder van haar leden terug krijgen in termen van geld, tijd en instemming. De kerk wordt door het verlagen van de spanning wel goedkoper, maar het wordt voor de leden ook gemakkelijker relaties met andere sociale organisaties aan te gaan. De kerk vraagt dus minder van haar leden en is bovendien moeilijker in staat de betrokkenheid vast te houden. Als dan bovendien het belang van conformiteit ook vermindert, is er voor de leden van de organisatie helemaal geen reden meer zich bij een organisatie aan te sluiten of actief lid te worden. Voor minder waardevolle beloningen zullen mensen zich immers in minder sterke mate bij een organisatie engageren. Vanuit het opzicht van kosten en beloningen was het lidmaatschap van en betrokkenheid bij de katholieke kerk dus niet langer een rationele, winstmaximaliserende keuze. Binnen het kader van de rational choice theorie geeft dit een verklaring voor de lage en afnemende betrokkenheid bij de katholieke kerk in Nederland na 1960.

Hoe paradoxaal het ook moge klinken, in het definitie schema van de theorie was de katholieke kerk een 'kerk' geworden: een organisatie in lage spanning met de omgeving die haar taak vooral ten behoeve van het geheel van de samenleving ziet. De katholieke kerk leed echter ook aan de ideaaltypische kwaal van een kerk: lage betrokkenheid. Kerken, ook de katholieke kerk in Nederland, proberen deze lage betrokkenheid te ondervangen door een nog verdere aanpassing aan de omgeving, maar daardoor komt de betrokkenheid in een neerwaartse spiraal terecht. Het einde van de neergang van de katholieke kerk is daarom voorlopig nog niet in zicht, tenzij er pogingen worden gedaan de spanning weer op te voeren.

HOOFDSTUK 7

“HET HOEVEN GEEN HEILIGEN TE ZIJN OF PRAKTISERENDE KATHOLIEKEN”

IDENTITEIT, EENHEID EN FALEND BELEID SINDS 1970

Er wordt helemaal niet gedacht in termen van positionering of concepting. Al is het geloof niet iets wat je als product kunt verkopen. Ik denk dat de kerk producten moet ontwikkelen waar mensen wat mee kunnen. De merchandising van de kerk is slecht ontwikkeld. Probleem is dat het budget beperkt is. Voor een reclamebureau heeft de kerk geen geld. Er zal dus moeten worden gewerkt met guerrillamarketing (slim, low budget) en free publicity. Het gaat om het ontwikkelen van manieren om een gemeenschap te beleven, om de ‘brand experience’ van de katholieke kerk als merk. Er moeten daarom méér manifestaties van dat merk komen. Nu is dat teveel beperkt tot de zondagochtend.

Jan Willem Wits, perschef van het SRKK, in het Financieel Dagblad (3 april 2002)

7.1. inleiding

Vanaf 1970 veranderde het progressieve imago van de katholieke kerk in Nederland. Vanaf dat jaar werden door het Vaticaan bisschoppen in Nederland benoemd die, zoals uit hun beleid bleek, niet met de ingeslagen koers van de kerk instemden. Door een aantal van hun maatregelen en besluiten is de spanning van de kerk met de samenleving sindsdien weer toegenomen. Maar ook buiten de ambtskerk om, en soms in conflict met de leiding van de kerk, waren er pogingen om de spanning te verhogen, in een andere richting te leiden, of laag te houden. Hoe is sinds 1970 geprobeerd de spanning van de katholieke kerk met de samenleving te verhogen en wat waren de gevolgen daarvan voor de betrokkenheid van de katholieken?

Volgens de rational choice theorie kunnen religieuze organisaties die in een lage spanning staan met de omgeving weinig betrokkenheid genereren. Het is eenvoudig om in en uit de organisatie te stappen en de leden worden niet uitgedaagd hun relatie met de organisatie te verdiepen of te intensiveren. Om de betrokkenheid te verhogen kan de organisatie maar één weg inslaan: de spanning met de samenleving wederom verhogen. De organisatie wordt hierdoor weer duurder, de leden zullen meer belangen opbouwen in de organisatie en zich meer bij de organisatie betrok-

ken voelen. Het kan natuurlijk zijn dat de organisatie door deze maatregelen voor sommige leden te duur wordt en zij uit de organisatie zullen stappen. De organisatie kan daardoor wel kleiner worden, maar de betrokkenheid van de leden bij de organisatie, zo wordt verwacht, zal toenemen, wat de basis kan vormen voor een nieuwe groeifase.

Als de spanning van de katholieke kerk met de omgeving toeneemt, zal dus ook de betrokkenheid bij de kerk hoger moeten worden. Dat is echter niet het geval. Zoals we hebben gezien (cf. 1.1.4.) is de betrokkenheid sinds 1970 dalende. Het aantal katholieken nam af, zowel absoluut als relatief, en er zijn aanwijzingen dat het daadwerkelijke aantal katholieken lager was dan de officiële cijfers en dat dit aantal eveneens afnam. De verbondenheid aan de kerk, zowel institutioneel, via de sacramenten, als ideologisch, via instemming met de geloofswaarheden, was laag en nam af. De financiële donaties aan de kerk stabiliseerden in absolute zin, de groei ervan was in een aantal jaren negatief en bleef sinds 1989 achter bij de inflatie. Bovendien was de betrokkenheid van de katholieken bij de Actie Kerkbalans laag en licht afnemend. Tenslotte nam het aantal vrijwilligers sinds het einde van de jaren tachtig weer af. Er zijn kortom geen aanwijzingen waaruit opgemaakt kan worden dat de betrokkenheid bij de kerk sinds 1970 weer is toegenomen.

Ik denk dat daar vanuit het oogpunt van spanning en beloningen drie redenen aan ten grondslag liggen. Ten eerste werd de toename van de spanning niet consequent doorgevoerd. De nieuwe bisschoppen kondigden wel een hoop maatregelen aan, maar de soep werd vaak toch niet zo heet gegeten als die werd opgediend. Uiteindelijk is de spanning slechts op een aantal punten daadwerkelijk toegenomen. Ten tweede was er binnen de kerk weerstand tegen de verhoging van de spanning. Aan de basis van de kerk, waar betrokkenheid uiteindelijk tot stand komt en ervaren wordt, is daardoor geen toename te bespeuren en kan die dus ook niet worden omgezet in een hogere betrokkenheid. Ten derde is er geen drastische verandering gekomen in het aanbod van de kerk, noch in religieuze zin, noch in sociale zin. De kerk is daarom door de enigszins toegenomen deviantie wel iets duurder geworden, maar er stond weinig nieuws tegenover, wat haar per saldo minder aantrekkelijk maakt.

In dit hoofdstuk wil ik de recente geschiedenis van de katholieke kerk onder het gezichtspunt van deviantie en beloningen nader analyseren. In de tweede paragraaf wordt beschreven hoe de hogere spanning tot stand kwam. Vanuit Rome werd een aantal keren direct ingegrepen in de Nederlandse kerkelijke verhoudingen, waardoor bepaalde ontwikkelingen die de kerk verder wilden aanpassen aan de Nederlandse samenleving geremd of gestopt werden (7.2.1.). Vervolgens bouwden de bisschoppen, die sinds 1970 eenzijdig door het Vaticaan werden benoemd, de spanning met de samenleving verder op door te werken aan het verstevigen van de (groeps)identiteit van de katholieken (7.2.2.), een nieuwe, meer kerkelijke inhoud en structuur aan de catechese en de katholieke scholen te geven (7.2.3.) en ten opzichte van de samenleving op een aantal punten in het offensief te gaan (7.2.4.). Verder waren er naast de bisschoppelijke initiatieven een aantal andere pogingen om

de spanning te verhogen, bijvoorbeeld bij de katholieke maatschappelijke organisaties (7.2.5.). Het verhogen van de spanning werd echter niet door de hele kerk en alle organisaties gedragen: de ontwikkeling aan de basis ging een andere kant op dan de bisschoppen wilden (7.2.6.). In paragraaf 3 wordt de conclusie getrokken.

7.2. strijd om de spanning

7.2.1. Nederland en de pous

Het ingrijpen van het Vaticaan in de Nederlandse verhoudingen had het doel de kerk in Nederland meer te conformeren aan de wereldkerk, zowel ideologisch als bestuurlijk. De bemoeienis van het Vaticaan met de kerk in Nederland begon al vòòr het Tweede Vaticaans Concilie. Op de kerstavond van 1960 lieten de bisschoppen van Nederland een brief uitgaan waarin ze de aanstaande kerkvergadering aankondigden bij hun gelovigen. In deze brief namen ze een voorschot op hun stellingname op het concilie: gewijden en leken hadden volgens de bisschoppen beide een kerkelijke, sacrale taak en de pauselijke onfeilbaarheid moest worden ingeschakeld in het wereldepiscopaat, dat op zijn beurt gedragen werd door de hele geloofsgemeenschap. Deze voor die tijd opmerkelijke brief werd vertaald en door de wereldkerk verspreid. Dit tot ongenoegen van de Curie, die uiteindelijk kon bewerkstelligen dat de Italiaanse vertaling uit de handel genomen werd (Goddijn et al. 1999: 182-183). Sinds de publicatie van de kerstbrief stond één theoloog in het bijzonder in de schijnwerpers van Rome: Edward Schillebeeckx. Hij werd en wordt er van verdacht de bisschoppen en de gelovigen een niet-orthodoxe geloofsvisie te geven, de macht van Rome te willen relativeren en in het algemeen het modernisme aan te hangen en het geloof te zeer aan te willen passen aan de moderne tijd. Schillebeeckx moest zich hiervoor drie keer verantwoorden in Rome, in 1968, in 1979 over zijn christologie, en in 1984 over zijn ambtsvisie, maar telkens liep het onderzoek op niets uit (Auwerda 1969; Schillebeeckx 1994: 59-65).

Midden jaren zestig greep het Vaticaan in bij twee catechetische projecten: *De nieuwe catechismus* en de schoolcatechese van 'Ons Middelbaar Onderwijs'. *De nieuwe catechismus* wilde een geloofsverkondiging voor volwassenen zijn, die in heldere en begrijpelijke taal de moderne mens en zijn vragen serieus nam. De catechismus richtte zich daarom niet op de verstandelijke overdracht alleen, maar wilde het geloof integreren in het geheel van de mens en zijn leven. Theologisch stond de catechismus in de lijn van het Tweede Vaticaans Concilie. De komst van Christus met Zijn boodschap van heil in de geschiedenis van de mensheid en in het persoonlijk leven van mensen staat erin centraal. Voor de verkondiging werd sterk teruggegrepen op Bijbelse verhalen en motieven (Chiaruttini 1969: 28-51). Reeds in oktober 1966 kwam er van enkele Nederlandse katholieken protest op deze catechismus. Daarop kwam een Vaticaanse onderzoekscommissie tot een verzameling grotere en minder grote gebreken. In 1968 werd het conflict voorlopig gesust door de publicatie van een aanvulling op *De nieuwe catechismus*, waarin de bezwaren van Romeinse

zijde waren opgenomen (Borgman 1987). *De nieuwe catechismus* werd de basis voor de eigen cursus schoolcatechese van de schoolvereniging 'Ons Middelbaar Onderwijs' in Brabant. Daarin wilde men de jongeren helpen bij hun persoonlijke geloofskeuze door heldere informatie over het katholieke geloof te geven. De opzet hierbij was aan te sluiten bij de vragen van de jeugd en de inzichten van de jongeren te verdiepen. In 1972 moest de nieuwe cursus op de scholen ingevoerd worden, maar al in 1971 stonden in de bladen van de groepen 'Waarheid en Leven' en 'Confrontatie' kritische besprekingen van de lesstof: de bovennatuurlijke oorsprong van het christendom werd in de cursus ontkend, de cursus bevatte 'horizontalistische tendensen' en betekende een breuk met het traditionele geloof. Eind 1971 eiste Rome een nieuwe tekst van de cursus die meer in overeenstemming met de katholieke leer was. In 1972 werd onmiddellijke intrekking van de cursus geëist (Hoogbergen 1991: 378-404).

Halverwege de jaren zestig ontstonden er eveneens conflicten over de liturgie. Zo was er bijvoorbeeld kritiek op de 'oecumenisering' van de liturgie. Geleidelijk aan hadden protestantse termen als voorganger, dienst, gemeente en avondmaal ingang gevonden in het katholieke taalgebruik over liturgie. Ook werd als teken van eenheid kanselruil gebezigd en kwam het op een aantal plaatsen tot een gezamenlijke avondmaalsviering. Verder was er kritiek op de desacralisering van de liturgie, bijvoorbeeld bij het communiceren op de hand en het voorgaan in burgerkleding door de pastoraal werkers. De bisschoppen ondernamen volgens deze critici te weinig om de ontwikkelingen in 'goede' banen te leiden. Door het land circuleerde bijvoorbeeld een groot aantal zelfgemaakte eucharistische gebeden, die niet allemaal waren goedgekeurd. In 1965 bracht pater Bugnini namens het Vaticaan een bezoek aan Nederland om zich op de hoogte te stellen van de veranderingen op het gebied van de liturgie. Bij zijn vertrek beval hij de Nederlandse bisschoppen aan een terughoudend beleid te voeren en de richtlijnen vanuit Rome af te wachten; onder andere waar het het ontvangen van de communie op de hand en de verspreiding van liturgische teksten betrof. Vanaf 1966 waren er pogingen van het Nederlandse episcopaat om, in samenwerking met Rome, meer greep te krijgen op de stormachtige ontwikkelingen in de liturgie. Onder druk van hun adviescommissie namen ze echter elf tafelgebeden van eigen bodem, die door Rome nog niet waren goedgekeurd, bij wijze van experiment in het nieuwe missaal van 1969 op. In 1970 werd er vanuit Rome weer op de rem getrapt, maar een rondzendbrief over de liturgie uit 1973 was een keerpunt in het Romeinse beleid. De mogelijkheid om teksten van eigen bodem te gebruiken werd door deze nota vrijwel uitgesloten. Liturgische creativiteit diende voortaan binnen de door Rome voorgegeven grenzen te blijven en het belangrijkste element van liturgievernieuwing werd het vertalen van Romeinse teksten. Met de publicatie van een nieuw, goedgekeurd altaarmissaal, dat een vertaling was van het eerder verschenen *Missale Romanum*, werden de discussies tussen Rome en Nederland over de experimenten in de liturgie voorlopig geconsolideerd (Roes 1973: 100-107; Scheer 1975; Hermans 1990; Joosse 1991: 542-557 633-639, 678-693). In 2001 eiste het Vaticaan een nieuwe vertaling van liturgische teksten

die meer aansloot bij het Latijn en beter uitdrukte waar het in de kerk om gaat. Ook de liedbundels moesten worden aangepast (121 29 (9) 3).

Op bestuurlijk gebied riep het Pastoraal Concilie (1966-1970) een reactie vanuit Rome op. Op dit concilie vergaderden bisschoppen, priesters en leken met elkaar over het toekomstige beleid van de katholieke kerk in Nederland. Ook werden andere kerken uitgenodigd mee te denken over de positie van de kerk in de samenleving en was er de ruimte om verregaande veranderingen in de kerk voor te stellen. Hoewel veel van de voorstellen uiteindelijk in de discussies verzandden, leidde het voorstel tot opheffen van het celibaat en de belofte van de bisschoppen dit in Rome aan te kaarten, tot een openlijk conflict met Rome. De Curie was dan ook niet van zins toestemming te verlenen om het Pastoraal Concilie in deze vorm voort te zetten, mede vanwege het beleidsbepalende karakter van dit overleg dat de verantwoordelijkheid van de bisschoppen teveel ondermijnde. Na ingrijpende veranderingen van de statuten die aan deze bezwaren tegemoet moesten komen, werd het concilie in 1973 voortgezet als Landelijk Pastoraal Overleg (Rogier 1974: 35). Vanaf 1970 werden in Nederland bisschoppen benoemd die zich niet wilden identificeren met de ontwikkelingen en de gegroeide praktijk in de Nederlandse kerk. Bovendien werden ze benoemd op een manier die inging tegen de ontwikkelde gedachten over gedeeld leiderschap, volwassen geloven en de participatie van de gelovigen. Bij de opvolging van Mgr. Jansen (Rotterdam) en Mgr. Moors (Roermond) werden priesters en leken, soms in duizenden aantallen, betrokken. Volkomen onverwacht werden echter respectievelijk Mgr. Simonis (1970) en Mgr. Gijsen (1972) benoemd. Daarna zakte deze overlegcultuur in en werden bisschoppen en hulpbisschoppen voortaan zonder dit kerkbrede overleg benoemd (Auwerda 1988: 9, 69, 73, 87, 96, 153, 164, 175; Roes/Winkeler 1994: 48-50; Hulshof 1991: 44-45).

In de tweede helft van de jaren zeventig was de sfeer in de kerkprovincie door deze en andere maatregelen vanuit Rome behoorlijk verziekt. Omdat de zogenaamde polarisatie ook de besluitvorming in de bisschoppenconferentie lam legde, werden de bisschoppen in 1980 naar Rome geroepen voor een bijzondere bisschoppen-synode. Een belangrijk thema op deze synode was de eenheid van de bisschoppenconferentie, het herstel van het gezag van het bisschopsambt en de verkondiging van het geloof en de christelijke moraal door de bisschoppen. Ook moesten de bisschoppen meer in overeenstemming met de wereldkerk gaan werken. Wat betreft het pastorale personeel werd bepaald dat de bisschoppen het onderscheid tussen priester en leek dienden te handhaven en meer aandacht moesten schenken aan de roepingpastoraal en de vorming van priesters. Op de theologische faculteiten en de theologische hogescholen moesten de bisschoppen hun gezag en controle duidelijker laten gelden. Tenslotte werden er nog een aantal algemene punten geformuleerd op het gebied van de religieuzen, de catechese en de liturgie die de conformiteit van de kerk van Nederland aan Rome, net als bij de andere afspraken, moest verzekeren (*Besluiten...*[1980]; Van der Plas 1988: 33-35). Omdat voor een aantal besluiten toestemming gevraagd moest worden aan een synoderaad die in Rome zetelde, was de Nederlandse kerk na 1980 in feite onder Romeinse curatele ge-

plaatst. De op de synode volgende bezoeken 'Ad Limina' van de Nederlandse bisschoppen stonden in het teken van de uitvoering van de besluiten van de bijzondere synode. Met de tijd zou de communicatie van de bisschoppen onderling, met de kerkprovincie en met Rome verbeteren en ontspannen (Winkeler 1995: 110-111; Goddijn et al. 1999: 402-403, 415). Het bezoek van de Paus aan Nederland in 1985 zorgde nog wel voor de nodige controverses, zowel binnenkerkelijk -omdat sommige groepen niet uitgenodigd werden een ontmoeting met te Paus te hebben en het optreden van pausgetrouwe jongeren als provocerend werd ervaren- als buitenkerkelijk -door protesten van mensen die zich door uitspraken van de paus gekwetst voelden- (Goddijn et al. 1999: 389-391, 412-413).

7.2.2. kerkelijke eenheid en identiteit

Vrij snel na hun aantreden begonnen de nieuwe bisschoppen de eenheid van de kerk te vergroten en de identiteit van de kerk bij te sturen. Aanvankelijk gebeurde dit door kerk-kritische organisaties en personen die een meer 'open' katholicisme voorstonden uit te sluiten (Crijns/Zuidberg 1986: 36-37). Zo kreeg Seef Konijn in 1975 geen aanstelling aan de Katholieke Theologische Hogeschool in Amsterdam omdat hij, na bezwaren van de Congregatie voor de Geloofsleer, niet 'geaccepteerd kon worden door de kerkgemeenschap' (*Infobulletin* 121 4 (19) 447). Ook kon Herman Bode niet als voorzitter van het katholieke arbeidspastoraat benoemd worden en in 1994 kreeg de vice-voorzitter van Acht Mei Beweging vanwege deze functie geen benoeming als pastoraal werkster in het Aartsbisdom (121 22 (6) 11). In 1975 kwam er een brief van de Congregatie van de katholieke opvoeding waarin stond dat alle gehuwde priester-docenten aan de KIWTO's ontslagen dienden te worden (*Infobulletin* 121 4 (20) 469-472), wat in de jaren daarop volgend ook gebeurde (Winkeler 1992: 72-75). Was het tot de jaren zeventig in voorkomende gevallen nog wel eens mogelijk dat gehuwde priesters als pastoraal werker ingezet werden, in 1979 werden twee priesters in Limburg vanwege hun huwelijk geëxcommuniceerd (*Infobulletin* 121 7 (2) 40-41). Ook onwelgevallige organisaties werden met financiële en juridische middelen tot de orde geroepen. Nadat Mgr. Gijsen zijn diocesane bijdrage aan organisaties als de Nationale Raad voor Katechese, het adviesbureau voor uitgetreden priesters en de Raad van Kerken had stopgezet, overwoog Mgr. Simonis in 1981 hem daarin te volgen en het omroepastoraat en het studentenpastoraat daaraan toe te voegen (121 9 (22) 507).

Later werd er gewerkt aan een meer positieve opbouw van de identiteit en de eenheid van de kerk. Inhoudelijk werd daarvoor aangesloten bij de sacramenten. De sacramenten werden gezien als door Christus aan de kerk gegeven om diens historische, verlossende heilswerk voort te kunnen zetten. Omdat de katholieke kerk van zichzelf beweert dat zij alleen deze sacramentele volheid getrouw heeft bewaard, werden de sacramenten gebruikt om duidelijker te omschrijven wat 'katholiek' betekent (*In Christus' naam* 1992). De nadruk op de sacramenten had nogal wat consequenties, zowel binnenkerkelijk als voor de verhouding met andere kerken en met de samenleving. Zo kwam er bijvoorbeeld een grotere nadruk op de hiërarchi-

sche structuur van de kerk en de rol van de bisschop, omdat die in de katholieke theologie als opvolger van de apostelen het plaatselijke beheer over de sacramenten heeft. Om het sacramentele karakter van de kerk waar te kunnen maken, moest er actief voor priesters geworven worden. Sinds het eind van de jaren zeventig ontstonden er in elk bisdom zogenaamde convicten, waar aanstaande priesterstudenten samen leven en hun spirituele vorming ontvangen (*Infobulletin* 121 8 (12) 338-340). Ook werden door enkele bisdommen de seminaries weer opgericht en werden er priesterstudenten uit het buitenland geworven (121 21 (8) 14). De nadruk op de sacramenten betekende dat de priester-pastor een belangrijker rol kreeg in de parochie (Hulshof 1991: 48), vooral ten opzichte van de vrijwillig(st)ers en de pastoraal werk(st)ers (Nederlandse Bisschoppenconferentie 1999). De onder sommige pastoraal werkers gegroeide praktijk om 'sacramenten' toe te dienen en te assisteren bij huwelijken werd een aantal malen gecorrigeerd (121 18 (2) 11 en 20 (10) 9). De herwaardering van het sacrament zorgde voor oproepen tot een waardige ontvangst van de communie en zou dus, in voorkomende gevallen, kunnen leiden tot weigering of excommunicatie (121 22 (16) 17). Tenslotte had de nadruk op het sacrament tot gevolg dat de oecumenische verhoudingen moeilijker kwamen te liggen. Zo greep Mgr. Simonis in 1978 en 1979 in in de gegroeide oecumenische praktijk van intercommunie in Leiden en Delft (*Infobulletin* 121 6 (10) 261 en 7 (7) 163-165).

Verder is geprobeerd om het groepsgevoel van de katholieken onderling te bevorderen. Zo werd er in het bisdom Haarlem een jaarlijkse 'Bavo-dag' opgezet, waarbij alle vormelingen van het bisdom uitgenodigd worden in de kathedraal; een initiatief dat in een enkel ander bisdom overgenomen is. Ook waren er, totnogtoe zonder succes, pogingen om een nieuwe katholiekendag op te zetten. Verder waren er plannen om een landelijk kaderblad te ontwikkelen (121 26 (7) 5), maar zo'n blad is er naar mijn weten nooit gekomen. De viering van het Jubeljaar 2000 bood een goede gelegenheid om gedurende een aantal jaren het katholieke groepsgevoel te versterken. Dat was ook de opdracht die de landelijke en diocesane commissies meekregen: het bevorderen van de onderlinge contacten en de eenheid binnen de kerkprovincie enerzijds en de kerkgemeenschap vitaliseren door nieuwe initiatieven op te zetten en de relevantie van geloven voor de samenleving, ook in oecumenische en interreligieuze actie, duidelijk maken anderzijds (121 25 (14) 11-12). De bisschoppen brachten op hun beurt in de jaren vòòr de millenniumwisseling drie, overigens weinig gelezen, dogmatische brieven uit over God, Jezus en de Heilige Geest, waarmee ze het katholieke geloof voor de leden van de kerk en voor de samenleving wilden verduidelijken. De doelen van de jubileumcommissie zijn, volgens haar voorzitter, door gebrekkige ondersteuning en een tekort aan menskracht en middelen niet helemaal bereikt. Alleen de presentie aan de samenleving en de oecumenische actie is volgens haar enigszins van de grond gekomen (121 29 (4) 15-16; cf. 121 26 (18) 13 en 121 27 (16) 15). Ook kardinaal Simonis was niet tevreden over de deelname van de katholieken aan het heilig jaar. De activiteiten die in het Heilig jaar in Rome plaatsvonden hebben eveneens nauwelijks bijgedragen aan de groepsvorming onder de Nederlandse katholieken. Volgens berekeningen van Mar-

gry (2001) bezochten in het jubeljaar slechts een paar duizend Nederlanders de Eeuwige Stad en waren de pelgrims geen doorsnee van de Nederlandse katholieken. In het najaar van 2002 startte de bisschoppenconferentie de campagne 'Katholiek met hart en ziel', die ter voorbereiding van het jubileumjaar 2003 (150 jaar herstel hiërarchie) het geloof van de katholieken en hun relatie met de kerk moet verdiepen en de presentie van de kerk in de samenleving vergroten (*121* 30 (18) 5).

7.2.3. school en catechese

De katholieke scholen zijn een van de weinige organisaties die na de ontzuiling overeind zijn gebleven. Daarom, en omdat de scholen een uitstekende gelegenheid bieden om kinderen katholiek te socialiseren, hebben de bisschoppen geprobeerd hun greep op het onderwijs te vergroten en de identiteit van de scholen te bevorderen. Zo werd in 1973 besloten dat elk schoolbestuur één lid moest hebben dat de pastorale en catechetische kanten van het onderwijs moest behartigen en er voor moest zorg dragen "dat de eigen verantwoordelijkheid die de bisschop inzake de godsdienstige vorming en de geloofsopvoeding draagt, in het beleid van de school tot gelding komt en dat het bestuur relaties onderhoudt met de diocesane, regionale en lokale instanties die de pastoraal en de catechese behartigen" (*Infobulletin* 121 1 (2) 33-35). Eind jaren tachtig trokken de bisschoppen de regelgeving over de scholen weer meer naar zich toe (*Infobulletin* 121 15 (13) 523-529; Hulshof 1991: 42); in het bisdom Roermond zelfs in versterkte mate (Brinkman 1989). Volgens de gedelegeerden voor het onderwijs liet het nieuwe reglement echter genoeg ruimte over voor pluriformiteit en een eigentijdse visie op de taak van het katholiek onderwijs, dat "de menswording van de leerlingen, de humanisering van het schoolgebeuren en van de samenleving om die school heen" dient en niet alleen de doelen van de kerk (*Infobulletin* 121 26 (2) 63-64). Met deze stellingname sloten de gedelegeerden aan bij een bisschoppelijke brief over het katholiek onderwijs uit 1977, waarin de identiteit van het katholiek onderwijs werd gezien als 'de houding waarin gezocht wordt naar wegen de gegeven schepping vruchtbaar te maken' en het doel van het onderwijs omschreven werd als het helpen van de leerlingen bij het zoeken naar de zin van het leven. Het christendom gezien als de 'inspiratiebron' van waaruit het onderwijs wordt gegeven (*Infobulletin* 121 5 (3) 49-51). Omdat veel docenten op de katholieke scholen niet meer lid van de katholieke kerk waren, deed Mgr. Niënhaus eind jaren negentig de oproep dit door betere selectie en opleiding tegen te gaan. Deze docenten hoefden echter "geen heiligen of praktiserende katholieken te zijn, maar ze moeten helemaal achter de identiteit van de school staan" (*121* 25 (15) 23; cf. Dezaire 1990: 29-33). Eind 2002 brachten de Nederlandse bisschoppen een beleidsnota over het katholiek onderwijs uit waarin ze aangaven het katholiek onderwijs ideologisch en juridisch sterker aan de kerk en de kerkelijke hiërarchie te willen binden en een sterkere nadruk op de katholieke, religieuze identiteit van het onderwijs wensten. Aan de uitvoering daarvan wilden ze voor de scholen consequenties voor de bisschoppelijke erkenning gaan verbinden (Nederlandse Bisschoppenconferentie 2002).

In 1979 verscheen *Catechesi Tradendae*, waarmee het Vaticaan de catechese in de kerk weer op de agenda zette. Daarin werd onder andere gezegd dat catechese niet alleen het geven van onderricht is, maar ook -in tegenstelling tot de in Nederland gangbare ervaringscatechese- het verkondigen van de christelijke boodschap om mensen er toe brengen hun gehele leven te richten op Christus. Catechese werd gezien als een authentieke opdracht van de kerk, door Christus zelf aan de kerk gegeven (*Infobulletin* 121 7 (20) 477-482, 496). In 1982 gaven de Nederlandse bisschoppen in vervolg op *Catechesi Tradendae* aan dat de catechese prioriteit zou krijgen. In de catechese, die oecumenisch van karakter moest zijn en moest balanceren tussen leer en ervaring, diende volgens de bisschoppen het zoeken naar een rechtvaardiger samenleving ter sprake te komen vanuit een christelijke visie op de volledige bevrijding (*Infobulletin* 121 10 (6) 109-112). Later gaven de bisschoppen aan dat de inhoud van de catechese voortaan afgestemd moest worden op de Romeinse documenten en dat de catechese weer een instrument moest worden tot inlijving bij de kerk (*Infobulletin* 121 10 (10) 203-204). In de tweede helft van de jaren negentig stelden de bisschoppen criteria op waaraan zij het materiaal voor het godsdienstonderwijs op de katholieke scholen wilden toetsen (121 24 (6) 23-24), maar wat de consequenties daarvan zouden zijn werd niet gezegd. In 2001 werd de nieuwe, bisschoppelijk goedgekeurde methode godsdienst/levensbeschouwing 'Hemel en aarde' gepresenteerd. In deze methode kwamen volgens de hoofdredacteur de grote vragen aan de orde, zoals 'waar kom ik vandaan, wat doe ik hier en waar ga ik naar toe?'. Daarnaast werd de kinderen geleerd "dat godsdienstig zijn een reële optie is" en werden de spirituele vaardigheden van de kinderen in de methode ontwikkeld (121 29 (1) 28).

7.2.4. kerk en samenleving

Tenslotte probeerden de bisschoppen de invloed van de kerk op de samenleving te vergroten. Dit deden ze onder andere door hun greep op de katholieke maatschappelijke organisaties te vergroten (Van Dijk/Salemink 1986: 21-31). In 1989 stuurden de bisschoppen een verklaring naar elk katholiek ziekenhuis, waarin ze aangeven dat deze geen katholieke geestelijk verzorger konden aannemen zonder de zending van de bisschop (*Infobulletin* 121 17 (13) 8). De Katholieke Vereniging van Zorginstellingen adviseerde haar leden een jaar later deze eenzijdig bepaalde raamprocedure te volgen (*Infobulletin* 121 18 (6) 5), maar de katholieke sector van de Vereniging van Geestelijk Verzorger reageerde door te zeggen dat een aanstelling zonder kerkelijke zending ook moest kunnen. De binding tussen kerk en geestelijk verzorger bestond volgens hen in een "staan in de katholieke geloofstraditie. De vorm waarin zij wordt vastgelegd, kan tussen de geestelijk verzorger en diens achterban worden vastgelegd" (*Infobulletin* 121 18 (11) 6-7). Begin jaren negentig gaven de bisschoppen aan meer invloed te willen hebben over de kerkelijke zendtijd van de mini-omroep RKK. De KRO, die de uitzendingen van de RKK verzorgt, moest voortaan bij een begeleidingscommissie een begroting en een jaarplan indienen waarover tevens verantwoording moest worden afgelegd. Ook wilden de bis-

schoppen betrokken worden bij de aanstelling van de programmaverantwoordelijken (121 21 (20) 5-6). In 1994 werd een serie over de sacramenten, die door de RKK werd uitgezonden, van het scherm gehaald omdat bepaalde onderdelen het zicht op de sacramenten zouden vertroebelen. De begeleidingscommissie “tekende vooral bezwaar aan tegen het feit dat van kerkelijke visies afwijkende standpunten en praktijken in bepaalde uitzendingen veel aandacht krijgen; en bovendien positief getoonzet worden. [...] De commissie vindt dat niet sporen met de katechetische opdracht die de bisschoppen hebben uit te voeren. Zij zijn namelijk verplicht het geloof ‘gaaf door te geven” (121 22 (3) 30). Ook vond een naamswijziging plaats van KRO/RKK naar RKK/KRO. In 1994 werden nieuwe algemene bepalingen voor kerkelijke en katholieke burgerlijke rechtspersonen aangenomen, waarin de controle van de bisschoppen en de conformiteit aan de leer sterker naar voren kwamen dan voorheen (*Algemene Bepalingen*...1994).

In de jaren tachtig vond in Nederland de juridische verankering plaats van een aantal normen en waarden die in de jaren daarvoor veranderd waren. De bisschoppen protesteerden heftig tegen deze, zoals zij het zagen, inbreuk op de goddelijke orde, de heiligheid van het gezin en de menselijke waardigheid. Zo protesteerden ze tegen de legalisering van abortus en euthanasie (Kohnen et al. 2002), maar het bleek al moeilijk die praktijken uit de eigen katholieke ziekenhuizen te bannen. Een enquête van de Katholieke Vereniging van Ziekeninrichtingen toonde namelijk aan dat het overgrote deel van de aangesloten ziekenhuizen een vergunning voor zwangerschapsafbreking had aangevraagd. Dit was voor de bisschoppen een reden om hierover met deze ziekenhuizen te gaan praten (*Infobulletin* 121 13 (13) 403-405). Nadat verschillende Vaticaanse documenten de nieuwe techniek van kunstmatige inseminatie voor katholieken verboden hadden, voerden het Vaticaan (*Infobulletin* 121 16 (4) 156-157) en later de Nederlandse Bisschoppenconferentie (*Infobulletin* 121 16 (19) 787) eind jaren tachtig met de Katholieke Universiteit Nijmegen gesprekken om het gebruik van deze techniek in het universitaire ziekenhuis te doen stoppen. De K.U. Nijmegen wilde daarmee echter doorgaan en een besluit daarover volgens hun eigen (medische en maatschappelijke) verantwoordelijkheid nemen (*Infobulletin* 121 16 (21-22) 870-871; Stevens 1990). Verder verzetten de bisschoppen zich tegen de wettelijke erkenning van de partnerregistratie en het ‘homohuwelijk’. Maar ze protesteerden ook tegen maatschappelijk onrecht, vaak in het oecumenisch verband van de Raad van Kerken. In de actie ‘Deelnemen en meedelen’ (1995) en de actie tegen de vierentwintiguurs-economie (1996) werd geprotesteerd tegen het eenzijdige marktdenken en de afbraak van de sociale cohesie. Na de oproep van Mgr. Muskens ging de kerk zich in 1998 sterker engageren in de armoedebeweging. In het kader van het jubeljaar pleitte de kardinaal in 1999 voor kwijtschelding van schulden van de derde-wereld landen (Goddijn et al. 1999: 381-382). Ook verschenen herderlijke brieven over gerechtigheid en vrede (*Tot vrede in staat?* 1996), het immigratievraagstuk (*Ik was vreemdeling* 1998) en andere maatschappelijke thema’s (Hulshof 1991: 51-52).

7.2.5. naast de ambtskerk

Naast deze initiatieven van officiële zijde waren er een aantal privé-initiatieven die de spanning van de katholieke kerk in brede zin met de samenleving verhoogden. Sommige daarvan probeerden de katholieke (groeps)identiteit weer meer vorm te geven. Op het Martelveld in Brielle hebben vanaf de tweede helft van de jaren zeventig vertegenwoordigers van behoudende of orthodoxe stromingen het initiatief naar zich toetrokken. Er werden missiedagen georganiseerd en een groep veront-ruste gelovigen eiste bij het bisdom het onderhoud van het bedevaartsoord op. Deze groep organiseert sinds 1979 ook jaarlijks een nationale bedevaart. De Heilige Mar-telaren werden door hen in hun oude glans vereerd en ook het polemisch karakter van de vroegere verering ontbrak niet, al gold die nu de liberalisering in de kerk zelf (Hersbach 1994: 29-31). De in 1967 opgerichte Vereniging voor Latijnse Liturgie, die het behoud en de verspreiding van de Latijnse liturgie tot doel heeft, ging zich vanaf de tweede helft van de jaren tachtig actiever opstellen. De vereniging heeft een lijst met plaatsen waar de Latijnse mis gevierd wordt en beijvert zich ervoor dat gelovigen in het hele land op gezette tijden een Latijnse mis kunnen bijwonen (*Infobulletin* 121 14 (22) 751). In het najaar van 2002 werd er in Utrecht voor het eerst sinds de Reformatie een processie gelopen (121 30 (15) 7). Op het gebied van de media werd het Katholiek Nieuwsblad opgericht en werden er pogingen onder-nomen om een Rooms-Katholieke Omroep, als tegenhanger van de KRO, op te richten (*Infobulletin* 121 15 (10) 408-410). In 1995 werd een katholiek-confessionele partij opgericht, waar iedereen lid van kon worden “die als haar leden de geloofs- en zedenleer van de rooms katholieke kerk erkennen” (121 23 (4) 25-26). In 1997 publiceerde de katholieke lerarenvereniging Sint Bonaventura lesbrieven geschiede-nis en identiteit in het katholiek voortgezet onderwijs. Volgens de voorzitter was het van belang dat op een katholieke school zo nu en dan eens aan de orde komt wat katholieken heeft bewogen en nog beweegt bij hun maatschappelijke activiteiten en culturele uitingen. Het was de bedoeling ook voor andere vakken dergelijke identi-teits-lesbrieven te maken (121 25 (2) 21-22). Eind jaren negentig nam de Radboud-stichting het initiatief om katholieke intellectuelen te stimuleren meer *als katholie-ken* aan het publieke debat deel te nemen (Derkse z.j.). Dit resulteerde in het sa-menwerkingsverband Tempora.

Verder waren er een aantal initiatieven om de identiteit van katholieke maat-schappelijke organisaties duidelijker vorm te geven. Bij deze organisaties heerste het idee dat hun levensbeschouwelijke identiteit noodzakelijk is voor de sociale cohesie van de samenleving, die door bezuinigingen en efficiency-denken bedreigd zou zijn (*Infobulletin* 121 19 (17) 15; 121 24 (2) 8-9; Hulshof 1991: 41, 42). Wat nu echter specifiek katholiek is aan deze identiteit is niet geheel duidelijk. De nota *Tussen impasse en impuls* van het Verbond van Katholieke Maatschappelijke Organisaties zegt dat het geloof oproept tot humanisering van mens en samenleving en dat een katholieke organisatie mensen op een evenwichtige wijze geborgenheid, uitdaging en inspiratie dient te bieden (*Infobulletin* 121 18 (9) 17-20). Ook de KRKS vond het ‘typisch’ voor katholieke organisaties dat ze zich vanuit een ‘specifieke’ omgang met

de christelijke traditie, die door soortgelijke organisaties 'herkend' wordt, inzetten voor menselijkheid, wat tot uiting komt in betrokkenheid bij de zwaksten in de samenleving (121 23 (10) 17-18; 121 24 (3) 17-18). De katholieke identiteit werd verder gezien als een open identiteit, waar ook andere, eventueel niet-katholieke organisaties zich in moeten kunnen herkennen. Profilering hoefde dus, zoals in het geval van de Katholieke Bond voor Ouderen, samenwerking niet in de weg te staan (121 24 (8) 23). Opvallend is verder dat de kerk bij het vormgeven van de katholieke identiteit voor de maatschappelijke organisaties had afgedaan. De katholieke identiteit van maatschappelijke organisaties is een communicatieve identiteit, die van onderop wordt vormgegeven door mensen die elkaar herkennen in hun betrokkenheid bij de samenleving. Dit uitgangspunt, dat mensen in een organisatie gezamenlijk het gesprek aangaan over wat de identiteit zou moeten zijn, stond centraal in de gespreksmethodes van het Centrum van Ethiek aan de K.U. Nijmegen (*Katern* 121 25 16) en van het Innovatiecentrum Katholiek Onderwijs (121 29 (5) 3-4), die maatschappelijke organisaties konden gebruiken om hun katholieke identiteit te bevorderen.

Tenslotte werd de spanning van de katholieke kerk met de samenleving opgevoerd door een groot aantal organisaties en initiatieven uit 'het andere gezicht van de kerk'. Deze organisaties keerden zich weliswaar in het algemeen tegen het bisschoppelijk beleid en de binnenkerkelijke reorganisatie die zij begonnen, maar omdat zij op basis van hun geloof bepaalde maatschappelijke ontwikkelingen bekritiseerden droegen zij ook bij aan het verhogen van de spanning van de katholieke kerk zoals die aan het begin van dit onderzoek gedefinieerd is (cf. 2.5.). In dit 'andere gezicht van de kerk' kwam een breed scala aan politieke en maatschappelijke thema's ter sprake. Er werd vurig gepleit voor mondiale vrede en ontwapening en tegen kernwapens (b.v. *Bazuin* 54 (31) 4-5 en 58 (3) 4-6). Verder was er veel aandacht voor een andere omgangsvorm met huwelijk, seksualiteit en ethische kwesties als abortus (*Bazuin* 62 (13) 1-2) en euthanasie (*Bazuin* 56 (24) 2-3 en 69 (16) 1,7). Het is niet zo dat al deze ontwikkelingen, waar in de kringen van *De Bazuin* overigens al vrij vroeg over werd geschreven, uitermate positief behandeld werden. Maar het is wel opvallend dat er in vergelijking met de maatschappelijke en de kerkelijke discussie geprobeerd werd een genuanceerd beeld te schetsen dat recht doet aan subjectieve aspecten. Zo werd het huwelijk niet meer als enige samenlevingsvorm gezien (*Bazuin* 63 (40) 4-5) en was er positieve aandacht voor andere samenlevingsvormen. Echtscheiding werd niet categorisch veroordeeld en er kwam aandacht voor de positieve kanten die een scheiding met zich mee kan brengen (*Bazuin* 53 (6) 1-3 en 70 (34) 11-12) en voor de moeilijkheden die vooral vrouwen daarna ondervinden. Ook was er aandacht voor de Noord/Zuid-problematiek en de rol van het westen daarin: de toenemende kloof tussen arm en rijk (*Bazuin* 84 (8) 4-5), de uitbuiting van het zuiden door het noorden en de politiek van het Internationaal Monetair Fonds (*Bazuin* 66 (45) 10-11) en van multinationals (*Bazuin* 67 (38) 1-2, 4) die deze verhoudingen alleen maar zouden bevestigen. Binnen de kringen van *De Bazuin* werd eenduidig partij getrokken voor de bevrijdingsbewegingen in de derde wereld-

landen en werd de wapenexport van Nederland en de militarisering van de Derde Wereld aangeklaagd (*Bazuin* 68 (36) 1, 3).

Naast de binnenkerkelijke discussies kwamen in *De Bazuin* vooral drie thema's naar voren. Ten eerste werd gepleit voor een nieuwe levensstijl door op een andere manier om te gaan met economie, natuur en milieu. Als alternatief voor de bedreigingen van het kapitalistische economisch systeem (*Bazuin* 58 (8) 1-2) werd gepleit voor een 'economie van het genoeg' (*Bazuin* 64 (27) 6-7). Ook werd gewaarschuwd voor een te grote afhankelijkheid van de techniek, de voortgaande vertechnisering van de openbare ruimte (*Bazuin* 84 (2) 12-15) en voor de invloed daarvan op het samenleven (*Bazuin* 70 (33) 8-9). Vooral kernenergie werd gezien als een bedreiging voor de mens, de natuur en de wereldvrede (*Bazuin* 59 (18) 4-5). In plaats daarvan werd er gepleit voor een leven in harmonie met de natuur (*Bazuin* 84 (12) 16-19), de rechten van dieren (*Bazuin* 82 (6) 24-25) en een voorzichtige omgang met biotechnologie (*Bazuin* 72 (10) 6-8 en 84 (4) 4-5). Ten tweede werd binnen *De Bazuin* opgekomen voor de vreemdelingen in de Nederlandse samenleving, zowel voor de gastarbeiders, die door de overheid beter opgevangen moesten worden (*Bazuin* 54 (8) 1-2) en beter beschermd moesten worden als hun arbeidscontract afliep (*Bazuin* 63 (16) 1-2), als voor de vluchtelingen (*Bazuin* 84 (10) 6-9) en uitgediepteerden (*Bazuin* 84 (17) 4-5). Vanuit deze betrokkenheid groeide in de loop der jaren een sterk engagement bij de multiculturele samenleving -bijvoorbeeld met een positief artikel over interreligieuze huwelijken (*Bazuin* 84 (13) 14-17)- en bij de interreligieuze dialoog -vooral na de aanslagen van 11 september 2001-, met artikelen waarin de nadruk werd gelegd op de overeenkomsten tussen islam en christendom (*Bazuin* 84 (21) 10-12) en waarin gepleit werd voor meer begrip (*Bazuin* 85 (7) 18-21) en interreligieus contact (*Bazuin* 85 (16) 24-26). Ten derde was er in *De Bazuin* veel aandacht voor de omgang met werk en sociale zekerheid. De waarde van betaald werk moest niet verabsoluteerd worden; werk moest vooral zinvol zijn voor de persoon die het doet (*Bazuin* 84 (24) 10-14) en de arbeidsverhoudingen moesten menselijk zijn (*Bazuin* 59 (20) 2-3). Vanaf het midden van de jaren tachtig is er een toenemende aandacht voor het probleem van armoede in Nederland en de groeiende sociale ongelijkheid (*Bazuin* 70 (21) 3-4 en 80 (19) 6-9).

7.2.6. lagere spanning op lager niveau

Aan de basis van de kerk werd daarentegen, tegen het beleid van de bisschoppen in, gestreefd naar een lagere spanning. Daar wil men over het algemeen juist af van het exclusieve katholieke karakter, brengt men de oecumenische idealen in de praktijk en geeft men zelf uitdrukking aan het geloof. De grote lijn van deze stroming is beschreven in hoofdstuk 6 en ook een aantal voorbeelden uit het voorgaande maken dit al duidelijk. De katholieke ziekenhuizen en het academisch ziekenhuis van de K.U. Nijmegen gaven aan zelf, op basis van hun eigen geweten en geloof, te beslissen over de toelaatbaarheid en de toepassing van maatschappelijk en politiek aanvaarde medische ingrepen als IVF en abortus. De bisschoppelijk gedelegeerden voor het onderwijs claimden een ruimere interpretatie van wat katholiek onderwijs

diende te zijn dan door de bisschoppen werd geformuleerd. Beroepsverenigingen van pastores en geestelijk verzorgers en vernieuwingsbewegingen zoals de Acht Mei Beweging en de Mariënburgvereniging relativeerden de bevoegdheid van de kerkleiding in het werk van pastores en relativeerden de verschillen tussen priesters en pastoraal werkers en werksters (Laeyendecker 1999: 98-102). De initiatieven om de katholieke maatschappelijke organisaties een nieuwe identiteit te geven waren eerder algemeen-christelijk dan exclusief-katholiek van aard; ze waren vooral maatschappelijk georiënteerd en niet per se kerkelijk. Uit de herhaalde verbodsbepalingen en oproepen van de bisschoppen ten aanzien van kwesties rondom oecumenisch grensverkeer en praktijken van leken in de liturgie valt af te leiden dat de katholieken op lager niveau, in elk geval de pastores, een liberaler houding wensten (cf. Laeyendecker 1999: 96-98).

De tendens op het grondvlak naar een lagere spanning kan met vele voorbeelden aangevuld worden. Een jaar na de invoering van het Nederlandse altaarmissaal als verplicht liturgisch materiaal bleek uit een steekproef van het KASKI dat slechts 10% van de parochies dit ook inderdaad gebruikte (*Infobulletin* 121 8 (4) 124-125). Watling (2001) laat zien hoe lokale katholieke gemeenschappen zelf, tegen de officiële leer in, een nieuwe inhoud en vorm geven aan wat kerk, geloof en katholiek christen zijn volgens hen is. Een enquête van de Gay-krant in 2001 toonde aan dat een meerderheid van de pastores bereid was een relatie van praktiserende homoseksuelen kerkelijk in te zegenen en dat een overgrote meerderheid vond dat praktiserende homo's in aanmerking moesten kunnen komen voor de sacramenten (*121* 29 (1) 8). De studentenpastoraten probeerden in hun gesprekskringen de bezoekers politiek en maatschappelijk bewust te maken van hun rol als christen in de samenleving. Ze deden dit in volle oecumenische samenwerking en hadden daardoor vaak een moeilijke relatie met de achtergrondkerken (*Infobulletin* 121 4 (15) 335-340 en 9 (17) 386-389). Het (officiële) adviesorgaan KRKS liet in 1984, naar aanleiding van de onverwachte benoeming van Mgr. Bomers, een brochure uitgaan over de "procedure, te volgen bij de benoeming van bisschoppen in Nederland". In het geval van Haarlem was volgens de KRKS te weinig rekening gehouden met de eigen culturele aard van de geloofsgemeenschap, wat niet zou niet bijdragen aan een betere verstandhouding tussen de bisschoppen en de gelovigen. De bisschoppen dienden volgens de KRKS niet kritiekloos trouw te zijn aan Rome, maar trouw te zijn aan de evangelische boodschap en aan de gemeenschap die zich durft te engageren (*Infobulletin* 121 12 (18) 446-447). Het landelijke katholieke jongerenwerk wil 'jeugdigen, jongeren en jongvolwassenen binnen het kader van de katholieke traditie en gemeenschap in staat te stellen tot het opdoen en samen delen van geloofservaringen, en om te groeien in religieus en sociaal bewustzijn en handelen' (*121* 29 (12) 21-22).

Ook kwam er verzet tegen maatregelen vanuit het Vaticaan. In 1990 verscheen bijvoorbeeld de apostolische constitutie over de katholieke universiteiten. Daarin werd gezegd dat de katholieke universiteiten meer voor hun identiteit moesten uitkomen en dat ze het leergezag in kwesties van geloof en ethiek meer moesten

volgen (*Infobulletin* 121 18 (16) 3-6). De katholieke universiteiten in Nederland waren daarentegen juist bezig losser te komen van de kerk en hun katholieke identiteit op te geven. Begin jaren negentig beschouwde de KUB zich als 'open katholiek'; een term waaraan weinig invulling werd gegeven, behalve dat dit betekende dat ook anderen zich bij de universiteit thuis moesten kunnen voelen. Ook werd er een centrum voor Wetenschap en levensbeschouwing ingesteld dat een stiltecentrum ging opzetten dat duidelijk moest maken dat op de universiteit inderdaad voor iedereen een plek is (*Infobulletin* 121 19 (20) 25-29). Vanaf 2002 viel de K uit de naam van de KUB, maar omdat de nieuwe naam aangevuld werd met de kwalificatie 'geïnspireerd vanuit de katholieke traditie' wordt de katholieke grondslag van de universiteit volgens haar bestuurders niet ondermijnd (121 29 (1) 25). In 1992 wilde de K.U. Nijmegen meer aandacht geven aan de katholieke identiteit, zowel in het personeelsbeleid, het onderwijs en het onderzoek, als in de maatschappelijke dienstverlening. Er werd nadrukkelijker gezocht naar mensen die het katholieke aspect van de universiteit als positief ervaren en bereid zijn daar een bijdrage aan te leveren (121 20 (2) 23). Toch waren er begin 2002 ook daar discussies over de K, die de universiteit in het buitenland een minder aanzien zou geven en binnenslands voor verwarring zorgde. Een ander voorbeeld is de belofte van trouw aan de kerk en haar leer die diakens en priesters sinds 1 maart 1989 bij hun wijding en hoogleraren in de katholieke theologie bij hun ambtsaanvaarding moeten afleggen: van hen wordt gevraagd de geloofsbelijdenis op te zeggen en te verklaren dat zij in woord en daad de eenheid met de kerk zullen bewaren, het geloofsgoed, de leer en de wetten van de kerk zullen eerbiedigen en aan de bisschoppen en het leergezag gehoorzaam zullen zijn (*Infobulletin* 121 17 (6) 3-4). De reactie van de Werkgemeenschap Katholieke Theologen in Nederland was dat deze instructie de 'verschillende manieren waarop de waarheid zich binnen de geloofsgemeenschap aan mensen openbaart' feitelijk miskent. Ook vond de werkgemeenschap dat er teveel nadruk lag op de instemming met uitspraken en niet op loyaliteit met de geloofsgemeenschap (*Infobulletin* 121 19 (3) 13; cf. Van den Hoogen 1989; Laeyendecker 1999: 56-60).

7.3. conclusie

Sinds 1970 werd door de bisschoppen en anderen de spanning van de katholieke kerk met de Nederlandse samenleving vergroot. De kerk en kerkelijke organisaties raakten ten eerste meer gescheiden van de omgeving. De invloed van het Vaticaan op de geloofsleer, de praktijk van geloven en op het bestuur van de kerk nam toe en de bisschoppen vergrootten hun greep op de scholen en de katholieke organisaties. Verder werd de kerk meer verschillend van de omgeving. Er kwam een grotere nadruk op de specifieke katholieke identiteit van de kerk en haar geloof. Er kwam een grotere aandacht voor groepsvorming onder katholieken. En buiten de bisschoppen om waren er initiatieven om de katholieke identiteit van maatschappelijke organisaties te vergroten. Tenslotte nam ook de vijandigheid van de kerk naar de wereld toe. De bisschoppen protesteerden hevig tegen de liberalisering van de sa-

menleving op moreel-ethisch vlak. Maar ook de sociaal-economische ontwikkelingen en de positie van de armen en zwakken in de samenleving hadden hun aandacht. Vanuit een andere insteek werd binnen de kringen van *De Bazuin* door katholieken geprotesteerd tegen de bedreiging die bepaalde sociaal-economische en politieke ontwikkelingen vormden voor het menselijk samenleven.

Toch is de betrokkenheid bij de kerk niet toegenomen, zoals rational choice theorie voorspelt. Ik denk dat dat komt omdat de spanning op een zodanige manier is verhoogd, dat de deviantie effectief niet of nauwelijks is toegenomen. Zo zijn veel initiatieven, bijvoorbeeld de landelijke katholiekendag en het landelijke kaderblad, niet of slechts halfhartig van de grond gekomen. Er werd wel gepleit voor een duidelijkere identiteit van de leraren op katholieke scholen, maar er werd meteen aan toegevoegd dat ze niet kerkelijk hoefden te zijn. De viering van het Jubeljaar was vanaf het begin oecumenisch en interreligieus opgezet. Aan de ene kant vergrootten de bisschoppen hun juridische greep op de scholen, aan de andere kant bevestigden ze dat de school er is voor de humanisering van de samenleving en niet voor de religieuze socialisatie. En de katholieke maatschappelijke organisaties formuleerden hun identiteit zodanig dat betrokkenheid bij de kerk niet nodig was.

Ook de progressieve katholieke organisaties uit de kringen rond *De Bazuin* hebben de betrokkenheid bij de kerk ondanks hun deviantie niet kunnen vergroten. Dit komt denk ik omdat deze organisaties weliswaar deviantie oproepen, maar in de kern geen deviante organisaties zijn. Ze zetten zich in voor meer keuzevrijheid op individueel en ethisch vlak, voor een beter begrip tussen godsdiensten, voor een sterkere aansluiting van de kerk bij de maatschappelijke vragen, enzovoorts. Bovendien zien deze organisaties zich niet als katholieke organisaties in strikte zin maar in een brede, open zin, waardoor de door hun gegeneerde betrokkenheid niet per se tot uitdrukking komt in de ter beschikking staande data. Tenslotte werden ze van twee kanten in hun program van 'vernieuwing van kerk en samenleving' gefrustreerd: aan de ene kant door de leiding van de kerk, die de kerk in een andere zin wilde vernieuwen en daardoor het uitzicht op een vernieuwing van de kerk in liberale zin sterk hebben verminderd, aan de andere kant door de samenleving die op den duur een flink aantal van de alternatieven van de beweging heeft gerealiseerd (grotere gelijkheid van vrouwen, liberalisering van abortus en euthanasie, erkenning van alternatieve samenlevingsvormen, grotere aandacht voor milieu, de verdeling van zorgtaken tussen mannen en vrouwen et cetera), waardoor het mobiliserend karakter ervan verloren is gegaan.

Bovendien is er op lokaal niveau succesvol weerstand geboden tegen het verhogen van de spanning door de leiding van de kerk, waardoor veel van de maatregelen nooit in de praktijk geëffectueerd werden. Daardoor is de spanning lokaal niet of nauwelijks toegenomen en wordt de organisatie in de beleving van de leden niet of nauwelijks duurder. Hierdoor zullen zij zich niet of nauwelijks sterker aan de organisatie gebonden voelen. Ook vanuit de omgeving is de spanning niet of nauwelijks toegenomen, bijvoorbeeld door een toename van het antipapisme of een beperking van de godsdienstvrijheid in het openbare leven. Tenslotte beperken de belangen

van de kerk in de samenleving, bijvoorbeeld bij het onderwijs, en haar lidmaatschap van de oecumenische Raad van kerken de mogelijkheden om de spanning al te hoog op te voeren.

Verder is er tot op heden weinig aan de beloningenstructuur veranderd. De kerk is door de nog steeds heersende post-Vaticaanse theologie niet in staat om nieuwe, krachtigere religieuze beloningen aan te bieden. Ook zijn er nauwelijks nieuwe methoden gekomen om het vertrouwen in de kerk, haar beloningen en haar vertegenwoordigers te vergroten, of zijn de bestaande methoden verder uitgebreid of verbeterd. De vernieuwde aandacht voor de sacramenten zou daarvoor de basis kunnen leggen, maar momenteel is nog niet duidelijk in welke richting deze tendens zich ontwikkelt. Opvallend is in elk geval wel de grote aandacht die aan de biecht wordt gegeven, het actieve beleid in de heiligverklaringen van de huidige Paus en de grotere aandacht voor Mariaverering en het bidden van de rozenkrans (121 30 (17) 9-10). Tegelijkertijd ontbreekt het de kerk nog steeds aan middelen van stigma en straf, waardoor de betrokkenheid van de katholieken afgedwongen kan worden. Zo is er in de Nederlandse context nog niet bedreigd met excommunicatie indien gelovigen niet voldoen aan de zedelijke of religieuze normen die door de kerk geformuleerd zijn. Verder kan de kerk nog altijd nauwelijks beloningen van sociale aard vergeven. De maatschappelijke organisaties zijn en blijven gesecculariseerd en nieuwe organisaties zijn niet of nauwelijks opgericht. Bovendien worden de katholieken niet, zoals vroeger, verplicht lid te zijn van deze organisaties.

De initiatieven die moesten leiden tot een verhoging van de spanning werden dus tegengegaan door hun niet-deviante karakter of door interne weerstand. Het netto-effect was dat de spanning niet of nauwelijks toegenomen is. Dat betekende dat de kerk niet of nauwelijks meer betrokkenheid van de leden vroeg en niet in staat was die betrokkenheid exclusief voor de kerk op te eisen. Door het uitblijven van nieuwe of hoogwaardigere beloningen werd zelfs het tegendeel bereikt: de kerk werd door de pogingen de spanning te verhogen weliswaar iets duurder, maar per saldo onaantrekkelijker. Als gevolg zullen de katholieken niet de noodzaak inzien om meer te participeren en zullen ze dus ook niet participeren.

HOOFDSTUK 8

CONCLUSIE

William: 'Zegt die imam in dat interview dat vasten verplicht is? Brengen jullie daar niets tegenin? Want er klopt natuurlijk niets van.'
Een redacteur: 'Je bent verplicht te vasten. Dat staat in de Koran.'
William: 'Nee hoor. Je doet het uit vrije wil. Je kiest ervoor om jezelf die verplichting op te leggen.'
Redacteur: 'Nou ja, dat merk je dan wel in het hiernamaals.'

*Gesprek bij de Nederlandse Moslim Omroep
Effting 2002*

8.1. rational choice theorie en de ontwikkeling van de katholieke kerk

8.1.1. *inleiding*

De vraag van dit onderzoek was welke verklaring met behulp van de rational choice theorie voor de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 gegeven kan worden, en wat daarvan de bijdrage is aan het reeds bestaande onderzoek. De ontwikkeling van de kerk werd in 1.1.2. gezien als de verandering in de betrokkenheid bij de kerk. Uit de rational choice theory on religion werd in 2.3. een theorie gedestilleerd over de ontwikkeling van religieuze organisaties die werd gebruikt als een verklaringsmodel voor de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland. Met dat model werd bekeken of parallel aan de ontwikkeling in de betrokkenheid een stijging of daling in de spanning van de kerk met de omgeving en een stijging of daling van het aangeboden belang van conformiteit geconstateerd kon worden. In dit hoofdstuk wordt het antwoord op de vraag gegeven. In subparagraaf 2 wordt, vanuit de rational choice theorie, de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland geschetst. De katholieke kerk wordt gezien als een kerkbeweging die zich –doelbewust- wilde integreren in de Nederlandse samenleving, waardoor het verval op den duur voorgeprogrammeerd was. In subparagraaf 3 wordt deze visie geconfronteerd met de reeds fungerende verklaringen en wordt vastgesteld of de rational choice theorie een toegevoegde waarde heeft. In subparagraaf 4 worden naar aanleiding van de toepassing van de rational choice theorie op de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland bedenkingen bij de rational choice theorie gefor-

muleerd. De theorie blijkt wel een erg schematisch en mechanistisch beeld van de werkelijkheid te geven dat bij toepassing op een instituut als de katholieke kerk behoorlijk genuanceerd moet worden. In subparagraaf 5 worden enkele voorstellen gedaan voor verder onderzoek. De studie wordt afgesloten met een epiloog waarin enkele opmerkingen worden gemaakt over de toepassing van de rational choice theorie in de kerkelijke praktijk.

8.1.2. katholieke kerk in Nederland: een kerkbeweging

In de eerste periode (1795-1870) nam de betrokkenheid bij de kerk slechts langzaam toe. In deze periode raakte de kerk slechts geleidelijk aan uit de invloed van de omgeving en ging ze voorzichtig een eigen koers varen. Vooral in de begintijd, vanaf de gelijkstelling door de Franse bezetters in 1795 tot aan de herinvoering van de hiërarchie in 1853, pasten de kerk en haar leden zich gevoelig aan de omgeving aan of eigenlijk, omdat dit een voortzetting was van de tijd daarvòòr, bleven ze aangepast. Katholieken deden mee in het verlichte en liberale discours, ze speelden een rol in de revolutie en in het openbaar bestuur en de leiders van de kerk poogden, in overleg met de burgerlijke overheid, de radicale, aanstootgevende tendensen te onderdrukken. Deze opstelling werd mogelijk bevorderd door de relatief grote, absolutistisch gekleurde invloed van de overheid en door de sociale en geografische spreiding van de katholieken. Overigens is dit niet het hele verhaal: in deze tijd kwam de kerk ook nu en dan in conflict met de overheid en de samenleving. Er bestond nog steeds antipapisme, nieuwe regeringen probeerden de protestantse kerk weer te bevoordelen en het conflict om het Collegium Philosophicum liet diepe sporen na. Na 1853 kregen deze tendensen, door veranderingen in de kerk zelf, de overhand. De katholieken eisten in eigen kranten hun recht op gelijkheid in samenleving en politiek op en de meer verzoeningsgezinde liberale katholieken werden uitgerangeerd. Nadat de hiërarchie was hersteld werd de kerk in organisatorische zin opgebouwd. Tenslotte kwam er, onder invloed van internationale ontwikkelingen, een radicaal antimoderne wind vanuit Rome gewaaid die door de directe benoeming van de bisschoppen vanuit Rome ook in Nederland invloed kreeg. Deze verandering riep in versterkte mate antipapistische reacties op. Vanuit het perspectief van kosten en beloningen is dit een dubbelzinnige situatie. De spanning met de samenleving, waarin zich de kosten uitdrukken, was tot 1853 eerder laag met een aantal uitschieters naar boven. Na 1853 werd de spanning langzamerhand opgebouwd. In de beloningenstructuur, zowel bij beloningen van sociale als van religieuze aard, waren er in deze periode weinig vernieuwingen. De katholieke kerk vroeg dus in deze periode weinig betrokkenheid van haar leden en bood ze weinig (nieuwe) belangen in de organisatie aan. Dit komt in de matige groeicijfers tot uitdrukking.

In de tweede periode (1870-1960) nam de betrokkenheid bij kerk sterk toe. In deze periode zette de kerk zich ten eerste sterk af tegen de omgeving. Katholieken moesten lid worden van eigen organisaties en contacten met andersdenkenden en met de moderne wereld mijden. Deze afscheiding kreeg vorm in de apologetische

activiteiten van verschillende organisaties en door de pogingen de contacten van de katholieken met de buitenwereld te controleren. Ook werd er actief gewerkt aan de vorming van een groepsidentiteit. Daartegenover stond dat de katholieke kerk waardevolle sociale en religieuze beloningen aanbood. De kerk beloofde verlossing van aardse zorgen in een hemels leven na de dood, mits men regelmatig contact met de kerk had. Ook benutte ze veel methoden om deze beloningen aan te bieden en om het vertrouwen erin te vergroten. Daarnaast werden via de kerk veel beloningen van sociale aard aangeboden. Katholieke organisaties voorzagen in alle wereldse behoeftes van het leven, via de kerk konden sociale contacten opgedaan worden en kon binnenkerkelijke en buitenkerkelijke prestige verkregen worden. Bovendien konden deze beloningen in geval van non-conformiteit weer onthouden worden. Katholieken hadden daarmee relatief meer te winnen dan te verliezen van betrokkenheid bij de kerk. De kosten waren hoog, maar daardoor werden mensen intensief bij de kerk betrokken. De opbrengsten werden daarentegen als nòg hoger voorgesteld. Vanuit het principe van rationele keuze kan zo de hoge en groeiende betrokkenheid bij de katholieke kerk in deze periode verklaard worden. Deze verhouding tussen kosten en baten bleef grosso modo tot ongeveer 1960 bestaan.

In dezelfde periode leed de kerk echter ook grote verliezen, hoewel die door het grote succes gecamoufleerd werden. Vanaf ongeveer 1920 kwam de dalende betrokkenheid duidelijk aan de oppervlakte. Voor de rational choice theorie laten deze verliezen de negatieve gevolgen van het succes zien. Want onder invloed van de zuil zèlf werden de katholieken steeds meer tot gewone Nederlanders. In het beschavingsoffensief werd hen de normen en waarden van de middenklasse bijgebracht. Door het katholieke onderwijs steeg het intellectuele niveau en daarmee de kansen van de katholieken op de arbeidsmarkt. Onder invloed van het succes werd de katholieke kerk steeds meer een erkende maatschappelijke organisatie. Ook werd vanuit de kerk zelf de relatie met de buitenwereld verbeterd. Katholieken werden gestimuleerd mee te doen met en zich in te zetten voor het nationale belang. De weerstand tegen de moderne samenleving werd genuanceerd en er werd voorzichtig begonnen met oecumenische contacten. Ook kreeg de kerk in de overheidssubsidies aan haar zuilorganisaties financiële en politieke erkenning van haar maatschappelijke eisen. Tenslotte gebruikten de élites in de kerk in toenemende mate wereldse, wetenschappelijke methodes en theorieën in hun dagelijkse werk. Het gevolg van deze ontwikkelingen was dat de spanning van de kerk met de samenleving afnam, wat betekent dat de kerk van haar leden een minder grote betrokkenheid vroeg. Een daling van de betrokkenheid is binnen het paradigma van de rationele keuzetheorie het logische gevolg. Overigens bleef de spanning met de samenleving zoals gezegd op een aantal andere punten tot 1960 hoog en nam de betrokkenheid daarom niet op alle fronten (even sterk) af.

Vanaf 1960 tot heden raakte de betrokkenheid bij de katholieke kerk in een vrije val. In deze periode werden de grenzen van de kerk met de buitenwereld verder gerelativeerd en de beloningen van de kerk in waarde gereduceerd. De beloningen van religieuze aard werden in wereldse termen geformuleerd en uitgelegd. Ook in

de ondersteuning van deze beloningen werd het meer wereldse karakter ervan duidelijk. De beloningen van sociale aard verdampten geleidelijk aan, niet in het minst doordat de maatschappelijke organisaties een voor een van de kerk loskwamen. Tenslotte werd de conformiteit van de katholieken niet meer gecontroleerd en gesanctioneerd. Daarnaast, deels als gevolg van deze veranderde inhoud, paste de katholieke kerk zich aan aan de omgeving. De wereld buiten de kerk werd niet langer veroordeeld en zelfs als aanknopingspunt genomen voor het theologisch denken. Ook de kerkelijke structuren pasten zich aan aan de eisen van de wereld buiten de kerk. Aan de maatschappelijke organisaties werd de vrijheid gegeven zichzelf te positioneren in het maatschappelijke, politieke en levensbeschouwelijke veld – wat ze dan ook deden. Tenslotte ging de kerk verregaande contacten aan met andere christelijke kerken en met andere godsdiensten. In termen van kosten en baten was de katholieke kerk hierdoor een onaantrekkelijke organisatie geworden. De kosten waren weliswaar tot een minimaal niveau gedaald, maar daardoor konden katholieken veel gemakkelijker ook met andere organisaties beloningen uitwisselen. Ook werd daardoor nog maar weinig betrokkenheid van de katholieken gevraagd. De baten van de katholieke kerk waren bovendien door hun meer wereldse karakter in waarde verminderd voor zover ze niet, wat vooral voor de beloningen van sociale aard geldt, verdwenen waren. Vanuit de theorie kan niet verwacht worden dat een organisatie in zo'n geval betrokkenheid kan vasthouden en genereren, wat ook in de data over de betrokkenheid tot uitdrukking komt.

Vanaf ongeveer 1970 is er echter een verandering in het kerkelijk beleid gekomen die tot een hogere spanning van de kerk met de samenleving geleid heeft. Toch is de betrokkenheid niet toegenomen en integendeel verder afgenomen. Nader onderzoek liet zien dat vooral *geprobeerd* is de spanning verder te verhogen, maar dat de meeste voorstellen niet of niet geheel zijn uitgevoerd en in sommige gevallen zelfs direct door de verantwoordelijken op een niet-deviante wijze werden uitgelegd. Ook waren er enkele pogingen om de identiteit van de katholieke organisaties te verduidelijken, maar dit gebeurde op de manier van het 'open katholicisme', zodat niet verwacht kan worden dat dit gevolgen heeft voor de spanning van deze organisaties of van de kerk als geheel met de samenleving. Tenslotte werden veel van de pogingen niet of nauwelijks door de basis van de kerk omgezet. Daardoor heeft bijvoorbeeld de grotere nadruk op het sacramentele karakter van de kerk of de kritiek op de maatschappelijke normen en waarden geen gevolgen voor het gedrag van het individu. Over het geheel genomen is de spanning van de kerk met de samenleving dus niet duidelijk en effectief toegenomen, ondanks alle maatschappelijke discussies die de kerk heeft opgeroepen. Ook was er nauwelijks een verandering ten gunste van de beloningsstructuur. De kerk bleef dus net zo onaantrekkelijk als ze al was en werd door de voortdurende pogingen om de spanning te verhogen, die bovendien niet succesvol zijn, nog onaantrekkelijker. Daardoor kon ze geen hogere betrokkenheid genereren en bleef die laag en dalend.

Als we de katholieke kerk in Nederland willen typeren in de definities van de rationale keuzetheorie, dan is het begrip kerkbeweging misschien het meest toepas-

selijk. Een kerkbeweging is een deviante beweging die gericht is op het verlagen van spanning met de samenleving. Vanaf het begin wilde de katholieke kerk doelbewust integreren in de Nederlandse samenleving, werd gestreefd naar de realisatie van de grondwettelijke rechten en de sociale acceptatie en gelijkstelling van de leden. Door deze eisen riep de kerk deviantie op en juist daardoor kon ze succesvol worden: de katholieken konden sterk bij de katholieke kerk en de katholieke subcultuur betrokken worden, en zonder duidelijke grenzen met de buitenwereld was het niet mogelijk geweest de sociale en religieuze beloningen die binnen deze groeps cultuur aangeboden werden te realiseren. Uiteindelijk riep ze door deze strategie de ondergang over zichzelf af. Hoe meer de eisen werden gerealiseerd, hoe meer ze haar mobiliserend vermogen verloor. De verlaging van de spanning in de jaren zestig, met het doel een groter en breder publiek aan te spreken, had dan ook het tegengestelde effect. Het verlagen van de spanning cumuleerde de toch al lage spanning van de katholieke kerk met de samenleving, en leidde tot haar verval.

8.1.3. toegevoegde waarde *rational choice theorie*

In 1.2.2. werden negentien verschillende theorieën over de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland in de moderne tijd gepresenteerd. Aan de hand van de criteria van Hak kon worden geconcludeerd dat er sinds 1945 weinig vooruitgang in het denken over de ontwikkeling van de katholieke kerk is geweest. Er was geen overeenstemming over het onderwerp van onderzoek: de kerk of de zuil of beide, en wat opkomt en verval is. Verder waren er theorieën die alleen de opkomst verklaarden en theorieën die alleen het verval bespraken. Sommige verklaringen strekten zich uit over de gehele periode, maar gebruikten voor de periode van groei en voor de periode van verval verschillende paradigma's. Voor het verval in de periode 1920-1960 was weinig aandacht. Ook werd de katholieke zuil of de katholieke kerk vaak op zichzelf gezien en nauwelijks verbonden met de ontwikkeling van andere kerken of met de ontwikkeling van andere sociale organisaties. Tenslotte werd geconstateerd dat er nauwelijks nieuwe onderzoeksmethodes en data gebruikt worden en dat er weinig (internationaal) vergelijkend onderzoek is. De verschillende theorieën werden vergelijkenderwijs samengevat in tabel 1.1. Deze wordt hier herhaald en aangevuld met de in dit onderzoek gebruikte *rational choice* verklaring.

Tabel 8.1.: verklaringen voor ontwikkeling katholieke kerk in Nederland

	Auteur(s)	Periode	Beschrijvend of verklarend	Hulptheorie	Relaties
1	Versluis	1795-[1948]	Beschrijvend	Geen	5,7,16
2	Rogier/De Rooy	1853-1953	Beschrijvend	Geen	19
3	Ponsioen	1945-1966	Verklarend	Sociologie	11,12,13,14
4	Schreuder	Moderne tijd	Beschrijvend	Troeltsch	6,7,11
5	Thurlings	1572-[1971]	Verklarend	Geen	1,7,8,11,13

Vervolg tabel 8.1.

6	Coleman	1958-1974	Verklarend	Resource mobilization	4,7
7	Laeyendecker	1550-1980	Beschrijvend	Veldtheorie	1,4,5,6,13
8	Bakvis	Moderne tijd	Verklarend	Geen	5,16
9	Bots	1919-1981	Verklarend	Geen	14
10	Stuurman	1848-1920	Verklarend	Historisch materialisme	13,18
11	Duffhues et al.	1945-1980	Verklarend	Sociale beweging	3,4,5,13,14,15
12	Righart	1885-1926	Beschrijvend	Geen	3,16,17
13	Hellemans	1800-1970	Verklarend	Sociale beweging	5,7,10,11,14,15,17
14	Roes	1840-1940	Verklarend	Sociale beweging	3,9,11,13
15	Van Vugt	[1795]-1970	Beschrijvend	Geen	11,13
16	Damberg	1795-1980	Beschrijvend	Geen	1,8,12,18,19
17	Secularisatie -Becker/Vink -Dekker et al. -Becker/de Wit	1960-	Verklarend	Moderniserings- theorie	12,13
18	Rational choice -Stark/Iannaccone -Stark/Finke	Moderne tijd	Verklarend	Markttheorie	10,16
19	Goddijn et al.	1945-1999	Beschrijvend	Geen	2,16
20	Sengers	1795-2002	Verklarend	Rational choice/ Sect-to-church	1,3,4,5,6,8,9,10,11,12,13,14,15,16,18

Wat voegt de rational choice theorie toe aan de bestaande theorieën over de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland? Voor het beantwoorden van deze vraag grijp ik terug op de criteria van Hak (cf. 1.2.3.), waarmee ik de negentien bestaande theorieën geëvalueerd heb. Ten eerste was ik met de rational choice theorie in staat het probleem duidelijk en precies te stellen, volgens mij duidelijker en preciezer dan tot nu toe gebeurd is. Het beeld van de katholieke kerk in Nederland wordt in de negentien verklaringen sterk gedomineerd door de katholieke zuil en de organisaties in die zuil, en de ontwikkeling van de zuil werd, bij gebrek aan gegevens, gezien als het teken voor de bloei van 'het katholicisme'. Natuurlijk heeft elk onderzoek zijn eigen insteek, maar in bijna alle fungerende theorieën bleef daardoor onduidelijk wat nu precies veranderde in de katholieke kerk en wanneer in welke mate, en werd een eenzijdig beeld van de ontwikkeling van de katholieke

kerk gegeven. De 'ontwikkeling' van de katholieke kerk in Nederland werd in dit onderzoek op theoretische gronden omschreven als de verandering in de betrokkenheid bij die religieuze organisatie. Daardoor krijgen we een kwantitatief inzicht in de omvang van de kerk zelf en de verandering daarin, en kunnen we nauwkeuriger zeggen wat opgang en neergang betekent. Ook werd ik door de formulering van het probleem in termen van betrokkenheid uitgedaagd verschillende indices te verzamelen die betrokkenheid aanduiden, meer dan bijvoorbeeld in het secularisatieonderzoek gebruikt worden, waardoor de nuances in de ontwikkeling duidelijk worden.

Eveneens op theoretische gronden werd de 'katholieke kerk' tamelijk beperkt gedefinieerd, namelijk als de organisatie die beloningen van religieuze aard aanbiedt en onderhoudt volgens de katholieke theologie. Het grote voordeel van deze omschrijving vond ik dat er daardoor een duidelijk verschil kon worden gemaakt tussen de zuilorganisaties en de kerk, want het gaat hier volgens mij om twee te onderscheiden, doch verbonden eenheden die elk eigen verklaringen voor hun ontwikkeling behoeven. Binnen de rational choice theorie ligt de nadruk op de ontwikkelingen in de kerk zelf, als sociale organisatie. Indien er al aandacht wordt besteedt aan maatschappelijke organisaties dan worden deze gezien als dienstbaar aan de mobilisatie van de kerk, als secundair dus. Overigens kunnen de veranderingen in de zuil ook volgens andere onderzoekers niet begrepen worden zonder de veranderingen in de kerk in de verklaring mee te nemen (Thurlings 1971; Bakvis 1981).

Verder is er volgens het model van Hak sprake van vooruitgang indien de rational choice theorie een nieuwe en diepere verklaring voor de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland kan formuleren. Ik denk dat zo'n verklaring met de rational choice theorie te geven is. Ten eerste omdat met behulp van deze theorie een verklaring te geven is voor de opkomst en het verval van de katholieke kerk in Nederland. Dit biedt een voordeel tegenover de theorieën die slechts een gedeelte van de ontwikkeling willen of kunnen verklaren. Ten tweede biedt de rational choice theorie een verklaring voor de gehele ontwikkeling vanuit één perspectief: het perspectief van rationele keuze op basis van kosten en baten. Daarin staat de rational choice theorie trouwens niet alleen: ook Thurlings (1971) en Laeyendecker (1980) bieden één perspectief, terwijl anderen als Bakvis (1981) en Van Vugt (1994) impliciet zo'n perspectief hanteren. Het belangrijkste is dat met behulp van de rational choice theorie méér theorieën verbonden kunnen worden dan met welke andere ook. Vanuit de rational choice theorie kunnen verbindingen gemaakt worden naar de emancipatiethese (Versluis 1948) en naar de beschermingstheorie (Righart 1986). Er zijn verbindingen te leggen met het artikel van Ponsioen (1966), die vond dat door de intern-kerkelijke ontwikkeling de kerk veranderde naar een pluriforme organisatie, en met de these van Bots (1981), die vond dat het juist deze pluriformiteit was die de neergang van de kerk heeft bespoedigd. De rational choice theorie legt, net zoals Bakvis (1981), grote nadruk op de controlemechanismen van de kerk en net zoals Stuurman (1984) besteedt ze aandacht aan de socialiserende druk van de kerkelijke organen. Hoewel het aspect van de invloed van de staat op de ontwikkeling

van de kerk in dit onderzoek niet uitvoerig is behandeld zijn er hier parallellen met Versluis (1948), met Damberg (1997) en met de markttheorie. Sterke overeenkomsten zijn er met Thurlings (1971), Roes (1994), Van Vugt (1994) en Hellemans (1990) die stellen dat de emancipatie zover was voortgeschreden dat de beweging wel moest vervallen. Bijzonder sterke overeenkomsten zijn er tenslotte met het sterkst vertegenwoordigde perspectief van de sociale beweging (Duffhues et al. 1985; Hellemans 1990; Roes 1994) en resource mobilization (Coleman 1978). Ook liggen er parallellen met de secularisatietheorie, hoewel ook die hier niet specifiek uitgewerkt zijn.

De rational choice theorie is een vooruitgang ten opzichte van eerdere theorieën als deze theorie dieper en informatiever is, wat betekent dat de theorie preciezer aan moet kunnen geven welke ontwikkeling verwacht wordt en waarom. Binnen de rational choice theorie circuleren een paar honderd, deels zeer uitgewerkte hypothesen over religie en religieuze organisaties, waarvan er een flink aantal gebruikt zijn om een rational choice theorie van de ontwikkeling van religieuze organisaties te reconstrueren en te completeren. Deze hypothesen zijn hier niet getoetst, dat was ook niet de bedoeling, maar ze zijn wel in het theoretische hoofdstuk meegenomen en ze bleken tezamen een werkbaar kader voor de interpretatie van de katholieke kerk in Nederland te kunnen bieden. Vervolgonderzoek zou deze hypothesen (op deelgebieden) kunnen toetsen. Daar de theorie toch vrij abstract is gehanteerd en de methode interpretatief van aard was, kan ik moeilijk zeggen of de rational choice theorie werkelijk dieper en/of informatiever is dan andere theorieën, maar één aspect wil ik toch belichten. De rational choice theorie is eigenlijk de enige theorie die een uitspraak doet over de verwachting van de toekomstige ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland: zolang de spanning van de kerk laag blijft en er geen wezenlijke wijziging van de beloningsstructuur komt, kan verwacht worden dat de betrokkenheid bij de kerk laag zal blijven. Omdat betrokkenheid een graadmeter is voor toekomstige groei (cf. Iannaccone et al. 1995), wordt met deze these nog eens extra het belang duidelijk van het formuleren van het probleem in termen van betrokkenheid.

Verder is er sprake van vooruitgang als met de rational choice theorie een betrouwbare onderzoeksmethode gebruikt kan worden en/of nieuwe data gegenereerd kunnen worden. Door keuzes vooraf werden deze verwachtingen in dit onderzoek niet helemaal vervuld; bovendien is onduidelijk of dat iets met de theorie te maken heeft. Ik heb gekozen voor een interpretatieve en theoretische methode, een in de historische sociologie tamelijk veel gebruikte en voorzichtige methode die gemakkelijk te kritiseren is. Ook heb ik bestaande data gebruikt. Hier was wel nieuw dat ik door de probleemstelling in termen van 'betrokkenheid' bestaande data in een nieuw en vergelijkend kader heb gebruikt. Bijvoorbeeld: bij de ontwikkeling van de kerk na 1960 wordt vaak alleen het misbezoek in beschouwing genomen, terwijl er een completer beeld van de betrokkenheid van de katholieken ontstaat als de deelname aan de andere sacramenten er ook bij betrokken wordt. Andere beschikbare indices, zoals de deelname en de bijdrage aan kerkbalans, komen ook zelden in on-

derzoek voor. Voor de tijd vòòr 1960 zijn er gegevens beschikbaar over kerkverlating en kerkbezoek die zelden of nooit gebruikt worden om de ontwikkeling in de betrokkenheid te onderzoeken. Door deze gegevens in dit onderzoek wèl te gebruiken kon duidelijk worden dat de neergang van de kerk al vòòr 1960 begon. Ook ben ik bewust op zoek gegaan naar persoonlijke verhalen die, in tegenstelling tot de institutionele geschiedenis, duidelijk maken hoe sociale en institutionele controle, met andere woorden deviantie en het belang van conformiteit, op individueel niveau functioneren en ervaren worden. Door deze verhalen komt er ook zicht op dat de betrokkenheid van de katholieken bij hun kerk veel pluriformer was dan de algemene verhalen doen vermoeden en dat er, ook in het ultramontaans katholicisme, eerder sprake was van gradaties van betrokkenheid onder katholieken. Voor de periode na 1960 bestaan dergelijke verhalen eveneens; zij spreken over de teleurstelling en verwondering over de koerswijziging van de kerk (Bomans/Van der Plas 1969; Carstens 2000), over het sluipende proces van secularisatie en welke gevolgen dat heeft voor hun band met de kerk (Koelemeijer 2001), en vormen daardoor een zinvolle aanvulling op de statistische en institutionele geschiedschrijving van de kerk. Het theoretisch kader –rationele keuze wordt uiteindelijk op micro-niveau gemaakt– was een sterke stimulans om deze verhalen te gaan zoeken en met elkaar in verband te brengen.

Tenslotte is de rational choice theorie een vooruitgang als het met deze theorie mogelijk wordt om historisch en vergelijkend onderzoek te doen. Ook hier konden door keuzes vooraf de verwachtingen van de rational choice theorie niet helemaal tot hun recht komen. Het was niet de bedoeling de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland te vergelijken met de ontwikkeling van andere kerken in Nederland of in Europa. Voor de mogelijkheden van de rational choice theorie op dit gebied kan ik verwijzen naar ander, Amerikaans onderzoek dat deze vergelijkingen wèl probeert te maken. Overigens werd in hoofdstuk 1 uit het reeds gedane onderzoek door Hak (1998a), Becker et al. (1997), Verweij (1998) en Bruce (1999) al duidelijk dat er over rational choice theorie en de toepassing in Europa nog een stevige discussie gevoerd moet worden. Het algemene kader van de theorie, de ruiltheorie, maakt het ook mogelijk de ontwikkelingen in de kerk te vergelijken met andere verschijnselen in de sociale werkelijkheid, bijvoorbeeld politieke partijen. Dat is hier ook niet gedaan, en hoewel de theorie ook op andere maatschappelijke domeinen is toegepast is een vergelijking met religie geloof ik nog niet ondernomen. Wel is de theorie in dit onderzoek uitgebreid toegepast op historische verschijnselen en historische ontwikkelingen.

8.1.4. bedenkingen bij rational choice theorie

De rational choice theorie gaat er vanuit dat een organisatie in het begin van haar bestaan uitermate deviant is en geleidelijk aan minder deviant wordt. De katholieke kerk in Nederland is moeilijk in zo'n schema te passen. De katholieke kerk bestond immers al toen er voor haar een geheel nieuwe situatie ontstond, die hier als beginpunt van de ontwikkeling is genomen, en was verder aan het begin van de moderne

tijd helemaal niet zo deviant als de theorie bij 'nieuwe' religieuze organisaties verwacht. Deviantie moet dus dynamischer opgevat worden dan in de theorie wordt voorgesteld. Deviantie kan bijvoorbeeld door interne en externe processen van betekenis veranderen. Ook kunnen bepaalde aspecten van deviantie in bepaalde situaties meer gewicht krijgen dan andere. Ik heb geprobeerd dit probleem op te vangen door de deviantie van de katholieke kerk vanaf het begin op te vatten als een positie op een schaal. Daardoor kon duidelijk worden dat de kerk verschoof van een minder deviante naar een meer deviante positie en weer terug. Ook is de verandering van de positie van de kerk op de schaal deviant-aangepast minder lineair dan door de theorie wordt voorgesteld. In elke periode werd voortdurend een strijd geleverd tussen degenen die de kerk meer en minder wilden aanpassen aan de omgeving – en deze strijd liep dwars door alle lagen van de kerk heen. Historisch gezien is er veel meer sprake van breuken en, in het licht van de lange geschiedenis van de katholieke kerk, van verschillende fases van deviantie.

Bij nader inzien blijkt de rational choice theorie sterk uit te gaan van kleine protestantse kerken. De katholieke kerk heeft echter bijzondere kenmerken en past daardoor misschien moeilijker in de theorie. De katholieke kerk kent bijvoorbeeld minder de neiging tot schisma. De idee van eenheid, van moederkerk en van enige ware kerk staat sterk op de voorgrond. Daarnaast heeft de geschiedenis van deze kerk aangetoond dat ze de flexibiliteit heeft om nieuwe vragen op te vangen en te institutionaliseren, waardoor potentiële schismatische groepen binnen de kerk blijven. Veel problemen die de theorie voorziet treden daarom niet of slechts gematigd op. Ten tweede kent de kerk door haar internationale karakter en de invloed van Rome een geheel eigen dynamiek die de plaatselijke context overstijgt. In het onderzoek hebben we daar een aantal voorbeelden van gezien: beslissende momenten in de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland -het herstel van de hiërarchie, het Eerste en Tweede Vaticaans Concilie, *Rerum Novarum* en de bijzondere bisschoppensynode in 1980- zijn allemaal bepaald door invloed vanuit Rome. De rational choice theorie gaat er daarentegen sterk van uit dat de ontwikkeling van een kerk vooral door plaatselijke factoren beïnvloedt wordt. Tenslotte organiseert het katholicisme zichzelf snel in maatschappelijke vormen. Hellemans (1990: 130-131) noemde dit al een belangrijk kenmerk van het katholicisme. Betrokkenheid bij de katholieke kerk uit zich niet alleen in de zondagse eredienst, maar ook in broederschappen, devoties, bedevaarten en later in een keur aan maatschappelijke organisaties. Deze organisaties zijn zo belangrijk dat ik me wel eens afvraag of ze in de beleving en ondersteuning van het katholicisme niet belangrijker zijn dan religieuze overtuigingen. Toch legt de rational choice theorie grote nadruk op 'religieuze' indices.

Indien dit allemaal zo is, dan kunnen vragen gesteld worden bij de definitie van kerk of 'religieuze organisatie' die de rational choice theorie hanteert en die ook in dit onderzoek gehanteerd is. Aan de hand van de theorie heb ik de katholieke kerk vrij formeel gedefinieerd als de organisatie die op basis van de katholieke theologie, in de praktijk de Romeinse theologie, probeert religieuze beloningen te ruilen voor

wereldse beloningen. Deze definitie kan moeilijk rekening houden met zoiets als verzuiling en de sterke wisselwerking tussen seculiere en religieuze aspecten van het katholicisme. In de praktijk blijkt het gewoon moeilijk te scheiden waar 'de kerk' ophoudt en waar die begint: kerk en zuil verwijzen daarvoor te vaak naar elkaar. De rational choice theorie ziet dat zuilorganisaties wel een functie kunnen hebben voor de kerk (bescherming, emancipatie, controle), maar de grootte en omvang ervan, zeker in Nederland, overstijgt het theoretisch kader. Verder wordt door de theorie niet bijzonder duidelijk waar 'de kerk' is. Bij een dergelijke grote en complexe organisatie als de katholieke kerk is een zo'n precisering echter wel van belang. Voor de periode tot 1960 is ongeveer wel duidelijk wat het onderwerp van onderzoek is, alhoewel ook daar bewegingen die eerst werden afgewezen later opgenomen en gelegitimeerd werden. Na 1970 wordt het, door de grote kloof en de conflicten tussen top en basis, eigenlijk totaal onduidelijk wat 'de kerk' is en waar die te vinden is. Ik heb mijn oor sterk te luisteren gelegd bij de ambtskerk, terwijl de katholieke kerk veel breder opgevat zou kunnen worden.

In de rational choice theorie ligt grote nadruk op maatregelen van stigma en straf om de leden van een religieuze organisatie te kunnen controleren (Iannaccone 1992). Hoewel Van Heek (1954) en, voor Tilburg, Ter Hoeven (1957) al op het gebruik van dit soort middelen in het Nederlands katholicisme gewezen hebben en die verbonden met de groei van het katholicisme, bleken in dit onderzoek deze maatregelen echter weinig relevant te zijn. De officiële controlemechanismen die er waren werden slecht uitgevoerd, zoals het huisbezoek, of niet erkend, zoals de filmcentrale en de controle op de bibliotheken. Het integralisme maakte vooral slachtoffers onder de élite. Distinctieve kenmerken waren voorbehouden aan de religieuzen of konden op vrijwillige basis opgenomen worden, zoals het dragen van een scapulier indien men lid was van een broederschap. Dat brengt ons op een vorm van beloning en straf die veel minder goed systematisch beschreven is, maar in persoonlijke documenten wel voortdurend naar voren komt: sociale controle. Het lidmaatschap van katholieke verenigingen en het verkeren in eigen kring werd sterk gecontroleerd en in religieuze en sociale zin bestraft en beloond. Blijkbaar werken stigma en straf in het katholicisme vooral in de vorm van sociale controle, maar nogmaals: hierover is slechts weinig systematisch bekend, evenals over de mate waarin dit door de clerus voorgeschreven of gelegitimeerd werd. Het blijven individuele verhalen die (nog) niet tot een systeem van sociale controle gereconstrueerd zijn. Binnen de rational choice theorie is nog weinig nagedacht over deze vorm van stigma en straf. Dat sociale en religieuze beloningen onthouden kunnen worden, evenals dat deze maatregelen betrokkenheid kunnen genereren, wordt wel ingezien maar ook hier gaan de massale praktijk en gevolgen ver boven het kader van de theorie uit, die eerder in termen van individuele gevolgen en uitsluiting denkt dan in systematische termen.

Verder heb ik, vanaf het begin, kosten en beloningen van het katholicisme als twee onderscheiden, maar verbonden aspecten van mobilisatie gezien. De theorie gaat er, nadat geformuleerd is dat kosten en beloningen complementair zijn, impli-

ciet van uit dat hoge kosten automatisch verwijzen naar hoge beloningen. Daarom is er veel aandacht voor het deviante aspect van religieuze organisaties en de verandering daarin. Iedereen kan echter begrijpen dat kosten en beloningen twee verschillende dingen zijn die niet zo eenvoudig tegen elkaar weg te strepen zijn. De kosten van deviantie worden pas gedragen als er beloningen tegenover staan. In de geschiedenis van het katholicisme zijn hiervan enkele voorbeelden te geven. Opvallend is bijvoorbeeld dat tot 1870 de kosten in de vorm van de deviantie van de katholieke kerk wel langzaam toenamen, maar de beloningen niet. Pas nadat een nieuwe theologie werd ontwikkeld, met de bijbehorende devoties, en er structurele aandacht kwam voor de sociale behoeften van de katholieken, nam de betrokkenheid sterk toe. Ook na 1970 was er een discongruentie tussen de toename van de spanning en de toename van de beloningen, wat misschien voor een deel de afnemende betrokkenheid kan verklaren. Daarom is het nodig dat de deviantie in de theorie en het onderzoek structureel aangevuld wordt met de beloningen van sociale en/of religieuze aard die een religieuze organisatie verleent.

De rational choice theorie legt grote nadruk op de ontwikkeling van religie en kerken in een vrije markt maar er wordt, behalve dat het pluralisme en dus betrokkenheid beperkt, weinig gezegd over de ontwikkeling van een kerk in een gereguleerde markt. Toch is in Nederland controle op de markt, die officieel tot 1983 bleef bestaan, belangrijk geweest. Aan de andere kant moeten we die regulatie ook weer niet zo formalistisch nemen als de rational choice theorie pleegt te doen. Sinds 1795 is bijvoorbeeld het principe van de vrijheid en gelijkheid van de kerken overeind gebleven, maar dit grondwettelijke recht heeft niet kunnen verhinderen dat er bij tijd en wijle scherpe controle op de katholieke kerk en op andere kerken was. Nadat de grondwettelijke godsdienstvrijheid was afgekondigd kwam er toch een vorm van regulatie met de wet op de kerkgenootschappen, maar volgens de literatuur was die een papieren tijger. De subsidies aan katholieke organisaties en stichtingen vallen formeel niet onder regulatie, maar ze hebben denk ik wel een matigende invloed gehad op de opstelling van de katholieke kerk. Aan de andere kant bleef zoets als het processieverbod voor de katholieken een beperking van hun vrijheid. Regulatie is dus veel complexer dan de grove theses van de rational choice theorie doen vermoeden. Regulatie is een complex geheel van regels, maatregelen en praktijk van uitvoering dat als geheel gezien moet worden om de invloed er van vast te kunnen stellen. De invloed van regulatie moet tenslotte ook niet overschat worden. Zonder dat er een drastische wijziging was van de regulatie op de markt kon de katholieke kerk zich eerst tot een uitermate deviante organisatie ontwikkelen en vervolgens tot een veel minder deviante organisatie. Ook kon bij een gelijkblijvende regulatie de markt in Nederland in de jaren zestig veel pluriformer worden, iets wat volgens de theorie niet mogelijk is.

De rational choice theorie gaat uit van de stabiliteit van de vraag en verklaart de veranderingen op de markt geheel door de veranderingen in de politiek van de kerken zelf. Verondersteld wordt dat er altijd vraag is naar religie en dat deze vraag

zich gelijkmatig verdeelt over strikte, moderate en liberale religie. Analoog aan deze veronderstellingen heb ik de invloed van de omgeving op de ontwikkeling van de kerk geminimaliseerd en voornamelijk aandacht gegeven aan het beleid van de kerk zelf. De geschiedenis van het katholicisme laat echter zien dat er wel degelijk veranderingen in de vraag kunnen optreden, waarbij ik de vraag of religie helemaal zal verdwijnen buiten beschouwing laat. De modernisering van de samenleving, de economische welvaart, de gemiddeld hogere opleiding, de uitbouw van de verzorgingsstaat, de internationalisering van de sociale contacten, de gelijkheid van man en vrouw et cetera gaven wel degelijk een totaal ander kader aan religieuze behoeften, met nieuwe zingevingvragen, wat dus wel degelijk een verandering van de vraag betekent. Al deze effecten hebben hun invloed gehad op de betrokkenheid bij de kerk, en de kerk kon hier alleen maar op reageren. Overigens wordt in de uitgebreide formulering van de rational choice theorie wél aandacht besteedt aan een mogelijke verandering van de vraag. De invloed van secularisatie en modernisering op religieuze instituties wordt wel erkend, maar de link met de vraag naar religie wordt niet gelegd, zo lijkt het wel. Ook wordt voorzien dat het godsbeeld van mensen verandert naarmate een cultuur verder voortschrijdt op de weg van de moderniteit. Tenslotte is een belangrijke hypothese van de rational choice theorie dat de behoefte aan sterke beloningen van religieuze aard groter is bij gedepriveerde groepen – ergo: als de welvaart stijgt zou de markt voor sektarische organisaties kleiner moeten worden. Deze in de theorie voorziene veranderingen van de vraag worden echter niet goed uitgewerkt en doordacht in hun consequenties. Het is wel mogelijk veranderingen in de vraag met de rational choice theorie te verbinden, maar dit wordt pas in de laatste jaren theoretisch en empirisch gedaan (cf. Sherkat/Wilson 1995; Sherkat 1997; Oviedo 2001; Stark/Finke 2002; Hamberg/Petterson 2002).

In dit kader is het interessant om te vragen of de betrokkenheid niet of minder zou zijn gedaald als de kerk niet was veranderd of in staat was gebleken om een deviantie positie te handhaven. Als het succes van de kerk inderdaad afhangt van de kerk zelf, namelijk van de mate van deviantie van de kerk, dan zou de katholieke kerk als de veranderingen van na 1960 niet waren doorgevoerd een hogere betrokkenheid moeten hebben gehouden. Een gedachte-experiment dat zich helaas historisch niet laat toetsen. Ik denk dat de kerk onder deze omstandigheden wel kleiner was geworden, maar dat de betrokkenheid hoger geweest zou zijn. Kleiner, want de kosten voor lidmaatschap zouden voor velen te hoog zijn, ondanks dat daar misschien nog steeds aantrekkelijke beloningen van sociale en religieuze aard tegenover staan. Buiten de kerk zijn immers vele andere, deels goedkopere aanbieders van dergelijke beloningen opgekomen, zoals andere kerken, de (verzorgings)staat en de vermaakindustrie. Maar degenen die dan lid van de kerk zijn zouden denk ik meer betrokken zijn bij die kerk. Ze hebben zoveel in de kerk hebben geïnvesteerd dat het ze moeilijk zou vallen buiten de kerk te stappen. Tenslotte denk ik dat het andere mensen zouden zijn dan die nu in de kerk actief zijn. Als de kerk niets had veranderd, en onverminderd een grote aandacht aan beloningen van religieuze aard had gegeven, dan zouden er ook mensen bij de kerk blijven die dergelijke belonin-

gen belangrijk vinden en de sociale, binnenwereldse aspecten van religie minder belangrijk. Overigens wijst Stark (1996b) er in een artikel op dat de spanning om effectief te kunnen zijn niet te laag, maar ook niet te hoog moet zijn.

Bij nader inzien blijkt de rational choice theorie uit te gaan van het model van een openbaringsreligie. Het heeft het beeld van een god die almachtig is, die de mensen iets te bieden heeft en in ruil daarvoor iets van ze vraagt. Deze god en deze religie zijn de basis en de bron van religieuze organisaties. Maar er zijn religieuze systemen die geen openbaringsreligie zijn, die niet een dergelijk beeld van een persoonlijke god hebben. Kan de rational choice theorie de ontwikkelingen in deze godsdiensten ook verklaren? Of hebben ze het impliciet alleen maar over de christelijke religie? Of hebben deze godsdiensten gewoon niet de mogelijkheden die een openbaringsreligie wel heeft (cf. Stark 2001)? Behalve de pretentie dat de rational choice theorie alle godsdienstige verschijnselen kan verklaren -die overigens door het ontbreken van empirisch onderzoek naar niet-christelijke, niet-monotheïstische of niet-westerse religieuze organisaties niet wordt waargemaakt- spreekt de rational choice theorie zich hier niet over uit. Verder kan vanuit de christelijke theologie en theologische antropologie kritiek geleverd worden op het mens- en godsbeeld dat de rational choice theorie hanteert. Het is -overigens niet alleen vanuit theologisch oogpunt zoals we bij de kritiek op de rational choice theorie gezien hebben- nog maar de vraag of mensen inderdaad rationele, nutsmaximaliserende wezens zijn en of er geen andere mensbeelden te ontwikkelen zijn (Schram 1998). Ook het beeld van een onderhandelende god, die eisen stelt naar de mate waarin hij of zij iets geeft, wordt niet gedekt door actuele theologische inzichten (Houtepen 1997), ook al werd door Iannaccone (1995) beweerd dat het christelijke geloof vól zit met dergelijke assumpties.

De rational choice theorie is bij uitstek een moderne theorie van het menselijk gedrag. De theorie gaat uit van een rationele actor, van sterke organisaties, van grote historische, deterministische ontwikkelingen en dergelijke. Het is de vraag of een dergelijke moderne theorie nog op kan gaan voor de verklaring van religie in deze en de komende tijd. De verschillen tussen religie en levensbeschouwing of levensfilosofie worden vloeiend, nieuwe religies zijn moeilijk in te delen volgens de rigide schema's, gelovigen stappen makkelijker over en creëren zelf hun religie vanuit verschillende tradities, religieuze organisaties veranderen van exclusieve clubs in losse allianties van gelijkdenkende kerken en er blijken vele, verschillende vormen van betrokkenheid te zijn die niet allemaal even eenvoudig te meten zijn. Misschien moeten we eerder op zoek gaan naar een postmoderne sociaal-wetenschappelijke theorie van religie. Zo'n theorie verwerpt juist de aspecten die een 'moderne' theorie zo ongeschikt maakt voor het onderzoek naar religie in deze tijd. Postmodernisten hebben bijvoorbeeld aandacht voor de kleine verhalen van gewone mensen en nemen deze op in de analyse. Ze richten zich op alternatieve discoursen in plaats van op doelen en keuzes, ze geven lezingen en interpretaties in plaats van observaties en vondsten, en ze verwerpen de toepassing van de methoden van de harde weten-

schappen in de sociale wetenschappen (cf. Rosenau 1992: 6-10). Hoe deze postmoderne sociologische theorie van religie eruit zou moeten zien weet ik (nog) niet, maar een dergelijke theorie is voor de religie van de 21^{ste} eeuw het overwegen waard.

8.1.5. voorstellen voor verder onderzoek

Gezien al deze opmerkingen wil ik tot slot van deze paragraaf een aantal voorstellen voor verder onderzoek doen. Ten eerste pleit ik er voor om meer gegevens te verzamelen over de katholieke kerk in Nederland. Er is vooral een gebrek aan gegevens over de periode vòòr 1960. Zo is bijvoorbeeld nauwelijks bekend hoe de deelname aan de sacramenten, vooral het misbezoek, zich ontwikkelde, zijn er geen cumulatieve gegevens over de religieuze ordes, zijn de gegevens over de sociale ontwikkeling van de katholieken slechts met moeite vergelijkbaar en weten we weinig over de getalsmatige ontwikkeling van religieuze en maatschappelijke zuilorganisaties. Indien deze gegevens beschikbaar zijn kan een preciezer beeld van de opkomst en het verval van de katholieke kerk getekend worden en kan deze ontwikkeling met behulp van deze gegevens beter verklaard of geïnterpreteerd worden. Ook kunnen hierdoor gemakkelijker vergelijkingen met andere religieuze organisaties en kerken in andere landen gemaakt worden (Iannaccone 2001). Hierbij aansluitend valt de gebrekkige aandacht voor de nieuwe bewegingen -zoals de Katholieke Charismatische Vernieuwing, het Opus Dei, Neocatechumenaat, en dergelijke- in de geschiedschrijving over de katholieke kerk negatief op. Deze bewegingen worden over het algemeen als zeer deviant ervaren, zowel binnen de kerk als, voor zover ze naar buiten treden, buiten de kerk. Volgens de rational choice theorie ligt juist bij deze organisaties een eventuele toekomstige groei van de katholieke kerk. Vanuit deze these is het opvallend hoe weinig er historisch en sociologisch van deze bewegingen bekend is en hoe zelden ze gebruikt worden om eventuele toekomstige ontwikkelingen in de betrokkenheid bij de katholieke kerk te voorspellen (cf. Dekker et al. 1997: 117-122).

Ten tweede pleit ik ervoor om bepaalde periodes in de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland meer aandacht te geven. Ten eerste wijs ik op de periode 1795-1848, de periode dat de kerk al wel publiekelijk kon optreden maar nog niet volledig uitgebouwd was. Sommige auteurs stellen het zo voor alsof de kerk vòòr 1853 in een soort schuilkerksituatie verbleef die terugging tot 1568, maar niets is minder waar. In deze periode zijn denk ik een aantal keuzes gemaakt die bepalend zijn geweest voor de verdere ontwikkeling van de kerk. Recentelijk pleitte ook Clemens (2002), door te wijzen op de grote publicistische activiteit van katholieken bij gebedenboeken en periodieken, voor een herwaardering van de periode 1750-1850. Ten tweede denk ik dat er meer aandacht moet komen voor het beginnende verval van de kerk vòòr 1960. Vanaf ongeveer 1920 tot 1930 begonnen een aantal aspecten van het katholicisme te verschuiven die al in deze periode verbonden kunnen worden met de neergang van het katholicisme. Bovendien zijn er inhoudelijke en persoonlijke verbindingen te leggen met de veranderingen in het katholicisme en het verval van de kerk in de tijd daarna. Enkele daarvan zijn door Luykx

(1997) uitgewerkt. Tenslotte denk ik dat er meer aandacht moet komen, zowel historisch als sociaal-wetenschappelijk, voor de recente geschiedenis van de kerk en haar organisaties.

Ten derde pleit ik voor een bredere toepassing van de rational choice theorie in Europa. Zo zouden de theses op het micro- en macroniveau van religieus handelen en gedrag veel meer onderzocht moeten worden. Ook zouden deze stellingen meer toegepast moeten worden op andere kerken in Nederland en in Europa. Daarmee verbonden is een pleidooi van mijn kant om het bredere religieuze spectrum in ogenschouw te nemen, en niet alleen de drie grote kerken. Tenslotte zou er meer (internationaal) vergelijkend onderzoek gedaan kunnen worden naar de bijvoorbeeld de mate waarin kerken seculariseren en de gevolgen voor de betrokkenheid bij deze kerken. Stark en Finke (2000: 179, 181) hebben daar, voor wat betreft de katholieke kerk, interessante voorstellen voor gedaan. Met dit onderzoek kan vervolgens vanuit Europa het gesprek met de onderzoekers in Amerika worden aangegaan.

8.1.6. conclusie

“Al zijn wij katholiek, wij zijn Nederlanders, leven met onze tegenstanders onder dezelfde wetten, dragen dezelfde lasten en hebben dus dezelfde rechten. Wij willen niets meer, maar ook niets minder” (De Coninck 1996b: 76) stond er in 1868 in de oprichtingsakte van de rooms-katholieke krant *De Maasbode*. De katholieke kerk streefde sinds het begin van de negentiende eeuw naar aanpassing aan en respect van de omgeving voor haar leden en voor de organisatie. Door het daaropvolgende conflict kon de katholieke kerk een grote betrokkenheid te genereren. Op den duur werd het door de gevolgde strategie echter onmogelijk om nog aantrekkelijk te zijn voor de leden, die daarop afhaakten. Deze visie levert een positieve bijdrage aan het denken over de ontwikkeling van de katholieke kerk. Het belangrijkste is wel dat door de rational choice theorie één verklaring voor opkomst en verval gegeven kan worden die veel bestaande theorieën, meer dan andere, met elkaar kan verbinden. Ten tweede werd het probleem van de ontwikkeling op basis van de theorie geformuleerd als een ontwikkeling in betrokkenheid. Ten opzichte van de theorieën die een dergelijke probleemdefinitie ontberen was dit een precisering, die bovendien in het onderzoek goed bleek te functioneren. Ten derde konden -gestimuleerd door de theorie en door Amerikaans onderzoek- bestaande, tot nu toe niet gebruikte data bij de toepassing van de theorie opnieuw betrokken worden. Daardoor kon ook het inzicht over de neergang van de kerk vòòr 1960 vergroot worden. Door keuzes vooraf over methode en onderwerp is de bijdrage van de theorie niet op alle gebieden even duidelijk aan te geven. Het sect-to-church model van de rational choice theorie kan wel een geschikt model zijn om de ontwikkeling van de katholieke kerk in Nederland te verklaren, het kan niet zomaar toegepast worden. Het is een tamelijk lineair en deterministisch model, waar de kenmerken van de katholieke kerk niet zomaar inpassen. Ook bij de vooronderstellingen van de theorie kunnen kritische vragen gesteld worden. Het gebruik van de theorie was zo stimulerend dat aanbevolen kan worden (elementen) van de theorie, ook van de bredere theorie, te gebrui-

ken in verder onderzoek. Bovendien werd uit het onderzoek duidelijk dat er een lacune is in de data en de kennis over de periode voor 1960.

8.2. epiloog: modernisering van religie

Hoewel het voor godsdienstsociologen een gelukkige omstandigheid is, behalve voor hun beroepsperspectieven, moet worden geconstateerd dat het onderzoeksobject een buitengewoon moeilijke tijd doormaakt. De betrokkenheid bij de kerk daalt snel en er is, extrapolierend, geen zicht op verbetering. Jongeren voelen zich nog nauwelijks betrokken bij kerk en religie. Steeds meer kerken worden gesloten of verkleind, terwijl er een groot tekort is aan pastoraal personeel. Binnenkerkelijk is er een felle strijd gaande over de verhouding van de kerk tot de wereld en over de positie van leken in de kerk. Modernisering van kerk en religie wordt gezien als het middel waardoor de kerk kan blijven bestaan. Maar wat is modernisering van religie? Dat is de vraag die theologen, het pastorale kader en vrijwilligers op de lippen brandt en waar ze graag een antwoord op willen hebben. Wetenschap dient in mijn visie ook een maatschappelijke, praktische relevantie te hebben. Ik heb mij in dit onderzoek echter van de praktijk verre gehouden en alleen willen analyseren wat er gebeurd is. Toch is het niet zo dat dit onderzoek geen gevolgen zou kunnen hebben voor de kerkelijke praktijk en het kerkelijk beleid. Elke beschrijving, elke analyse van de geschiedenis van de kerk heeft impliciete of expliciete consequenties voor het heden en de toekomst.

Wat kan de kerkgemeenschap van de rational choice theorie leren? Ten eerste wijst de theorie erop dat er een blijvende behoefte aan religie is. Kerken hoeven dus niet terneergeslagen te zijn door de gedachte dat religie en moderniteit onverenigbaar zijn of dat door de ontwikkeling van de moderniteit de behoefte aan religie eens op zal houden. De mens is een religieus wezen en er zal dus altijd behoefte zijn aan religie, zoals onder andere de bloei van religie buiten de traditionele kerken en binnen bepaalde sectoren van de kerken zelf laten zien. De periodieke onderzoeken van *God in Nederland* wijzen er ook op dat sinds 1960 twee-derde tot drie-kwart van de Nederlandse bevolking zichzelf als religieus ziet of het bestaan van tenminste 'iets hogers' erkent (Dekker et al. 1997: 18, 27-28, 120). Voor het voortbestaan van de kerk is het dan ook de vraag hoe de betrokkenheid bij de kerk vergroot kan worden, met andere woorden: hoe geloof en kerkbetrokkenheid belangrijk kunnen worden gemaakt. Ten tweede wijst de theorie erop dat religie een sociaal proces is. Religieuze overtuigingen en religieuze betrokkenheid worden gevoed en uitgewisseld tussen mensen, daar krijgen ze hun waarde en hun betekenis. Of kerken in kwantitatieve zin succesvol kunnen zijn en daardoor in staat zijn hun boodschap in de wereld te laten blijven klinken, hangt dan ook af van de interne kenmerken van de organisatie die betrokkenheid genereren en vasthouden.

Vanuit de theorie worden twee aspecten aangereikt die het belang van mensen bij een kerkgemeenschap en zo hun betrokkenheid bij zo'n gemeenschap kunnen

bevorderen. Ten eerste is het noodzakelijk het groepsgevoel binnen de kerk te verstevigen. De kerkgemeenschap is een sociale groep die alleen maar kan bestaan bij een zinvolle onderscheiding tussen binnenwereld en buitenwereld. Traditioneel zijn rituelen en symbolen een belangrijke samenbindende factor voor een groep maar de grenzen kunnen ook op andere manieren worden vormgegeven, zoals door eigen communicatienetwerken, caritatieve organisaties, gedeelde geloofsvoorstellingen en dergelijke. De creativiteit is in principe eindeloos. Ten tweede moet de kerk aansprekende beloningen van sociale en religieuze aard aanbieden. Het is belangrijk dat mensen weer belang krijgen bij hun kerklidmaatschap en kerkbetrokkenheid en zo gemotiveerd worden zich in te zetten voor hun plaatselijke kerkgemeenschap. Wat in een concrete situatie aansprekend is kan ik niet zeggen, wel kan de onderverdeling in pleziertjes, sociale bindingen, investeringen en geloofsvoorstellingen misschien helpen naar deze beloningen te zoeken. Vooral de geloofsvoorstellingen en de ondersteuning van het vertrouwen daarin -door middel van gebedsgroepen, gespreksgroepen, Bijbelgroepen en dergelijke- zijn van belang, omdat alleen grote (religieuze) beloningen mensen kunnen motiveren zich langdurig en toegewijd in te zetten voor de kerk.

Omdat het niet de bedoeling was een praktisch-theologische blauwdruk te ontwerpen hebben mijn aanbevelingen noodgedwongen een algemeen karakter. Het lijkt alsof de theorie ervoor pleit om van de katholieke kerk een uitermate sektarische en deviante groep te maken, maar dat is niet het geval. De keuze -hoe zeer deviant de kerk wil zijn, hoe groot de beloningen zijn en op welk gebied die komen te liggen, met andere woorden, hoe succesvol de kerk zal zijn- ligt in de handen van de kerk zelf. Want of een deviante kerk ook een wenselijke kerk is, die in overeenstemming is met Schrift en Traditie, daar kan ik met dit onderzoek geen antwoord op geven. Godsdienstsociologisch onderzoek als dit kan de theologische discussie daarover misschien temperen en de aandacht richten op andere aspecten van de werkelijkheid die voor het voortbestaan van de kerk ook belangrijk zijn.

BIJLAGE

DATA BIJ DE GRAFIEKEN

Grafiek 1.1.: aantal katholieken in Nederland 1809-1960

Jaar	Aantal katholieken (absoluut)	Aantal katholieken (% bevolking)
1809	826.709	38,1
1815	838.000	38,3
1830	1.109.108	38,8
1840	1.100.616	38,3
1850	1.166.256	38,2
1860	1.229.092	37,1
1870	1.307.765	36,5
1880	1.439.137	35,9
1890	1.596.482	35,4
1900	1.790.161	35,1
1910	2.053.021	35,0
1920	2.444.583	35,6
1930	2.890.022	36,4
1947	3.703.572	38,5
1956	4.313.402	39,9
1957	4.387.349	40,0
1958	4.433.078	40,0
1959	4.518.339	40,1
1960	4.586.612	40,2

Bronnen: volkstellingen; De Kok 1964: 292.

Grafiek 1.2.: aantal priesterwijdingen (regulier en seculier) 1853-1960

Periode	Aantal	Gemiddelde
1853-1860	469	58,6
1861-1870	744	74,4
1871-1880	925	92,5
1881-1890	918	91,8
1891-1900	1332	133,2
1901-1910	1807	180,7
1911-1920	1699	169,9
1921-1930	2281	228,1
1931-1935	1774	354,8
1936-1940	2151	430,2
1941-1945	2034	406,8
1946-1950	1851	370,2
1951-1955	1697	339,4
1956-1960	1851	370,2

Bronnen: Dellepoort 1955: 47; Thurlings 1971: 167, 170; ontwerp-rapport...{1969}: 60.

Grafiek 1.3.: intrede in groot-seminarie/noviciaat 1932-1960

jaar	seculieren	regulieren
1932	158,0	447,8
1933	150,6	466,4
1934	149,2	474,2
1935	148,4	484,6
1936	147,6	475,4
1937	143,2	474,8
1938	139,0	466,6
1939	141,6	462,6
1940	137,6	448,2
1941	145,4	446,4
1942	129,8	415,4
1943	129,8	397,4
1944	122,4	394,8
1945	118,6	391,4
1946	106,6	383,6
1947	125,8	392
1948	136,0	416,8
1949	149,8	429,4
1950	160,6	434,2
1951	175,6	440,4
1952	177,8	399,2
1953	171,0	382,6
1954	163,2	356,8
1955	160,6	348,8
1956	152,4	375
1957	150,6	361,8
1958	149,8	351,4
1959	152,4	355,4
1960	149,0	337,2

bron: Baan 1965, 108.

nb: de auteur hanteert een vijfjaarlijks gemiddelde om het effect van fluctuaties te verminderen.

Grafiek 1.4.: intrede in congregaties 1950-1960

Jaar	Broeders	Zusters
1950	117	587
1955	118	468
1960	155	396

Bronnen: *Ontwerp-rapport... {1969}* 61;

Thurlings 1971: 167.

Grafiek 1.5.: aantal katholieken in Nederland 1960-2001

Jaar	Aantal katholieken (absoluut)	Aantal katholieken (% bevolking)
1960	4.586.612	40,2
1965	4.953.018	40,6
1970	5.262.121	40,6
1975	5.460.929	40,2
1980	5.600.963	39,7
1983	5.640.979	39,3
1985	5.564.821	38,4
1990	5.550.389	37,3
1995	5.459.790	35,4
2000	5.106.333	32,2
2001	5.060.413	31,7
2002	5.031.355	31,0

Bronnen: *Volkstellingen*; KASKI.

Grafiek 1.6.: participatie aan sacramenten 1959-2000

Jaar	Mis-Bezoek	Doopsels	% cohort	Eerste Communie	% cohort	Vormsels	% cohort	Aantal huwelijken	% kerkelijk
1959				99.462			71,0		
1960		108.193	98,4	98.019			67,7	42.751	83,4
1961		111.472	98,2	96.330			74,3		
1962		109.321	97,8	94.658			69,1		
1963		111.504	98,8						
1964		109.673	97,7						
1965		106.600	97,5					55.219	80,6
1966	64,4	101.834	95,8					57.169	79,8
1967	63,3	99.741	95,4					58.341	79,4
1968	58,4	96.594	94,5					59.708	75,7
1969	52,8	97.913	93,5					60.318	77,0
1970	47,2	92.000	93,4					64.379	
1971		86.000	94,2					63.464	
1972	41,1	80.478	94,5					62.179	73,3
1973	37,5	71.500	94,5					55.605	
1974	35,1	66.877	94,6					57.884	69,0
1975	32,6	60.252	90,4					53.199	67,5
1976	31,1	58.575	90,7					51.087	64,0
1977	29,8	58.742	95,8	86.860	88,7	84.262	79,0	48.183	65,1
1978	27,8	57.048	93,2	84.797	92,1	80.876	79,4	46.309	64,3
1979	26,1	55.792	94,2	79.149	92,0	77.363	77,6	43.498	63,0
1980	25,0	55.853	93,4	74.178	92,7	74.559	77,2	46.555	60,4
1981	23,7	54.998	96,5	68.148	95,3	73.633	75,2	43.687	61,4
1982	22,7	52.217	98,0	63.158	94,4	70.431	76,6	42.259	61,5
1983	21,6	50.326	90,1	59.187	98,2	66.685	77,5	39.048	58,0
1984	19,8	51.601		55.644	95,0	61.218	76,0	39.268	53,6
1985	19,1	49.970		53.284	90,7	57.412	80,3	39.280	51,7
1986	17,5	51.563		51.945	91,1	49.881	74,6		
1987	16,7	51.020		50.241	90,1	46.901	77,8		
1988	16,4	50.522		49.554	88,7	44.179	75,4		
1989	15,9	50.442		49.375	89,8	42.022	71,5		
1990	14,9	51.062		46.333	88,7	40.031	70,2		
1991	14,0	51.541		45.187	89,8	39.266	70,4		
1992	13,1	50.713		44.836	86,9	37.331	66,8		
1993	12,6	48.364		44.302	88,7	36.177	65,8		
1994	12,0	48.167		44.489	86,2	33.360	63,9		
1995	11,8	46.428		45.001	88,2	32.172	63,9		
1996	11,3	44.924		43.871	86,8	31.393	60,8		

vervolg grafiek 1.6.

1997	11,0	43.701		44.167	87,6	31.835	63,7		
1998	10,7	43.195		44.673	87,5	31.469	61,0		
1999	10,2	42.579		44.669	86,7	32.102	62,9		
2000	9,2	42.411		44.561	87,9	30.295	60,0		
2001	9,0	41.445				30.220	60,0		

Kolom 2: Percentage misbezoek van katholieken van zeven jaar en ouder

Kolom 3: aantal doopsels; Kolom 4: idem, als percentage van het aantal als R.K. aangegeven

Kolom 5: aantal eerste communie; Kolom 6: idem, als percentage van het doopcohort
(eerste communie 1959-1962 als percentage van het aantal R.K. aangegeven kinderen)

Kolom 7: aantal vormsel; Kolom 8: idem, als percentage van het doopcohort

Kolom 9: het aantal burgerlijk huwelijken van katholieken

Kolom 10: het aantal kerkelijk huwelijken van katholieken als percentage van het aantal
burgerlijk huwelijken van katholieken

Bronnen: KASKI; Thurlings 1971: 170; 760; CBS; vijf jaar kerkontwikkeling (1973): 158; Van Hemert/Angent-Vogt:1981: 15.

Grafiek 1.7.: bijdragen Actie

Kerkebalans 1972-2000

Jaar	Kerkebalans	Toename	Inflatie
1972	23.142,791		
1973	26.319,252	13,7	8,1
1974	29.041,933	10,3	9,8
1975	32.672,175	12,5	9,9
1976	36.302,417	11,1	8,9
1977	39.478,878	8,8	6,8
1978	41.294,999	4,6	4,3
1979	43.562,900	5,5	4,5
1980	46.285,582	6,3	7,2
1981	47.646,922	2,9	6,8
1982	48.161,963	1,1	6,0
1983	49.102,195	2,0	2,8
1984	49.054,548	-0,1	3,1
1985	48.304,450	-1,5	2,3
1986	48.529,071	0,5	0,3
1987	49.035,036	1,0	-0,2
1988	50.360,528	2,7	0,9
1989	51.004,896	1,3	1,1
1990	51.758,171	1,5	2,4
1991	51.782,675	0,0	4,1
1992	51.283,971	-1,0	3,7
1993	52.156,136	1,7	2,1
1994	53.220,251	2,0	2,4
1995	52.850,420	-0,7	1,9
1996	53.220,705	0,7	2,1
1997	53.669,493	0,8	2,3
1998	54.839,339	2,2	2,0
1999	54.477,220	-0,7	2,2
2000	55.152,450	1,2	2,5
2001			4,5

Kolom 2: bedrag in EURO (xEUR

1.000) bijdrage kerkebalans aan de
katholieke kerk

Kolom 3: procentuele toe- of afname

Kolom 4: inflatiecijfer

Bronnen: Actie Kerkebalans; CBS.

Grafiek 4.1.: gemengde huwelijken

van katholieken 1914-1960

Jaar	Gemengd t.o.v. burgerlijk huwenden
1914	13,03
1915	14,67
1935	13,44
1936	13,21
1937	12,83
1938	12,68
1939	12,95
1940	13,00
1941	11,79
1942	12,74
1943	12,01
1944	10,47
1946	12,62
1947	12,12
1948	11,68
1949	11,88
1950	11,29
1951	10,90
1952	10,94
1953	10,04
1954	9,66
1955	9,56
1956	9,56
1957	9,23
1960	4,5

Bronnen: Van Leeuwen 1959: 61; Thurlings
1971: 170.

Grafiek 4.2.: oprichting nationale katholieke organisaties tot 1960

Periode	Aantal
-1890	1
1891-1900	2
1901-1910	11
1911-1920	27
1921-1930	21
1931-1940	18
1941-1948	36
1949-1960	45

Bron: Duffbues et al. 1985: 57.

Grafiek 5.1.: verspreiding van de katholieken over de beroepsbevolking (1930)

Bedrijfstak	aandeel katholieken
Industrie	38,6
Landbouw	40,2
Visserij/jacht	10
Handel	32,2
Verkeer	29
Crediet&bank	20,6
Verzekering	25,5
Vrije beroepen	28,1
Onderwijs	42,3
Huiselijke dienst	34,7
Los werk	30,6
Godsdienst	71,3
Onbekend	35,3

Bron: Kruijt 1935: 436

Kolom 2: gemengd huwende katholieken t.o.v. totaal aantal huwende katholieken; Kolom 3: katholiek gesloten, gemengde huwelijken, t.o.v. totaal aantal katholiek gesloten huwelijken *Bronnen: Thurlings 1971: 170; KASKI.*

Grafiek 6.1.: gemengde huwelijken van katholieken 1960-2000

Jaar	Gemengd t.o.v.	Gemengd t.o.v.
1960	4,5	5,4
1961		5,5
1962		5,7
1963		6,0
1964		6,3
1965	5,8	7,2
1966	6,9	8,7
1967	7,3	9,2
1968	8,3	11,1
1969	9,3	12,4
1972	10,4	13,4
1974	10,7	15,5
1975	10,9	16,2
1976	10,5	16,4
1977	11,4	17,6
1978	11,1	17,3
1979	10,3	16,3
1980	10,0	16,1
1981	10,1	15,3
1982	10,1	16,3
1983	9,6	16,5
1984	8,7	16,1
1985	8,9	17,3
1986		16,7
1987		16,6
1988		17,1
1989		17,1
1990		17,6
1991		17,6
1992		17,9
1993		18,2
1994		18,6
1995		19,0
1996		18,4
1997		17,6
1998		17,9
1999		18,8
2000		18,1

LITERATUUR

Afkortingen

<i>AAAPSS</i>	Annals of the American Academy of Political and Social Science
<i>AGKKN</i>	Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland
<i>AgN</i>	H.F.J.M. van den Eerenbeemt et al. (red.) Algemene geschiedenis der Nederlanden (het betreffende deel is in Romeinse cijfers weergegeven). Haarlem, etc: Fibula-Van Dishoeck.
<i>AJS</i>	American Journal of Sociology
<i>AJES</i>	American Journal of Economics and Sociology
<i>ASR</i>	American Sociological Review
<i>Jaarboek</i>	Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum
<i>JPE</i>	Journal of Political Economy
<i>JSSR</i>	Journal for the Scientific Study of Religion
<i>KASKI</i>	ongepubliceerde data uit bestanden KASKI
<i>M&M</i>	Mensch en Maatschappij/Mens en Maatschappij
<i>MTSR</i>	Method and Theory in the Study of Religion
<i>RRR</i>	Review of Religious Research
<i>R&S</i>	Rationality and society
<i>SA</i>	Sociological Analysis
<i>SC</i>	Sociaal Kompas/Social Compass
<i>SF</i>	Social Forces
<i>SoR</i>	Sociology of Religion
<i>SH</i>	Spiegel Historiae
<i>SW</i>	Sociale Wetenschappen
<i>SZS</i>	Schweizerische Zeitschrift für Soziologie
<i>Tvg</i>	Tijdschrift voor geschiedenis
<i>ZfS</i>	Zeitschrift für Soziologie

Ackermans, Gian (1994) *Vereeniging van vrouwen. Franciscanessen van Heythuisen in Nederland 1900- 1975*. Heythuisen: Provinciaal Franciscanessen van Heythuisen.

Albers s.J., P. (1903-1904) *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden*. Nijmegen: Malmberg.

(1994) *Algemene bepalingen voor kerkelijke rechtspersonen en katholieke burgerlijke rechtspersonen in de r.k. kerkprovincie in Nederland*. Utrecht: Secretariaat van de R.K. bisschoppenconferentie.

Alkemade, A.J.M. (1966) *Vrouwen XIX. Geschiedenis van negentien religieuze*

- congregaties 1800-1850*. 's Hertogenbosch: L.C.G. Malmberg.
- (1950) *Antwoord op het Herderlijk schrijven van de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk door vijf hoogleraren van de r.k. universiteit te Nijmegen*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum.
- Anderson, Gary M. (1988) Mr. Smith and the preachers. The economics of religion in *The wealth of nations*. *JPE* 96 (5) 1066-1088.
- Aubert, R. (1974) *De kerk van de crisis van 1848 tot Vaticanum II*. Bussum: Paul Brand.
- Auwerda, Richard (1969) *Dossier Schillebeeckx. Theoloog in de kerk der conflicten*. Bilthoven: H. Nelissen.
- Auwerda, Richard (1975) *Kerk van anderen. Kritische Gemeente IJmond 1975*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Auwerda, Richard (1988) *De kromstaf als wapen. Bisschopsbenoemingen in Nederland*. Baarn: Arbor.
- Baeten, Walter (1994) Patronaten in Vlaanderen en Nederland 1850-1941. *Trajecta* 3 (1) 34-60.
- Baan O.F.M., M.A. (1965) *De Nederlandse Minderbroedersprovincie sinds 1853. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering*. Assen: Van Gorcum & comp./H.J. Prakke & H.M.G. Prakke.
- Bak O.F.M., C.G.M. en P.A.M. Geurts O.F.M. (1993) Pater Borromaeus de Greeve O.F.M. (1875-1947). Feestredenaar van de katholieke emancipatie. *Trajecta* 2 (3) 245-259.
- Bakvis, Herman (1981) *Catholic power in the Netherlands*. Kingston/Montreal: McGill-Queens university press.
- Bank, Jan en Maarten van Buuren (2000) *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur*. Den Haag: SDU-uitgevers.
- Batenburg, R. et al. (1988) De invloeden van religieuze heterogeniteit op de traditionele religieuze participatie. In D. Hak et al. (red.) *Sociologische verkenningen van het noorden. Verslag van het onderzoek onder lezers van het Nieuwsblad van het Noorden in 1988*. Groningen: RION (73-104).
- Bax, Mart (1988) *Religieuze regimes in ontwikkeling. Verbulde vormen van macht en afhankelijkheid*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Becker, J.W. en R. Vink (1994) *Secularisatie in Nederland 1966-1991. De veranderingen in opvattingen en enige gedragingen*. Den Haag-Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau-VuGa.
- Becker, J.W. et al. (1997) *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Becker, J.W. en J.S.J. de Wit (2000) *Secularisatie in de jaren negentig. Kerklidmaatschap, veranderingen in opvattingen en een prognose*. Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Bernts, Ton en Jan Peters (1999) *Dichtbij en veraf. Het katholieke kader, de katholieken en hun kerk op de drempel van de 21^e eeuw. Een onderzoek in opdracht van KRO en*

- RKK. Hilversum: KRO-vereniging.
- Bertier de Sauvigny, G. de (1965) *De kerk in het tijdperk van de Restauratie 1801-1848*. Hilversum-Antwerpen: Paul Brand.
- [1980] Besluiten van de bijzondere synode. In *Bijzondere synode van de bisschoppen van Nederland. Rome, 14-31 januari 1980. Documenten*. [Utrecht]: Secretariaat van de R.K. Kerkprovincie in Nederland (31-47).
- Bijsterveld, S.C. van (1998) *Godsdienstvrijheid in Europees perspectief*. Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink.
- Bisseling, Harry (1996) *Kerkelijke presentie in nieuwbouwwijken. Een verkenning, eerste evaluatie en wat van belang is*. Zeist: s.n.
- Boekholt, Pieter (1992) Onderwijs in Nederland. In Hélène Vossen et al. (red.) *Vertrouwde patronen, nieuwe dromen. Nederland naar een modern-industriële samenleving 1948-1973*. IJsselstijn: Vereniging van docenten in geschiedenis en staatsinrichting in Nederland (VGN) (33-41).
- Boelens, Olav Gaudentius Martinus (2002) *De "Lex Ecclesiae Fundamentalis". Een gemiste kans of een kansloze misser?*. Utrecht: proefschrift.
- Boersema, B.R.C.A. (1984) Van ommegang naar bisdompensioen. Een verkennend onderzoek naar de honorering van de parochiegeestelijkheid, met name in het bisdom 's Hertogenbosch. *Jaarboek* 18-54.
- Bohman, James (1992) The limits of rational choice explanations. In James S. Coleman en Thomas J. Fararo (red.) *Rational choice theory. Advocacy and critique*. Newbury Park (CA) etc.: Sage (207-228).
- Bomans, Godfried (1970-1971) *Bemide gelovigen en jeugdberinneringen uit In de kou verteld aan Michel van der Plas*. Baarn: Amboboeken.
- Bomans, Godfried (1971) *Van dichtbij gezien: Rome, Jeruzalem, Maastricht, Zundert*. Leiden-Tielt: A.W. Sijthoff-Lannoo.
- Bomans, Godfried en Michel van der Plas (1969) *In de kou. Over hun roomse jeugd en hoe het hun verder verging*. Utrecht: Amboboeken (4^e druk).
- Boogman, J.C. (1977) De 'revolutie' van 1848 en haar nasleep. In *AgN XII* (333-352).
- Boogman, J.C. (1978) *Rondom 1848. De politieke ontwikkeling van Nederland 1840-1858*. Bussum: Unieboek.
- Borgman, Erik (1987) De discussie met Rome. In Jan van Lier en Jan Simons (red.) *Geloof leren geloven. Twintig jaar "De nieuwe catechismus". Leren van het verleden met het oog op de toekomst*. Nijmegen: Hoger Katechetisch Instituut (96-102).
- Borgman, Erik et al. (1989) Mensenrechten, rechtsstaat en r.k. kerk na de Franse Revolutie. In Erik Borgman et al. *Recht en onrecht in de r.k. kerk. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging* Amersfoort-Leuven: De Horstink (9-27).
- Bornewasser, J.A. (1959) Willem Imme (1762-1823). Het leven van een 'verlicht' pastoor. *Annalen van het Thijmgenootschap* 47 172-192
- Bornewasser, J.A. (1977) 'Het credo. geen reden van twist'. Ter verklaring van een koninklijk falen (1826-1829). *AGKKN* 19 234-287.
- Bornewasser, J.A. (1978) De 19de-eeuwse katholieke in de spiegel van protestantse

- tijdgenoten. *SH* 13 (12) 750-758.
- Bornewasser, J.A. (1979) Die Aufklärung und die Katholiken in den nördlichen Niederlanden. *AGKKN* 21 304-318.
- Bornewasser, J.A. (1980) Geschiedbeoefening en katholieke geloofsovertuiging in verschuivend perspectief. In Bernardus Alfrink et al. *De identiteit van katholieke wetenschapsmensen*. Baarn: Amboboeken (42-68).
- Bornewasser, J.A. (1981) The authority of the Dutch state over the churches 1795-1853. In A.C. Duke en C.A. Tamse (red.) *Church and state since the Reformation*. Den Haag: Martinus Nijhoff (154-175).
- Bornewasser, J.A. (1986a) Periodieke historiografie in een verzuilde context. Twee katholieke tijdschriften. *Tvg* 99 453-475.
- Bornewasser, J.A. (1986b) De 'open' katholiecititeit van Paus Leo XIII en zijn 'bisschop in politicis' Schaepman. In Willem Frijhoff en Minke Hiemstra (red.) *Bewogen en bewegen. De historicus in het spanningsveld tussen economie en cultuur. Liber amicorum aangeboden aan Prof. Dr. H.F.J.M. van den Eerenbeemt ter gelegenheid van zijn 25-jarig professoraat aan de katholieke Hogeschool te Tilburg 1961-1986*. Tilburg: H. Gianotten (378-392).
- Bornewasser, J.A. (1987a) Inleiding. In Freda Dröes en Stan Verschuuren (red.) *Katholiek Nederland en de Verlichting. Een werkboek. Deel I*. Tilburg: Theologische Faculteit Tilburg (5-16).
- Bornewasser, J.A. (1987b) Verlichting en anti-Verlichting in de katholieke tijdschriften van de vroege negentiende eeuw. *DNK* 27 6-19.
- Bornewasser, J.A. (1989a) *Katholieke kerk en Restauratie*. Tilburg: Tilburg University Press.
- Bornewasser, J.A. (1989b) De oriënterende kracht van Alberdingk Thijm. Katholieke cultuur in Nederland tussen identiteit en integratie. In G.A.M. Beekelaar (red.) *Tussen isolement en isolatie. Katholieken en het hedendaagse culturele klimaat*. Baarn: Amboboeken (11-30).
- Bornewasser, Hans (1992) De groei van het sociaal-ideologisch denken in katholiek Nederland. In Emiel Lamberts (red.) *Een kantelend tijdperk. De wending van de kerk naar het volk in Noord-West-Europa*. Leuven: University Press (65-87).
- Bosmans, J. (1982) Het maatschappelijk-politieke leven in Nederland 1945-1980. In *AgN* XV (269-316).
- Bosmans, J. (1990) *Staatkundige vormgeving in Nederland. Deel II: de tijd na 1940*. Assen-Maastricht: Van Gorcum (10^e druk).
- Bots s.J., J. (1981) *Zestig jaar katholicisme in Nederland*. Venlo: De Rots.
- Boudon, Raymond (1998) Limitations of rational choice theory. *AJS* 104 (3) 817-828.
- Breukelen, R. van en Joan Hemels (1993) *Het Centrum tussen kromstaf en publiek schandaal 1884-1932. Een perskwestie in het centrum des lands met aanzienlijke verliezen en verliezers*. Baarn: Bosch en Keuning.
- Brinkhoff, J.M.G.M. (1971) Petrus Canisius Noviomagus. *Numaga. Tijdschrift gewijd aan heden en verleden van Nijmegen en omgeving* 18 (2) 121-158.

- Brinkman, Herman (1989) De strijd om het katholiek onderwijs. In Erik Borgman et al. *Recht en onrecht in de r.k. kerk. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging* Amersfoort-Leuven: De Horstink (142-158).
- Brodin, Jenny-Ann (2001) *Religion till salu? En sociologisk studie av New Age i Sverige*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bronkhorst, A.J. (1953) *Rondom 1853. De invoering der rooms-katholieke hiërarchie. De April-beweging*. 's Gravenhage: Boekencentrum.
- Brouwer, A. Th (2001) Een gezellig thuis. In Herman Pijfers (red.) *De klare Waarheid en andere herinneringen aan het katholiek verleden*. [Nijmegen]: Valkhof Pers (50-65).
- Bruce, Steve (1999) *Choice and religion. A critique of the rational choice theory on religion*. Oxford: Oxford University press.
- McCaffery, Peter (1990) The transition from unitary to pluralist Catholicism in the Netherlands 1920-1970. In Ian Hamnett (red.) *Religious pluralism and unbelief. Studies critical and comparative*. Londen-New York: Routledge (52-63).
- Cartens, Jan (1980) *Een roomsche jeugd. Een relaas*. Amsterdam-Brussel: Elsevier Manteau.
- Cartens, Jan (2000) *Van katholieken huize. Vrome tijden en latere jaren*. Nijmegen: Valkhof pers.
- McCarthy, John D. en Mayer N. Zald (1977) Resource mobilization and social movements. A partial theory. *AJS* 82 (6) 1212-1241.
- Caspers, Charles (1995) Het jaarlijks algemeen huisbezoek in katholiek Nederland rond de eeuwwisseling. *Trajecta* 4 (2) 122-140.
- Caspers, Charles (1997) Schiedam. In: Peter-Jan Margry en Charles Caspers (red.) *Bedeavaartplaatsen in Nederland. Deel 1: Noord- en Midden-Nederland*. Amsterdam-Hilversum: P.J. Meertens-instituut/Verloren (692-703).
- [1959] *The Catholic Church in the Netherlands*. Amsterdam: Catholic orientation-center for foreigners.
- Chappin, M.J.J.G. (1982) Katholieke kerk en de vrijheid van godsdienst. Historische belichting van een theologisch probleem. In M.J.J.G. Chappin et al. *Godsdienstvrijheid. Beschouwingen voor de vergadering van de rechtskundige afdeling van het Thijmgenootschap op 28 januari 1983 te Tilburg*. Deventer: Kluwer (1-15).
- Chaves, Mark (1995) On the rational choice approach to religion. *JSSR* 34 (1) 98-104.
- Chiaruttini, Aldo (red.) (1969) *Het dossier van de Nederlandse catechismus*. Utrecht-Antwerpen: A.W. Bruna & zoon.
- Chorus, A. (1964) *De Nederlander, uiterlijk en innerlijk. Een karakteristiek*. Leiden: A.W. Sijthoff (2^e druk).
- Clemens, Th. H.J. (1978) De omwenteling van 1795. *SH* 13 (12) 729-735.
- Clemens, Th. (1979) De reactie van de rooms-katholieken op de omwenteling van 1795. *Documentatieblad voor de Nederlandse kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw* 5 42-50.

- Clemens, Th. (1995) De terugdringing van de rooms-katholieken uit de Verlicht-protestantse natie. *BMGN* 110 27-39.
- Clemens, Th. (1998a) Confessie, kerk, natie en staat in Nederland tussen 1730 en 1853. In J. de Bruyn et al. (red.) *Geen heersende kerk, geen heersende staat. De verhouding tussen kerken en staat 1796-1996*. Zoetermeer: Meinema (145-175).
- Clemens, Th. (1998b) IJkpunt 1750. Op zoek naar nieuwe grenzen in het politiek-religieuze landschap in de republiek. In C. Augustijn en E. Honée (red.) *vervreemding en verzoening. De relatie tussen katholieken en protestanten in Nederland 1550-2000*. Nijmegen: Valkhof pers (69-101).
- Clemens, Theo (2002) Een kerk zonder bisschoppelijk bestuur. Een herwaardering van de periode vóór 1853. In Jurjen Vis en Wim Janse (red.) *Staf en storm. Het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland in 1853: actie en reactie*. Hilversum: Verloren (17-36).
- Coleman, James S. (1990) *Foundations of social theory*. Cambridge (Ma)-Londen: Harvard University Press.
- Coleman, John A. (1978) *The evolution of Dutch Catholicism 1958-1974*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Coleman, John A, en Gregory Baum (1991) Ten geleide. Herdenking, evaluatie en verdere uitbouw van een traditie. *Concilium* 27 (5) 9-13.
- Coninck, Pieter de (1996a) 'Roomschen in huis, roomsch ook daarbuiten'. Nederlandse katholieken in de eerste helft van de twintigste eeuw. In Pieter de Coninck en Paul Dirkse *Roomsch in alles. Het rijke roomse leven 1900-1950*. Zwolle-Utrecht: Waanders-Museum Catharijneconvent (9-53).
- Coninck, Pieter de (1996b) De natie in pacht. Katholieke minderheid, liberale onderwijspolitiek en natievorming in Duitsland en Nederland tijdens de jaren 1870. In Henk te Velde en Hans Verhage (red.) *De eenheid & de delen. zuilvorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850-1900*. Amsterdam: Het spinhuis (57-83).
- Crijns, Hub (1994) *Arbeidspastoraat en DISK. Uitdagingen voor de jaren negentig*. Amsterdam: Landelijk bureau DISK.
- Crijns, Hub en Leo Mesman (1988) Vakbond, bedrijfspastoraat, georganiseerde pastores. In Erik Borgman et al. *De vernieuwingen in katholiek Nederland. Van Vaticanum II tot Acht Mei Beweging*. Amersfoort-Leuven: De Horstink (113-125).
- Crijns, H. en G. Zuidberg (1986) De doos van Pandora. Tien jaar benoemingsbeleid in de Nederlandse kerkprovincie. In B. van Dijk en Th. Salemink (red.) *Van beroep: pastor. De arbeidsverhoudingen van pastores in de rooms-katholieke kerk van Nederland*. Hilversum: Gooi en Sticht (35-48).
- Crooijmans, Ignace (2002) *Voorlaatste gedachten. Herinneringen aan een weerbarstig leven*. Heeswijk: Dabar-Luyten.
- Cuypers, P.M.H. (1972) 'Met ernstig voorbehoud'. Aspecten van de nakeuring door de Katholieke Film Centrale. *Jaarboek* 22-56.

- Nederland 1813-1913. Ter blijde herinnering aan het eerste eeuwfeest onzer nationale onafhankelijkheid. Eerste deel.* Nijmegen: Malmberg (118-165).
- Damberg, Wilhelm (1997) *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und In den Niederlanden 1945-1980.* Paderborn etc.: Ferdinand Schöningh.
- Dankers, Joost (1986) 'Van Adolf Kolpings trouwe zonen'. De St. Jozefs Gezellenvereniging in Nederland. Van handwerkersvereniging tot jeugdorganisatie 1868-1942. *Jaarboek* 11-51.
- Dasberg, Lea en J.W.G. Jansing (1978) Onderwijs. In *AgN XIII* (129-144 en 361-372).
- Davie, Grace (2000) The sociology of religion in Britain. A hybrid case. *SZS* 26 (1) 193-218.
- Dekker, Gerard (1965) *Het kerkelijk gemengde huwelijk in Nederland.* Meppel: Boom.
- Dekker, Gerard et al. (1997) *God in Nederland 1966-1996.* Amsterdam: Anthos.
- Dekker-van Bijsterveld, S.C. den (1988) *De verhouding tussen kerk en staat in het licht van de grondrechten.* Zwolle: W.E. Tjeenk Willink.
- Dellepoort, Johannes Joseph (1955) *De priesterroepingen in Nederland. Proeve van een statistisch-sociografische analyse.* 's Gravenhage: Pax.
- Demerath III, N.J. (1995) Rational paradigms, a rational religion and the debate over secularization. *JSSR* 34 (1) 105-112.
- Derks, Marjet (1999a) Fiere sportlijven en kenauturnsters. Katholieke percepties van moderne sportbeoefening 1910-1940. In Dirk-Jan Wolffram (red.) *Om het christelijk karakter der natie. Confessionelen en de modernisering van de maatschappij.* Amsterdam: Het Spinhuis (59-88).
- Derks, Marjet (1999b) Leeuw en lam. Jacques van Ginneken en de Vrouwen van Nazareth. In Marit Monteiro et al. (red.) *Steun en toeverlaat. Historische aspecten van geestelijke begeleiding.* Hilversum: Verloren (37-56).
- Derks, Marjet en Marc Budel (1990) *Sportief en katholiek. Geschiedenis van de katholieke sportbeweging in Nederland in de twintigste eeuw.* Nijmegen: Katholiek Documentatie Centrum.
- Derkse, Wil (z.j.) Katholieke intellectuelen: terug van weggeweest? In *Een zwijgen dat kan worden verbeterd. Katholieke intellectuelen in het publieke debat.* Vught: Radboudstichting (41-49).
- Dezair, J. (1990) Katholieke identiteit en onderwijs. In R. Torfs et al. *De katholieke identiteit van instellingen en organisaties in het recht.* Leuven: Peeters (25-33).
- Diepenhorst, I.A. [1946] *De verhouding tusschen kerk en staat in Nederland.* Utrecht: Kemink en zoon.
- Dieteren, Fia et al. (1987) *Naar Eva's beeld. De geschiedenis van de vrouw in de Europese cultuur.* Amsterdam-Brussel: Elsevier.
- Dierick, Gerard (1971) De oprichting van het Geert Groote Genootschap. *Jaarboek* 74-110.
- Dijk, B. van en Th. Salemink (1986) Pastores organiseren zich. Ontwikkelingen na Vaticanum II. In B. van Dijk en Th. Salemink (red.) *Van beroep: pastor. De arbeidsverhoudingen van pastores in de rooms-katholieke kerk van Nederland.*

- Hilversum: Gooi en Sticht (13-34).
- Dijk, Bert van en Theo Salemink (2000) *Tussen droom en daad. Beeld van anderhalve eeuw Redemptoristen in Nederland*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Diotallevi, Luca (2002) Internal competition in a national religious monopoly. The Catholic effect and the Italian case. *SoR* 63 (2) 137-156.
- Dirkse, P. (1982) Hier woonden katholieken. In *Vroomheid per dozijn*. Utrecht: Rijksmuseum Het Catharijneconvent (47-55).
- Duffhues, Ton (1992) Een wending naar boeren, middenstanders en arbeiders? De katholieke volksbewegingen in Nederland. In Emiel Lamberts (red.) *Een kantelend tijdperk. De wending van de kerk naar het volk in Noord-West-Europa*. Leuven: University Press (175-197).
- Duffhues, Ton et al. (1985) *Bewegende patronen. Een analyse van het landelijk netwerk van katholieke organisaties en bestuurders 1945-1980*. Nijmegen-Baarn: KDC-Ambo.
- Duinkerken, Anton van (1948) *Waarom ik zo denk. Het katholieke leven van 1918 tot 1940*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum.
- Effting, Maud (2002) 'Geen geiten of hoofddoekjes'. *De Volkskrant* 81 (23833) 1M.
- Eijt, Josepha Maria Antonia (1995) *Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties 1820-1940. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de letteren*. Hilversum-Nijmegen: proefschrift.
- Ekelund, Robert B. et al. (1996) *Sacred trust. The medieval church as an economic firm*. New York/Oxford: Oxford university press.
- Ellenbroek, Hans (1997) *Rome tot de dood. Een strijdkreet van pauselijke zouaven*. Nieuwegein: Arko.
- Ende, A.A.M. van den (1972) *De weekendliturgie. Vormgeving, spreiding, organisatie en ruimte*. Den Haag: KASKI.
- Engelhardt, Paulus (1971) Thomisme. In Karl Rahner et al. (red.) *Sacramentum Mundi. Theologisch lexicon voor de praktijk. Handboek bij het gebruik van de nieuwe catechismus. Deel XII: Theologie, geschiedenis van de tot en met Vroeg-christelijke kerk*. Hilversum: Paul Brand (20-32).
- England, Paula en Barbara Stanek Kilbourne (1990) Feminist critiques of the separative model of self. Implications for rational choice theory. *R&S* 2 (2) 156-171.
- Eupen, Th. A. G. van (1975) Een visie op de ontwikkelingen in de moraaltheologie. In J.F. Lescauwae et al. *Balans van de Nederlandse kerk. Kritische evaluatie van wetenschap en praktijk*. Bilthoven: Amboboeken (77-92).
- Faber, H. en T.T. ten Have (1970) *Ontkerkelijking en buitenkerkelijkheid in Nederland tot 1960*. Assen: Van Gorcum & Comp./Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke.
- Finke, Roger (1990) Religious deregulation. Origins and consequences. *Journal of church and state* 32 (3) 609-627.

- Finke, Roger (1994) The quiet transformation. Changes in size and leadership of southern Baptist churches. *RRR* 36 (1) 3-22.
- Finke, Roger (1997) The consequences of religious competition. Supply-side explanations for religious change. In Lawrence A. Young (red.) *Rational choice theory and religion. Summary and assessment*. New York: Routledge (46-65).
- Finke, Roger en Rodney Stark (1992) *The churching of America 1776-1990. Winners and losers in our religious economy*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Finkers, Herman (1999) *Finkers op een hoop*. Amersfoort: Novella.
- Finnestad, Ragnhild Bjerne (2001) The study of religions in Norway. *MTSR* 13 (3) 243-253.
- Franckens, Ghiele (red.) [1951] *De kogel door de kerk. Een zeer ernstig woord tot alle katholieken van Nederland*. Amsterdam: Het katholieke boek.
- (1990) Geschiedenis van de Nederlandse katholiekendagen. In Michiel Koopman (red.) *Waar muren vallen. Katholiekendagen toen en nu. Infobulletin 1-2-1* 18 (11) katern (5-16).
- Gier M.S.C., G. de (1950) De waardering voor offer en sacrament. In H. Boelaars C.S.S.R. et al. *Onrust in de zielzorg*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum (37-60).
- Goddijn, Walter en Gerard Knuvelde (1980) *Hervorming zonder schisma. Historisch-sociologische studies over de kerk van Alfrink. Bij gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Goddijn, Walter et al. (1986) *Pastoraal Concilie (1965-1970). Een experiment in kerkelijke leiderschap*. Baarn: H. Nelissen.
- Goddijn, Walter et al. (1999) *Tot vrijheid geroepen. Katholieken in Nederland 1946-2000*. Baarn: Ten Have.
- Göhler, Gerard en Ansgar Klein (1993) Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. In Hans-Joachim Lieber (Hrsg.) *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (2^e druk) (259-656).
- Görris S.J., G.C.W. [1908] *Dr. W.J.F. Nuyens beschouwd in het licht van zijn tijd*. 's Gravenhage: A.J. Roebert.
- Gout, F.P. (1982) Het socio-culturele leven in Nederland 1945-1980. In *AgN XV* (337-368).
- Grijs, F. de (1996) Over de kerk als algemeen heils-sacrament. Een kijk-oefening. In A.H.C. van Eijk en H.W.M. Rikhof (red.) *De lengte, de hoogte, de breedte en de diepte. Peilingen in de theologie van de sacramenten*. Zoetermeer: Meinema (262-281).
- Grinten, J. van der [1913] De rechtstoestand der katholieken 1813-1913. In J.A. Loeff et al. (red.) *Het katholiek Nederland 1813-1913. Ter blijde herinnering aan het eerste eeuwfeest onzer nationale onafhankelijkheid. Eerste deel*. Nijmegen: Malmberg (3-34).
- Groener, Gerard (2001) Vijfendertig jaar opleiding pastoraat. Manuscript.
- Groot, A.D. de (1975) *Methodologie. Grondslagen van onderzoek en denken in de gedragswetenschappen*. 's Gravenhage: Mouton & Co.

- Groot, Franciscus Antonius (1992) *Roomsen, rechtzinnigen en nieuwlichters. Verzuiling in een Hollandse plattelandsgemeente. Naaldwijk 1850-1930*. Hilversum: Verloren.
- Groot, Frans (2000) Vlaggen in top en stenen door de ruiten. De natie in de steigers 1850-1940. In J.H.C. Blom en J. Talsma (red.) *De verzuiling voorbij. Godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw*. Amsterdam: Het spinhuis (171-200).
- Groot, J.C. (1970) Het Pastoraal Concilie en de andere kerken. *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 31 (4) 443-454.
- Grosse Kracht, Hermann-Josef (1997) *Kirche in Ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*. Paderborn et al.: Ferdinand Schoeningh.
- McGuire, Meredith B. (1998) Introduction. *International Sociology* 13 (2) 147-149.
- Haan, Peter de (1993) Van leerstellig onderricht naar gelovig gesprek. Ideaal en werkelijkheid binnen de theologische vorming van leken in verband met de Katholieke Actie in Nederland (1936-1965). In *Grenzen aan de utopie. Ideaal en werkelijkheid binnen de katholieke theologiebeoefening in Amsterdam*. Gorinchem: Narratio (55-67).
- Haarsma, Frans (1991) Oecumene in de jaren tachtig en daarna In J. Hulshof et al. *Op grond van vertrouwen. De r.k. kerk in Nederland op de drempel van de 21^{ste} eeuw*. Baarn: Arbor (97-115).
- Haas, Gerard C. de (1971) *Andere tijden, andere zeden. Jeugdgedrag en jeugdcultuur na 1945*. Bilthoven: Amboboeken.
- Haefner, Gerd (1971) Wereld. In Karl Rahner et al. (red.) *Sacramentum Mundi. Theologisch lexicon voor de praktijk. Handboek bij het gebruik van de nieuwe katechismus. Deel XIII:vroeg-middeleeuwen tot en met zondestraffen*. Hilversum: Paul Brand (33-44).
- Hak, Durk Huite (1994) *Stagnatie in de Nederlandse godsdienstwetenschap 1920-1980. De bijdrage van Gerardus van der Leeuw, Fokke Sierksma en Theo P. van Baaren aan de godsdienstwetenschap*. Amsterdam: Thesis publishers.
- Hak, D. (1998a) Homans, George C(aspar) (1910-1989); Investments; Rational choice theory. In William H. Swatos, Jr. en Peter Kivisto (red) *Encyclopedia of religion and society*. Walnut Creek (Ca): AltaMira Press (229, 238, 402-404).
- Hak, D. (1998b) Over oude en nieuwe goden in de godsdienstsociologie. Actueel theoretisch-empirisch onderzoek naar traditionele en nieuwe godsdienstigheid in de Nederlandse samenleving. *SW* 41 (2) 1-13.
- Hales, E.E.Y. (1954) *Pio Nono. A study in European politics and religion in the nineteenth century*. Londen: Eyre & Spottiswoode.
- Hamans, P.W.F.M. (1992) *Geschiedenis van de katholieke kerk in Nederland. I: Van missionering tot herstel van de hiërarchie in 1853*. Brugge: Tabor.
- Hamberg, Eva en Thorleif Petterson (1994) The religious market. Denominational competition and religious participation in contemporary Sweden. *JSSR* 33 (3) 205-217.
- Hamberg, Eva en Thorleif Petterson (2002) Religious markets. Supply, demand and

- rational choices. In Ted G. Jelen (red.) *Sacred markets, sacred canopies. Essays on religious markets and religious pluralism*. Lanham: Rowman and Littlefield (91-114).
- Havermans, F.M. (1953) *Over de criminaliteit onder katholieken*. Roermond-Maaseik: J.J. Romen & zonen.
- Hechter, Michael en Satoshi Kanazawa (1997) Sociological rational choice theory. *Annual review of sociology* 23 191-214.
- Heek, F. van (1954) *Het geboorte-niveau der Nederlandse Rooms-katholieken. Een demografisch-sociologische studie van een geëmancipeerde minderheidsgroep*. Leiden: H.E. Stenfert Kroese.
- Heijden, M.J.M. van der (1947) *De dageraad van de emancipatie der katholieken. De Nederlandsche katholieken en de staatkundige verwickelingen uit het laatste kwart van de achttiende eeuw*. Nijmegen: proefschrift.
- Heikens, Tjaard (1985) Onmaatschappelijkheidsbestrijding. In Tjitske Akkermans en Siep Stuurman *De zondige riviera van het katholicisme. Een lokale studie over feminisme en ontzuiling 1950-1975*. Amsterdam: SUA (38-73).
- Hellemans, Staf (1990) *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*. Leuven: Universitaire pers Leuven.
- Hellemans, Staf [1999] Van ultramontaans massakatholicisme naar veeluldig keuzekatholicisme. Speculaties omtrent de toekomst van religie en kerk. In *Cultuur en kerk. Pastoraat tussen behoud en toekomst. Verslag studiedag 5 november 1998*. Utrecht: Aartsbisdom Utrecht/ Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht (1-22).
- Hellemans, Staf (2003) De katholieke kerk in Nederland 1960-2020. Van volkskerk naar keuzekerk. In S. Hellemans et al. (red.) *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*. Zoetermeer: Meinema (9-39).
- Hemels, J.M.J. (1973) Als één man marcheren. Een curieus geval van kerkelijke perspolitiek. *Tvg* 87 (1) 71-77.
- Hemels, Joan (1981) *De emancipatie van een dagblad. Geschiedenis van de Volkskrant*. Baarn: Ambo.
- Hemert, M.M.J. van (1979) *Kerkelijke gezindten. Een analyse op basis van de volkstelling 1971*. 's Gravenhage: Staatsuitgeverij.
- Hemert, Martien van en Marie-José Angenent-Vogt (1981) *Wie vormt wie? Onderzoek naar de vormselpraktijk in Nederlandse parochies*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Hemert, M. van (1985) Beelden van God, Jezus en de Kerk. Over de invloed van pastorale scholen. In Ph. C. van Stouthard en G.P.P. van Tillo (red.) *Katholiek Nederland na 1945. Opstellen aangeboden aan prof. dr. W. Goddijn bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar godsdienstsociologie van de Theologische Faculteit Tilburg*. Baarn: Ambo (51-69).
- Hermans, J. (1990) *De liturgievernieuwing in Nederland*. Brugge: Tabor.
- Hersbach, Gerard (1994) Door de eigen historie buiten spel gezet. De lotgevallen van de Martelaren van Gorcum. *Antropologische Verkenningen* 13 (1) 18-34.
- Heuvel, Mark van den (1992) Verschuivende contexten van vrije tijd en vermaak. In

- Hélène Vossen et al. (red.) *Vertrouwde patronen, nieuwe dromen. Nederland naar een modern-industriële samenleving 1948-1973*. IJsselstijn: Vereniging van docenten in geschiedenis en staatsinrichting in Nederland (VGN) (97-104).
- Hoeven, Aug. ter (1957) Een vergeten hoofdstuk over de religieuze praktijk in Tilburg. *Sociologische gids* 4 45-58.
- Hoeven, J. van der en J.N. van Rosmalen (1950) Clericaal traditionalisme. In H. Boelaars C.S.S.R. et al. *Onrust in de zielzorg*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum (28-35).
- Höfte, B.J.H.M. (1989) Twee perspectieven op een bevrijdende bijdrage van Vaticanum II. In J.Y.H.A. Jacobs (red.) *Is Pinksteren voorbij? Het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie tussen geschiedenis en actualiteit*. Hilversum: Gooi en Sticht (67-81).
- Hollaardt, Augustinus en Charles Caspers (1997) Nijmegen. In: Peter-Jan Margry en Charles Caspers (red.) *Bedevaartplaatsen in Nederland. Deel 1: Noord- en Midden Nederland*. Amsterdam-Hilversum: P.J. Meertens-instituut/Verloren (587-594).
- Homans, George Caspar (1968) *Social behavior. Its elementary forms*. Londen: Routledge & Kegan Paul (3^e druk).
- Hondius, Dienneke (1999) *Gemengde huwelijke, gemengde gevoelens. Aanvaarding en ontwijking van etnisch en religieus verschil sinds 1945*. Den Haag: SDU-uitgevers.
- Hoogbergen, Th.G.A. (1991) *Over geestdrift en bevoegenheid. 75 Jaar Ons Middelbaar Onderwijs 1916-1991*. Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact.
- Hoogen, Toine van den (1989) De vrijheid van de theologie. In Erik Borgman et al. *Recht en onrecht in de r.k. kerk. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*. Amersfoort-Leuven: De Horstink (130-141).
- Hooijdonk, P.G. van (1965) Intellectuele emancipatie van de Nederlandse katholieken in de laatste jaren. *SW* 8 (3) 217-229.
- Hoondert, Martin J.M. (2001) The appropriation of Gregorian chant in the Netherlands 1903-1930. In P. Post et al (red.) *Christian feast and festival. The dynamics of western liturgy and culture*. Leuven et al.: Peeters (645-676).
- Horyna, Bretislav (2001) Czech religious studies. Past, present, future. *MTSR* 13 (3) 254-268.
- Hottinga, Tijn (1994) De geschiedenis van De open deur. In *Vijftig jaar De open deur*. Aalsmeer: Dabar-Luijten (7-42).
- Houtepen, Anton (1997) *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*. Zoetermeer: Meinema.
- Houtepen, Anton (2001) *Theologen op zoek naar God. Twintig portretten van katholieke theologen uit de tweede helft van de 20^{ste} eeuw*. Zoetermeer: Meinema.
- Huisman, Cornelis (1983) *Neerlands Israël. Het natiebeseef der traditioneel-gereformeerden in de achttiende eeuw*. Dordrecht: J.P. van den Tol.
- Hulshof, Jan (1991) De Nederlandse katholieken in de jaren tachtig. In J. Hulshof et al. *Op grond van vertrouwen. De r.k. kerk in Nederland op de drempel van de 21^{ste} eeuw*. Baarn: Arbor (25-66).
- Hulst, Hans van der en Wim Al (1979) *Student, ja! Ambt, nee? Rooms-katholieke*

- theologiestudenten over zichzelf, opleiding, kerk en ambt*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Hustinx, Lex (1989) De r.k. kerk als werkgever. In Erik Borgman et al. *Recht en onrecht in de r.k. kerk. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*. Amersfoort-Leuven: De Horstink (101-116).
- Huysmans, R.G.W. (1981) *Tussen concilie en synode. Over het ontwikkelen van de kerkstructuur sinds 1966 door de Nederlandse bisdommen*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Huysmans, R.G.W. (1985) 1964-1984: twintig jaar structurering van de leiding der kerkprovincie in Nederland. Een rechtskroniek – ook een tragiek? . In Ph. C. van Stouthard en G.P.P. van Tillo (red.) *Katholiek Nederland na 1945. Opstellen aangeboden aan prof. dr. W. Goddijn bij gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar godsdienstsociologie van de Theologische Faculteit Tilburg*. Baarn: Ambo (38-50).
- Iannaccone, Laurence R. (1992) Sacrifice and stigma. Reducing free riding in cults, communes and other collectives. *JPE* 100 (2) 271-291.
- Iannaccone, Laurence R. (1994) Why strict churches are strong. *AJS* 99 (5) 1180-1211.
- Iannaccone, Laurence R. (1995) Voodoo economics? Reviewing the rational choice approach to religion. *JSSR* 34 (1) 76-89.
- Iannaccone, Laurence R. (1997) Rational choice. Framework for the scientific study of religion. In Lawrence A. Young (red.) *Rational choice theory and religion. Summary and assessment*. New York: Routledge (25-45).
- Iannaccone, Laurence R. (2001) Looking backward. A century international religion statistics. Manuscript.
- Iannaccone, Laurence R. et al. (1995) Religious resources and church growth. *SF* 74 (2) 705-731.
- (1998) *Ik was vreemdeling. Herderlijk schrijven over migranten en vluchtelingen*. Utrecht: Secretariaat van het R.K. Kerkgenootschap.
- (1992) *In Christus' naam. Herderlijk schrijven over woord, sacrament, ambt en wijding*. Utrecht: Secretariaat van het R.K. Kerkgenootschap (2^e druk).
- Iperen, Wilko van (2001) Religieus pluralisme en kerkaanhang. Een verklaring van gemeentelijke variaties in kerkaanhang in Nederland tussen 1909 en 1971 door de mate van diversiteit in het religieus marktaanbod. Doctoraalscriptie sociologie Universiteit Utrecht.
- Jacobs, J.Y.H.A. (1992) Een beweging in verandering. De inzet van Belgische en Nederlandse katholieken voor de eenheid der kerken 1921-1964. *Trajecta* 1 (1) 67-91.
- Jacobs, J.Y.H.A. (1997) Dr. Klaas Steur (1905-1985). Geloofsdenker in dienst van verkondiging en toerusting. *Trajecta* 6 (1) 53-73.
- Jacobs, Jan (1998a) IJkpunt 1950. Het begin van een nieuwe bezinning. Van isolement naar beginnende openheid. In C. Augustijn en E. Honée (red.)

- Vervreemding en verzoening. De relatie tussen katholieken en protestanten in Nederland 1550-2000.* Nijmegen: Valkhof pers (151-170).
- Jacobs, Jan (1998b) *Nieuwe visies op een oud visioen. Een portret van de Sint Willibrordvereniging 1948-1998.* [Nijmegen]: Valkhof pers.
- Jentjens, Leonard (1995) *Van strijdorgaan tot familieblad. De tijdschriftjournalistiek van de Katholieke Illustratie 1867-1968.* Amsterdam: Otto Cramwinckel.
- Jong, Otto J. de (1972) *Nederlandse kerkgeschiedenis.* Nijkerk: G.F. Callenbach.
- Jong, O.J. de (1996) Grondwet en kerken. In Willem Heijting (red.) *Geen heersende kerk, geen heersende staat. De verhouding tussen kerken en staat 1796- 1996.* Den Haag: Koninklijke Bibliotheek (7-23).
- Jong, O.J. de (1998) Uitkeringen aan kerken. In J. de Bruyn et al. (red.) *Geen heersende kerk, geen heersende staat. De verhouding tussen kerken en staat 1796-1996.* Zoetermeer: Meinema (203-249).
- [1989] *Jongerengroepen en jongerenkoren in de Nederlandse parochies. Een onderzoek van de Katholieke Centra voor Levensvorming in zes Nederlandse bisdommen.* Utrecht: Federatie Katholieke Centra voor Levensvorming.
- Jonkers, Jan en Jan te Winkel [1980] *Adieu. Mensen keren de kerk de rug toe.* Leeuwarden: Jongbloed.
- Joosse, Ko (1991) *Eucharistische gebeden in Nederland. Een documentairstudie over de ontwikkelingen van de vertaalde Romeinse en 'eigen' Nederlandse eucharistische gebeden (1963-1979).* Tilburg: Tilburg university press.
- (1954) *De katholieke in het openbare leven van deze tijd. Bisschoppelijk mandement.* Utrecht.
- (1960) *De katholieke sociale organisaties in deze tijd. Schrijven van het hoogwaardig episcopaat aan de katholieke sociale organisaties, in het bijzonder van de werknemers.* Utrecht.
- Kelly, Dean M. (1972) *Why conservative churches are growing. A study in sociology of religion.* New York etc.: Harper & Row.
- Kemenade, J.A. van (1968) *De katholieken en hun onderwijs. Een sociologisch onderzoek naar de betekenis van katholiek onderwijs onder ouders en docenten.* Meppel: J.A. Boom en zoon.
- Kempe, G. Th. (1938) *Criminaliteit en kerkgenootschap.* Utrecht-Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Kerklaan, Marga (red.) (1987) *'Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen.'* 300 Brieven over het roomse huwelijksleven. Baarn: Ambo.
- Kerklaan, Marga (1994) *Van huis uit. Drie generaties katholieken over de invloed van de secularisatie op hun beleving van seksualiteit, gezin en geloof.* Baarn: Ambo.
- Kiser, Edgar en Michael Hechter (1991) The role of general theory in comparative-historical sociology. *AJS* 97 (1) 1-30.
- Knijn, Kees (2001) *Schoolbel en kerkklok. Een leven in het katholiek onderwijs.* Nijmegen: Valkhof pers.
- Knippenberg, Hans (1992) *De religieuze kaart van Nederland. Omvang en geografische*

- spreading van de godsdienstige gezindten vanaf de Reformatie tot heden*. Assen-Maastricht: Van Gorcum.
- Knippenberg, Hans (1996) Nationale integratie en de 'etnisering' van katholieken en protestanten. In Henk te Velde en Hans Verhage (red.) *De eenheid & de delen. Zuilvervorming, onderwijs en natievorming in Nederland 1850-1900*. Amsterdam: Het spinhuis (177-196).
- Knippenberg, Hans en Ben de Pater (1988) *De eenwording van Nederland. Schaalvergroting en integratie sinds 1800*. Nijmegen: SUN.
- Koelemeijer, Judith (2001) *Het zwijgen van Maria Zachea. Een ware familiegeschiedenis*. Zutphen: Plataan.
- Kohnen, P. et al. (red.) (2002) *Euthanasia and human dignity. A collection of contributions by the Dutch Catholic Bishops' conference to legislative procedure 1983-2001*. Utrecht-Leuven: Secretariaat van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap-Peeters.
- Kok, J.A. de (1964) *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie. Numerieke aspecten van protestantisering en katholieke herleving in de noordelijke Nederlanden 1580-1880*. Assen: Van Gorcum & Prakke.
- Kok, J.A. de (1978) Kerken en godsdienst: de school als motor van de verzuiling. In *AgN XIII* (145-155).
- Konijn, Seef (1990) Mensen zelf subject van leren. In Ko Schuurmans et al. *Verpieders in het beloofde land. Bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van het Diocesaan Pastoraal centrum Haarlem*. Hilversum: Gooi en Sticht (75-83).
- Kors, J.B. [1938] *Encyclopaedisch kerkelijk woordenboek*. Bilthoven: De Gemeenschap (5^e druk).
- Kortmann, C.A.J.M. (1982) De vrijheid van godsdienst en levensovertuiging in de nieuwe grondwet. In M.J.J.G. Chappin et al. *Godsdienstvrijheid. Beschouwingen voor de vergadering van de rechtskundige afdeling van het Thijmgenootschap op 28 januari 1983 te Tilburg*. Deventer: Kluwer (55-67).
- Kreling, G. (1958) Thomas van Aquino. In H. Brink O.P. (red.) *Theologisch woordenboek*. Roermond en Maaseik: J.J. Romen & zonen (4545-4574).
- Krijnen, Adrianus Gerardus Maria [1987] *Kennen binnen coördinaten. Een kennissociologische studie over de clericale elite in de rooms-katholieke kerk*. Helmond: Gottmer.
- Kroon, Henk (2001) *Pubers voor God. Het leven op een kleinseminarie in de jaren vijftig*. Nijmegen: Valkhof pers.
- Kruijt, J.P. (1935) Kerkelijkheid en onkerkelijkheid in Nederland (1930) *De socialistische gids. Maandschrift der Sociaal-Democratische Arbeiderspartij* 20 (323-339 en 426-451).
- Kruijt, J.P. en Walter Goddijn O.F.M. (1962) Verzuiling en ontzuiling als sociologisch proces. In A.N.J. den Hollander et al. (red.) *Drift en koers. Een halve eeuw sociale verandering in Nederland*. Assen: Van Gorcum & comp./H.J. Prakke & H.M.G. Prakke (227-263).
- Kusters, W. [1968] *Situatieschets van het Nederlands katholicisme 1968. Crisis en*

- risikerend vertrouwen... In W. Goddijn et al. (red.) *Riskante kerk. Vijf jaar pastoraal instituut van de Nederlandse kerkprovincie*. [Den Haag]: Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie/Katholiek Archief (143-178).
- Kuiper, G. (1953) Beroep en kerkgenootschap. *M&M* 28 (1) 25-41.
- Kuiper Hzn, G. (1964) Beroep en kerkgenootschap opnieuw bezien. *M&M* 39 (415-423).
- Kuiters O.E.S.A., R. [1951] *Onze parochiestructuur. Een belemmering voor de zielzorg*. Laren (N.H.): F.W. de Koning.
- Laak, Jan ter (1999) *Brave rebellen. Herinneringen aan de eerste studentenopstand in Nederland (1961)*. Nijmegen: Valkhof pers.
- Laarhoven, J.C.P. van (1965) *Een kerkprovincie in concilie*. Utrecht-Nijmegen: Dekker&Van de Vegt.
- Laarhoven, J. van [1968] "En zal dit ons herderlijk schrijven...". In W. Goddijn et al. (red.) *Riskante kerk. Vijf jaar pastoraal instituut van de Nederlandse kerkprovincie*. [Den Haag]: Pastoraal instituut van de Nederlandse kerkprovincie/Katholiek Archief (11-22).
- Laeyendecker, Leo (1980) Soziologie des Katholizismus in den Niederlanden. In Karl Gabriel en Franz-Xaver Kaufmann (red.) *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz: Matthias Grünewald (166-200).
- Laeyendecker, L. (1990) Septuagint. De lotgevallen van een vernieuwingsbeweging. In O. Schreuder en L. van Snippenberg (red.) *Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor*. Baarn: Amboboeken (90-117).
- Laeyendecker, L. (1999) *Het laatste monopolie van de R.K. Kerk. Veranderende verbouwingen tussen priesters en leken. Een bijdrage van de Acht Mei Beweging aan een voortgaand gesprek*. Gorinchem: Narratio.
- Lechner, Frank J. (1989) Catholicism and social change in the Netherlands. A case of radical secularization? *JSSR* 28 (2) 136-147.
- Lechner, Frank J. (1996) Secularization in the Netherlands? *JSSR* 35 (3) 252-264.
- Leenders, Jos (2000) Over roomse en protestantse heiligen. Een lacune in de verzuilingsliteratuur. In J.H.C. Blom en J. Talsma (red.) *De verzuiling voorbij. Godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw*. Amsterdam: Het spinhuis (46-78).
- Leeuwen O.F.M., B. van (1959) *Het gemengde huwelijk. Pastoraal-sociografisch onderzoek naar de huwelijken van katholieken met niet-katholieken in Nederland*. Assen: Van Gorcum&comp./H.J. Prakke & H.M.G. Prakke.
- Leo XIII (1975) *Rerum Novarum*. In *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. s.l.: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands (31-68).
- Lescrauwaet, J.F. (1975) Bisschoppelijke gezagsuitoefening in dialoog 1960-1970. In J.F. Lescrauwaet et al. *Balans van de Nederlandse kerk. Kritische evaluatie van wetenschap en praktijk*. Bilthoven: Amboboeken (226-245).
- Lill, Rudolf (1989a) Die katholische Kirche zwischen den Revolutionen von 1830

- und 1848. In Raymund Kottje en Bernd Moeller (Hrsgg.) *Ökumenische Kirchengeschichte. Band III: Neuzeit*. Mainz-München: Matthias Grünewald-Christian Kaiser (4^e druk) (160-182).
- Lill, Rudolf (1989b) Der Sieg des Ultramontanismus (1848-1878). In Raymund Kottje en Bernd Moeller (Hrsgg.) *Ökumenische Kirchengeschichte. Band III: Neuzeit*. Mainz-München: Matthias Grünewald-Christian Kaiser (4^e druk) (183-209).
- Loo, L.F. van (1981) De armenzorg in de Noordelijke Nederlanden 1770-1854. In *AgN X* (417-434).
- Lukken, Gerard (1995) New rites around communion in present-day western culture. In Charles Caspers et al. (red.) *Bread of heaven. Customs and practices surrounding the Holy Communion. Essays in the history of liturgy and culture*. Kampen: Kok-Pharos (215-229).
- Luykx, Paul (1978) *De Actie "Voor God" 1936-1941. Een katholieke élite in het offensief*. Nijmegen: proefschrift.
- Luykx, Paul (1997) Erger dan de reformatie? Katholieken in de jaren vijftig. In Paul Luykx en Pim Slot (red.) *Een stille revolutie? Cultuur en mentaliteit in de lange jaren vijftig*. Hilversum: Verloren (68-88)
- Luykx, Paul (2000) *Andere katholieken. Opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw*. Nijmegen: SUN.
- Maas, Jacobus Josephus Cornelis (1993) *Verbalen met verhalen? Een semiotische studie naar de contextuele benadering van Bijbelteksten in godsdienstonderwijs en catechese*. Tilburg: Tilburg university press.
- Maltha, A.H. (1952) Aeterni patris. In H. Brink O.P. (red.) *Theologisch woordenboek*. Roermond en Maaseik: J.J. Romen & zonen (51-53).
- (1905) *Het mandement der Ned. Bisschoppen over het onderwijs anno 1868*. 's Gravenhage: T.C.B. ten Hagen.
- (1933) *Mandement van het Nederlandsch Episcopaat tegen liberalisme, socialisme en communisme; vóór de eenheid der katholieken*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- (1934) *Mandement van het Nederlandsch Episcopaat over het fascisme en nationaal-socialisme*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Manning, A.F. (1978) De Nederlandse katholieken in de eerste jaren van de Duitse bezetting. *Jaarboek* 105-129.
- Manning, A.F. (1985) *Zestig jaar KRO. Uit de geschiedenis van een omroep*. Baarn: Ambo.
- Margry, Peter-Jan (1993) Processie-exercities. Strategieën van overheid en kerk bij de beteugeling en de stimulering van processies in Nederland en België 1815-1825. In Marit Monteiro et al. (red.) (2000) *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme*. Kampen: Kok (60-79).
- Margry, Peter-Jan (1994) De creatie van heilige ruimten in negentiende-eeuws Nederland. Het martelveld te Brielle. In J.L. Okkema et al. *Heidenen, papen, libertijnen en fijnen. Artikelen over de kerkgeschiedenis van het zuidwestelijk gedeelte van Zuid-Holland van de voorchristelijke tijd tot heden*. Delft: Eburon (249-276).

- Margry, Peter-Jan (1995) Accommodatie en innovatie met betrekking tot traditionele rituelen. Bedevaarten en processies in de moderne tijd. In M. van Uden et al. (red.) *Oude sporen, nieuwe wegen. Ontwikkelingen in bedevaartonderzoek*. Baarn: Gooi en Sticht (169-201).
- Margry, Peter-Jan (1997) Brielle. In: Peter-Jan Margry en Charles Caspers (red.) *Bedevaartplaatsen in Nederland. Deel 1: Noord- en Midden-Nederland*. Amsterdam-Hilversum: P.J. Meertens-instituut/Verloren (231-245).
- Margry, Peter-Jan (2000) *Teedere quaesties. Religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in het negentiende-eeuwse Nederland*. Hilversum: Verloren.
- Margry, Peter-Jan (2001) Nederland en het Heilig Jaar 2000. Verslag en evaluatie. *Trajecta* 10 (4) 333-352.
- Margry, Peter-Jan (2002) Imago en identiteit. De problematische manifestatie van 'het katholieke' in de Nederlandse samenleving rond het midden van de negentiende eeuw. In Jurjen Vis en Wim Janse (red.) *Staf en storm. Het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland in 1853: actie en reactie*. Hilversum: Verloren (64-86).
- Matthijssen, M. (1958) *De intellectuele emancipatie der katholieken. Historische en sociografische analyse van het Nederlands katholiek middelbaar onderwijs*. Assen: Van Gorcum/Hak & Prakke.
- Meegeren, P.J.A. van (1987) Katholiek Utrecht in de tweede helft van de 19^{de} eeuw. *Utrechtse historische cahiers* 8 (3-4) 1-154.
- Meerendonk O.Praem., L. van de (1992) Van de H. Mis van Eerherstel naar herstel van misbeleving. Het miswekenwerk in Nederland en het aandeel van de Bernenses hierin. In P. Al O.Praem. en M. Schneiders O.Praem. *Een soort onschuldige hobby? Een eeuw liturgisch werk van de Norbertijnen in Nederland*. Heeswijk: Abdij van Berne (87-140).
- Meeuwen, Adrianus Johannes Nicolaas Maria van (1998) *Lijden aan eenheid. Katholieke arbeiders op zoek naar hun politiek recht 1897-1929*. Hilversum: Verloren.
- Messing, F. (1982) Het economische leven in Nederland 1945-1980. In AgN XV (159-201).
- Meulen, R.H.J. ter (1988) *Ziel en zaligheid. De receptie van de psychologie en van de psychoanalyse onder katholieken in Nederland 1900-1965*. Nijmegen/Baarn: Katholiek Studiecentrum/Ambo.
- Michiels van Kessenich, Hubert (2001) Inspraak bij bisschopsbenoemingen. Het model-Rotterdam 1968-1970. In Ruud Bunnik et al. *Dring geen bisschop op. Over het aanstellen van bisschoppen*. Gorinchem: Narratio (71-75).
- Miert, Jan van (1999) Confessionelen en de natie 1870-1920. In Dirk-Jan Wolffram (red.) *Om het christelijk karakter der natie. Confessionelen en de modernisering van de maatschappij*. Amsterdam: Het Spinhuis (89-112).
- Mill, John Stuart (1962) *Utilitarianism. John Stuart Mill Utilitarianism. On liberty. Essay on Bentham. Together with selected writings of Jeremy Bentham and John Austin*.

- New York: New American Library.
- (1950) *Mirari Vos. Encycliek van Paus Gregorius XVI van 15 augustus 1832 over de onrust in kerk en staat*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Monteiro, Marit (2000) *Vroomheid in veelvoud. Geschiedenis van de Franciscanessen van Oirschot 1797-1997*. Hilversum: Verloren.
- Mulder, W. (1947) *Parochie en parochiegeestelijkheid*. Utrecht-Nijmegen: Dekker & Van de Vegt (3^e druk).
- Münch, Richard (1992) Rational choice theory. A critical assessment of its explanatory power. In James S. Coleman en Thomas J. Fararo (red.) *Rational choice theory. Advocacy and critique*. Newbury Park (CA) etc.: Sage (137-160).
- Munier, W.A.J. (1974) Van de kleine naar de grote oecumene. Bladerend in de tijdschriften van de 'Apologetische Vereniging Petrus Canisius' en de 'Sint Willibrord Vereniging'. *Jaarboek* 99-132.
- Nederlandse Bisschoppenconferentie (1999) Meewerken in het pastoraat. Beleidsnota bij de 'Instructie over enige vragen betreffende de medewerking van leken gelovigen aan het dienstwerk van de priesters'. *Kerkelijke documentatie* 27 (8) 339-373 (2^e druk).
- Nederlandse Bisschoppenconferentie (2002) Beziëld en zelfbewust. Beleidsnota met het oog op een nieuwe dynamiek en een gedeelde visie in het katholiek onderwijs.
- Nijenhuis, Herman (1987) *Werk in de schaduw. Club- en buurthuizen in Nederland 1892-1970*. Amsterdam-Utrecht: Stichting beheer IISG/Stichting Histosearch.
- Nissen, Peter J.A. (1995a) Mobilizing the Catholic masses through the Eucharist. The practice of communion from the mid-19th century to the Second Vatican Council. In Charles Caspers et al. (red.) *Bread of heaven. Customs and practices surrounding the Holy Communion. Essays in the history of liturgy and culture*. Kampen: Kok-Pharos (145-164).
- Nissen, Peter J.A. (1995b) 'Zoals in het huisje van Nazareth...'. Over devoties en rituelen in de kring van het gezin en de religieuze aankleding van het woonhuis. *Trajecta* 4 (2) 141-157.
- Noordeloos, P. (1937) *De restitutie der kerken in den Franschen tijd*. Nijmegen-Utrecht: Dekker & Van der Vegt.
- Noorman, Taco (2002) Voor andermans parochie. *Praktische Theologie* (1) 75-87.
- Nota, J.H. (1958) Neo-thomisme. In H. Brink O.P. (red.) *Theologisch woordenboek*. Roermond en Maaseik: J.J. Romen & zonen (3474-3477).
- Nuy, Ton (1972) Alternatieve groepen of een tegencultuur. In *Alternatieve groepen in de kerk. Een gezamenlijke publicatie van het CERDIC te Straatsburg en het KDC te Nijmegen*. Amersfoort-Utrecht: De Horstink-Desclée de Brouwer DDD Nederland (1-23).
- Nuy, Ton (1977) *Op de drempel van de kerk. Een onderzoek naar de doopbediening in R.-K. Nederland*. Den Haag: KASKI.

- Oers, Berry van [2001] *25 jaar Cura Migratorum. Uit de kronieken van de landelijke katholieke instelling voor allochtonenpastoraat en interreligieuze dialoog*. 's Hertogenbosch: Cura Migratorum
- [1969] *Ontwerp-rapport "De religieuzen"*. Rotterdam-Heemstede: Secretariaat van het Pastoraal Concilie.
- Oosterhuis, Harry (1992) *Homoseksualiteit in katholiek Nederland. Een sociale Geschiedenis 1900-1970*. Amsterdam: SUA.
- Oosterhuis, Huub (1980) *Twee of drie. Voor en over kritische gemeenten. Nederlandse kerkgeschiedenis sinds bisschop Bekkers*. Baarn: Ambo.
- Oosterhuis, Huub (1993) *Gezongen liedboek. Verzamelde teksten*. Kampen-Kapellen: Kok Agora-DNB/Pelckmans (2^e druk).
- (1957) Openheid en geslotenheid van de katholieken in Nederland. *Binnenlands apostolaat. Orgaan van de Sint Willibrordvereniging* 8 (3-4) 121-163.
- Oud, P.J. en J. Bosmans (1990) *Staatkundige vormgeving in Nederland. Deel I: 1840-1940*. Assen-Maastricht: Van Gorcum (10^e druk).
- Oviedo, Lluís O.F.M. (2001) Los vaivenes de la demanda religiosa. *Razón y Fe* 245 (1233-1234) 49- 62.
- Oviedo, Lluís O.F.M. (2002a) Alcune strategie di sopravvivenza in un ordine religioso. Un esercizio di teologia empirica. *Antonianum* 77 (4) 699-720.
- Oviedo, Lluís O.F.M. (2002b) Algunos rasgos acerca de la religión en España. *Razón y Fe* 246 (1250) 289-304.
- Peet, Evert (1985) De rooms-katholieke Informatiedienst Inzake Lectuur (IDIL) 1937-1970. *Jaarboek* 55-80.
- Peijnenburg, Johannes Wilhelmus Maria (1976) *Judocus Smits en zijn Tijd*. Amsterdam: De Tijd.
- Pennings, Paul (1985) Jongeren en ontzuiling 1950-1975. In Tjitske Akkermans en Siep Stuurman *De zondige riviera van het katholicisme. Een lokale studie over Feminisme en ontzuiling 1950-1975*. Amsterdam: SUA (74-116).
- Pennings, Paulus Johannes Maria (1991) *Verzuiling en ontzuiling: de lokale verschillen. Opbouw, instandhouding en neergang van plaatselijke zuilen in verschillende delen van Nederland na 1880*. Kampen: J.H. Kok.
- Penninx, Rinus en Jan Lucassen (1992) Nieuwkomers in Nederland vanaf 1945. In Héléne Vossen et al. (red.) *Vertrouwde patronen, nieuwe dromen. Nederland naar een modern-industriële samenleving 1948-1973*. IJsselstijn: Vereniging van docenten in geschiedenis en staatsinrichting in Nederland (VGN) (82-88).
- Peters, J. en O. Schreuder [1987] *Katholiek en protestant. Een historisch en contemporair onderzoek naar confessionele culturen*. Nijmegen: Instituut voor Toegepaste Sociale Wetenschappen.
- Plas, Michel van der (red.) [1964] *Uit het rijke roomsche leven. Een documentaire over de jaren 1925-1935*. Utrecht: Ambo (2e druk).
- Plas, Michel van der (1988) *Een traan op de wang. Herinneringen aan de kerk*. Baarn: Arbor.

- Poelhekke, M.A.P.C. (1900) *Het te-kort der katholieken in de wetenschap*. Nijmegen: L.C.G. Malmberg.
- Poels, Vefie (1987) Het Sint Franciscus Liefdewerk van de paters S.C.J. 1923-1970. *Jaarboek* 57-85.
- Ponsioen S.C.J., J.A. (1966) Sociologische beschouwingen naar aanleiding van de veranderingen in de Nederlandse Kerkprovincie na de Tweede Wereldoorlog. *Annalen van het Thijmgenootschap* 54 307-320.
- Post, Paul (1995) 'Een mooi spelletje..'. Over het spelen van de mis. *Trajecta* 4 (2) 158-179.
- Post, P.G.J. (2000) *Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- (1947) *Processievrijheid. Rapport van de commissie-Loeff, ingesteld door het Centrum voor Staatkundige Vorming*. Den Haag: Centrum voor Staatkundige vorming.
- Punt, Jozef (1987) *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*. Paderborn etc.: Ferdinand Schöningh.
- (1949) *Quanta Cura. Encycliek van Paus Pius IX van 8 december 1864 met syllabus der voornaamste dwalingen*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Raedts s.J., P.G.J.M. (1990) De christelijke middeleeuwen. Ontstaan en gebruik Van een mythe. In *Toespraken Academische zitting 1990*. Utrecht: KTUU (17-30).
- Raedts s.J. (1992) katholieken op zoek naar een Nederlandse identiteit 1814-1898. *BMGN* 107 (4) 713-725.
- Ramselaar, A.C. (1950) Crisis in de zielzorg. In H. Boelaars C.S.S.R. et al. *Onrust in de zielzorg*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum (9-20).
- Reijs, Wil en Joos van Vugt (1991) Tussen zelfheiliging en belangenbehartiging. De Aartsbroederschap van de Heilige Familie in Nederland 1850-1969. *Jaarboek* (11-40).
- Ribberink, Anneke (1987) *Feminisme*. Leiden: Stichting Burgerschapskunde, Nederlands Centrum voor Politieke Vorming.
- Ribberink, Anneke (1992) Seksenverhoudingen in de jaren vijftig. Van continuïteit naar vernieuwing? In Hélène Vossen et al. (red.) *Vertrouwde patronen, nieuwe dromen. Nederland naar een modern-industriële samenleving 1948-1973*. IJsselstijn: Vereniging van docenten in geschiedenis en staatsinrichting in Nederland (VGN) (63-66).
- Righart, Hans (1986) *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland*. Meppel: Boom.
- Roes, Jan (1973) R.K. kerk in Nederland 1958-1973. Een encyclopedisch overzicht. *Jaarboek* 73-141.
- Roes, Jan (1974) *Het groote missiejaar 1915-1940. Op zoek naar de missiemotivatie van de Nederlandse katholieken*. Bilthoven: Amboboeken.
- Roes, Jan (1980) Een gemankeerde emancipatie? Het 'tekort' der Nederlandse

- katholieken in de wetenschap sinds het einde van de negentiende eeuw. In Bernardus Alfrink et al. *De identiteit van katholieke wetenschapsmensen*. Baarn: Amboboeken (141-174).
- Roes, Jan (1993) Van grote klok tot milieu-missie. Volksmissies en katholieke beweging in Nederland in de 19e en 20e eeuw. *Trajecta* 2 (3) 273-294.
- Roes, Jan (1994) *In de kerk geboren. Het Nederlands katholicisme in anderhalve eeuw van herleving naar overleving*. Nijmegen: Valkhof pers.
- Roes, Jan (1995b) Einde van een missie. De Utrechtse stadsmissie en de demobilisatie van de Nederlandse katholieken. *Trajecta* 4 (1) 42-74.
- Roes, J.H. en L.G.M. Winkeler (1994) Kerk en religie in Nederland. Het Nederlands katholicisme. *Compendium politiek en samenleving*.
- Rogier, L.J. (1956) *Katholieke herleving. Geschiedenis van katholiek Nederland sinds 1853*. 's Gravenhage: Pax.
- Rogier, L.J. (1958) *Het verschijnsel der culturele inertie bij de Nederlandse katholieken*. Amsterdam: Urbi et Orbi.
- Rogier, L.J. (1970) Op- en neergang van het integralisme. *AGKKN* 12 257-357.
- Rogier, L.J. (1974) *Vandaag en morgen*. Bilthoven: Amboboeken.
- Rogier, L.J. en N. de Rooy (1953) *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853-1953*. 's Gravenhage: Pax.
- Romijn, Patricia T.M.J. (1986) *Vrouwen achter slot en grendel. Een antropologische studie over de religieuze vernieuwing in een klooster van slotzusters*. Amsterdam: VU uitgeverij.
- Roosendaal, Joost (1993) Geloof en revolutie. De Nederlandse katholieken en het oecumenisch christen-radicalisme. In Marit Monteiro et al. (red.) (2000) *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme*. Kampen: Kok (261-181).
- Rootmensen, Bernard (1988) *40 woorden in de woestijn. Werkboek voor de gemeente bij de crisis van kerk, geloof en cultuur*. Zoetermeer: Meinema.
- Rooy, N. de (1948) *Kroniek ener eeuw. Geschiedenis en ontwikkeling van de St. Vincentius vereniging in Nederland*. s.l.: s.n.
- Rosenau, Pauline Marie (1992) *Post-modernism and the social sciences. Insights, inroads and intrusions*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Rosmalen, J.N. van (1950) Vervreemding van de kerk. In H. Boelaars C.S.S.R. et al. *Onrust in de zielzorg*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum (21-27).
- Roy, Lucien en Forrest Ingram (1969) *Step beyond impasse Chronicle of the Dutch church. Amsterdam: October 27, 1968-march 2, 1969*. New York, etc.: Newman Press.
- Ruijter, Jan en Richard Auwerda (1971) *Welkom en ongewenst. Vijf jaar zoeken in Beverwijk. Ontstaan van een nieuwe kerkgemeente*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Ruler, A.A. van (1953) *Na 100 jaar kromstaf. Onze houding tegenover Rome*. Den Haag: J.N. Voorhoeve.
- Sande, A.W.F.M. van de (1988) Tussen argwaan en overtuiging. Het katholieke aandeel in de patriottenbeweging. In Th.S.M. van der Zee et al. (red.) *1787. De*

- Nederlandse revolutie?* Amsterdam: De Bataafsche leeuw (112-121).
- Sande, Anton van de (1993) Decadente monniken en nonnen. Aard en functie van een anti-papistisch motief (ca. 1500-1853). In Marit Monteiro et al. (red.) (2000) *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme*. Kampen: Kok (239-260).
- Sande, A. van de (1998) IJkpunt 1850. Vrijheid, gelijkheid en broedertwisten in het jonge vaderland. In C. Augustijn en E. Honée (red.) *Vervreemding en verzoening. De relatie tussen katholieken en protestanten in Nederland 1550-2000*. Nijmegen: Valkhof pers (103-125).
- Sande-Meijs, Marja van de (1971) Het nieuwe apostolisch vicariaat Breda en de ijdele hoop op eigen bisschoppen in de Bataafse Republiek. De oprichting van het apostolische vicariaat Breda en de Romeinse bezwaren tegen het verlangen naar nationale bisschoppen in Holland, Brabant en in het voormalige bisdom Roermond (1802-1803). *Mededelingen van het Nederlands Historisch Instituut te Rome* 25 195-262.
- Sanders, Mathijs Pieter Jozef (2002) *Het spiegelen venster. Katholieken in de Nederlandse literatuur 1870-1940*. Nijmegen: Vantilt.
- Sassen, Ferd. (1952) *Van Kant tot Bergson. Geschiedenis van de wijsbegeerte der negentiende eeuw*. Antwerpen-Amsterdam: Standaard-Boekhandel.
- Schaik, A.G. van [1985] *Beknopte geschiedschrijving van Sobriëtas–katholieke matigheidsbeweging*. Venray: Sobriëtas.
- Schaik, Ton. H.M. van (1992) *Vertrouwde vreemden. Betrekkingen tussen katholieken en joden in Nederland 1930-1990*. Baarn: Ten Have.
- Schaik, Ton H.M. van (1996) *Aartsbisschop in oorlogstijd. Een portret van kardinaal De Jong 1885-1955*. Baarn: Gooi en Sticht.
- Scheer, A. (1975) De liturgievernieuwing sinds Vaticanum II. In J.F. Lescrauwaet et al. *Balans van de Nederlandse kerk. Kritische evaluatie van wetenschap en praktijk*. Bilthoven: Amboboeken (103-136).
- Schepens, Th. (1992) Nederlandse katholieken steeds verder verwijderd van de kerkelijke norm. *1-2-1* 20 (12) 23-26.
- Schepens, Theo (1994) Individualisering doodsteek voor solidariteit en religie? In Andries van den Broek en Brigitte Seuren (red.) *Individualisering & solidariteit. Oldendorff-lezingen 1994*. Tilburg: Tilburg university Press (191-205).
- Schepens, Theo (1995) 'Struggle for life' op de religieuze markt. In Ludo van Dun et al. (red.) *God is dood! Leve God? Beschouwingen over zingeving*. Tilburg: Centrum voor wetenschap en levensbeschouwing (29-38).
- Schepens, Theo (1997) De katholieke kerk en de religieuze markt in Nederland. In Karl-Wilhelm Merks en Nico Schreurs (red.) *De passie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millennium*. Baarn: Ten Have (15-26).
- Schepens, Theo (1999) Leiden als concurreren. Context en consequenties van competitie. In Herman Beck en Rein Nauta (red.) *Over leiden. Dynamiek en structuur van het religieus leiderschap*. Tilburg: Syntax Publishers (39-56).
- Schillebeeckx, Edward (1978) *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*. Bloemendaal:

- H. Nelissen.
- Schillebeeckx, Edward (1994) *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*. Baarn: H. Nelissen.
- Schokking, Jan (1894) *Historisch-juridische schets van de wet van den 10den september 1853, tot regeling van het toezicht op de onderscheidende kerkgenootschappen*. Leiden: Daamen.
- Scholten, R.G. et al. (1978) *Kerk al doende. Vrijwilligersarbeid in ruim achthonderd parochies*. Amersfoort-Den Haag: De Horstink/KASKI.
- Schooneman O.P., W. (1950) Een crisis in de roepingen tot het religieuze leven?. *Nederlandse katholieke stemmen. Maandschrift voor theologie en zielzorg* 46 (3-4) 80-89.
- Schoonenberg s.J., P. [1962] *Gods wordende wereld. Vijf theologische essays*. Tiel-Den Haag: Lannoo.
- Schram, A.J.H.C. (1998) *Ik en de ander. Mensbeelden in de experimentele economie*. Amsterdam: Vossiuspers/AUP.
- Schrama, Nic. (1996) *Dagblad De Tijd 1845-1974*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Schreuder, Osmund (1969) *Gedaanteverandering van de kerk. Aanbevelingen voor vernieuwing*. Nijmegen-Utrecht: Dekker & v.d. Vegt.
- Schuursma, Rolf (2000) *Jaren van opgang. Nederland 1900-1930*. [Amsterdam]: Balans.
- Sciulli, David (1992) Weaknesses in rational choice theory's contribution to comparative research. In James S. Coleman en Thomas J. Fararo (red.) *Rational choice theory. Advocacy and critique*. Newbury Park (CA) etc.: Sage (161-180).
- Seeboldt, Loek (1990) Verkenningen rond 'liturgische spiritualiteit'. In Ko Schuurmans et al. *Verspieters in het beloofde land. Bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van het Diocesaan Pastoraal Centrum Haarlem*. Hilversum: Gooi en Sticht (123-138).
- Selten, Peter (1975) De Eucharistische Kruistocht voor Fabrieksmeisjes te Breda 1924-1928. *Jaarboek* 24-38.
- Selten, Peter (1991) *Het apostolaat der jeugd. Katholieke jeugdbewegingen in Nederland 1900-1941*. Amersfoort-Leuven: Acco.
- Sengers, Erik (2002) Amsterdam met hart en ziel. *Samen Kerk* 27 (5) 22-23.
- Sherkat, Darren E. (1997) Embedding religious choices. Integrating preferences and constraints into rational choice theories of religious behavior. In Lawrence A. Young (red.) *Rational choice theory and religion. Summary and assessment*. New York: Routledge (66-86).
- Sherkat, Darren E. (2001) Investigating the sect-church cycle. Cohort-specific attendance differences across African-American denominations. *JSSR* 40 (2) 221-233.
- Sherkat, Darren E. en John Wilson (1995) Preferences, constraints and choice in religious markets. An examination of religious switching and apostasy. *SF* 73 (3) 993-1016.
- Simons, Ed en Lodewijk Winkeler (1987) *Het verraad der clercken. Intellectuelen en hun*

- rol in de ontwikkelingen van het Nederlands katholicisme na 1945*. Baarn: Arbor.
- Simonse, Joop (1997) *De teloorgang van het kerkelijk clubhuiswerk. Het verhaal van een secularisatieproces*. Baarn: Ten Have.
- Sloot, Jan (1979) 't Herderlijk schrijven. Een sociologische analyse van de officiële documenten van het Nederlandse episcopaat 1945-1974. *Jaarboek* 33-72.
- Smith, Adam (1971) *The wealth of nations. Volume 2*. Londen: J.M. Dent & sons.
- Smulders, G.W.A. en B.R.C.A. Boersema (1982) Kerkenbouw en kerkenloop 1945-1975. Financiële aspecten, met name in het bisdom 's Hertogenbosch. *Jaarboek* 13-45.
- Snabel, Y. [1968] Documentair verslag van 5 jaar P.I.N.K. 1 november 1963-1 november 1968. In W. Goddijn et al. (red.) *Risikante kerk. Vijf jaar pastoraal instituut van de Nederlandse kerkprovincie*. [Den Haag]: Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie/Katholiek Archief (23-130).
- Somers, Maragret R. (1998) "We're no angels". Realism, rational choice and rationality in social science. *AJS* 104 (3) 722-784.
- Spruit, L.G.M. (1979) *Aan de tafel van de Heer. De eerste communiepraktijk in Nederlandse parochies*. Amersfoort-Den Haag: De Horstink/KASKI.
- Stam, G. (1982) De rozenkrans. Richtsnoer bij het gebed. In *Vroomheid per dozijn*. Utrecht: Rijksmuseum Het Catharijneconvent (22-27).
- Stark, Rodney (1996a) *The rise of Christianity. How the obscure, marginal Jesus movement became the dominant religious force in the Western world in a few centuries*. San Francisco: Harper Collins.
- Stark, Rodney (1996b) Why religious movements succeed or fail. A revised general model. *Journal of contemporary religion* 11 (2) 133-146.
- Stark, Rodney (1997) Bringing theory back in. In Lawrence A. Young (red.) *Rational choice theory and religion. Summary and assessment*. New York: Routledge (3-23).
- Stark, Rodney (1999) Micro-foundations of religion. A revised theory. *Sociological theory* 17 (3) 264-289.
- Stark, Rodney (2001) *One true God. Historical consequences of monotheism*. Princeton/Oxford: Princeton university press.
- Stark, Rodney en William Sims Bainbridge (1985) *The future of religion. Secularization, revival and cult formation*. Berkeley et al.: University of California press.
- Stark, Rodney en William Sims Bainbridge (1996) *A theory of religion*. NewBrunswick: Rutgers university press.
- Stark, Rodney en Roger Finke (2000) *Acts of faith. Explaining the human side of religion*. Berkely etc.: University of California Press.
- Stark, Rodney en Roger Finke (2002) Beyond church and sect. Dynamics and stability in religious economics. In Ted G. Jelen (red.) *Sacred markets, sacred canopies. Essays on religious markets and religious pluralism*. Lanham: Rowman and Littlefield (31-62).
- Stark, Rodney en Laurence R. Iannaccone (1992) Sociology of religion. In Edgar F.

- Borgatta en Marie L. Borgatta *Encyclopedia of sociology*. New York, etc.: Maxwell-MacMillan (2029-2037).
- Stark, Rodney en Laurence R. Iannaccone (1994) A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe. *JSSR* 33 (3) 230-252.
- Stark, Rodney en Laurence R. Iannaccone (1996) Response to Lechner: recent religious declines in Quebec, Poland and the Netherlands. A theory vindicated. *JSSR* 35 (3) 265-271.
- Stegg, Louis ter (1991) Aktualisering van de geloofstraditie. In J. Hulshof et al. *Op grond van vertrouwen. De r.k. kerk in Nederland op de drempel van de 21^{ste} eeuw*. Baarn: Arbor (149-174).
- Steggink, Otger (1975) Geloofsbeleving in ontwikkeling. Indrukken van een 'guilty bystander'. In J.F. Lescrauwaet et al. *Balans van de Nederlandse kerk. Kritische evaluatie van wetenschap en praktijk*. Bilthoven: Amboboeken (202-225).
- Stevens, J.A.J. (1990) Katholieke identiteit en gezondheidszorg. In R. Torfs et al. *De katholieke identiteit van instellingen en organisaties in het recht*. Leuven: Peeters (15-22).
- Stokman O.F.M., S. (red.) [1945] *Het verzet van de Nederlandsche bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitse tyrannie. Herderlijke brieven, instructies en andere documenten*. Utrecht: Het Spectrum.
- Stuurman, Siep (1984) *Verzuiling, kapitalisme en patriarchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland*. Nijmegen: Socialistische Uitgeverij Nijmegen (2^e druk).
- McSweeney, Bill (1987) Catholic piety in the nineteenth century. *SC* 34 (2-3) 203-210.
- Thelen, A.A.J. (1991) Godsdienstige vervolmaking als hoogste doel en lotsverbetering van het volk. Patronen en verhoudingen binnen de katholieke arbeidersbeweging in Nederland 1888-1916. In G.J. Schutte (red.) *Een arbeider is zijn loon waardig. Honderd jaar na Rerum Novarum en Christelijk-Sociaal Congres 1891. De ontwikkeling van het christelijk-sociale denken en handelen in Nederland 1891-1914*. 's Gravenhage: Meinema (43-102).
- Thijssen, F. (1950) De oecumenische gedachte in de pastoraal. In H. Boelaars C.S.S.R. et al. *Onrust in de zielzorg*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum (150-196).
- Thurlings, J.M.G. (1971) *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme*. Nijmegen-Amersfoort: Dekker & Van de Vegt-De Horstink.
- Tijn, Th. Van (1978) Het sociale leven in Nederland. In *AgN* XIII (77-100 en 296-326).
- Tonnaer, Clemon (2000) *Catholici non legunt. De Katholieke Centrale Vereniging voor Lectuurvoorziening in Nederland (1951-1968) tussen ideaal en werkelijkheid*. Den Haag: NBLC vereniging van openbare bibliotheken/Biblion uitgeverij.
- (1996) *Tot vrede in staat? "Wij persoonlijk geloven dat dit mogelijk is". Herderlijk schrijven over gerechtigheid, veiligheid en vrede*. Utrecht: Secretariaat van het R.K. Kerkgenootschap.

- Trouillez, Pierre (2002) *Van Petrus tot Constantijn. De eerste christenen*. Leuven: Davidsfonds.
- Tuijn, IJs (2000) *Honderd jaar katholiek onderwijs in Heemstede*. Heemstede: Stichting Bijzonder onderwijs zuid-Kennemerland.
- Valk, Johannes Petrus de (1998) *Roomser dan de Paus? Studies over de betrekkingen tussen de Heilige Stoel en het Nederlands katholicisme 1815-1940. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de letteren*. Nijmegen: Valkhof pers.
- Valkenberg, Pim (1992) De nieuwe autoriteit van Thomas van Aquino. De reactie van Johann Evangelist Kuhn op de neo-scholastiek. In Erik Borgman en Anton van Harskamp *Tussen openheid en isolement. Het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*. Kampen: J.H. Kok (93-114).
- Veen, S.D. van (1910) *De bisschoppelijke hiërarchie in Nederland*. Baarn: Hollandia.
- Ven, J.J.M. van der (1950) Sociale banden en caritatieve werkzaamheid. In H. Boelaars C.S.S.R. et al. *Onrust in de zielzorg*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum (114-141).
- Vermeulen, J. en A. Lutterman O.E.S.A. (1950) Evangelische moraalprediking. In H. Boelaars C.S.S.R. et al. *Onrust in de zielzorg*. Utrecht-Brussel: Het Spectrum (97-113).
- Versluis, W.G. (1948) *Geschiedenis van de emancipatie der katholieken in Nederland van 1795-beden*. Utrecht-Nijmegen: Dekker & Van de Vegt.
- Verweij, Johannes Adrian (1998) *Secularisering tussen feit en fictie. Een internationaal vergelijkend onderzoek naar determinanten van religieuze betrokkenheid*. [Tilburg]: Tilburg University Press.
- [1973] *Vijf jaar kerkontwikkeling in Nederland 1967-1971*. Z.p.: Kaski-De Horstink.
- Voets, B. (2001) De klare waarheid. In Herman Pijfers (red.) *De klare waarheid en andere herinneringen aan het katholiek verleden*. [Nijmegen]: Valkhof Pers (129-145).
- Voorst van Beest, C.W. van (1980) *Grepen uit de geschiedenis van de Radboudstichting 1905-1980*. Rotterdam: Baars en Morel.
- Vossen, Helena Servatius Maria (1994) *Mater Amabilis en Pater Fortis onder vuur. Van katholieke levensscholen naar vormingswerk 1947-1974*. Amsterdam: proefschrift.
- (1959) *Het vraagstuk van de achterstand in bezetting van de hogere ambtelijke functies door katholieken*. 's Gravenhage: Algemene R.K. Ambtenarenvereniging.
- Vries, Johan de (1992) Economische ontwikkelingen in de periode 1949-1973. In Héléne Vossen et al. (red.) *Vertrouwde patronen, nieuwe dromen. Nederland naar een modern-industriële samenleving 1948-1973*. IJsselstijn: Vereniging van docenten in geschiedenis en staatsinrichting in Nederland (VGN) (9-14).
- Vroom, Wim (1995) De Martelaren van Gorcum. In N.C.F. van Sas (red.) *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen*. Amsterdam-Antwerpen: Contact (106-117).
- Vugt, Joseph Pieter Adriaan van (1994) *Broeders in de katholieke beweging. De werkzaamheden van vijf Nederlandse onderwijscongregaties van broeders en fraters*

1840-1970. Nijmegen: KDC/KSC.

- Vugt, Joos van (2001) *In zorgzaamheid en eenvoud. De Fraters van Utrecht in jaren van verandering en overdracht 1965-2000. Nederland, Indonesië, Kenia.*
Budel/Nijmegen: Damon.
- Warner, R. Stephen (1993) Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *AJS* 98 (5) 1044-1093.
- Warner, R. Stephen (1997) Convergence toward the new paradigm. A case of introduction. In Lawrence A. Young (red.): *Rational choice theory and religion. Summary and assessment.* New York: Routledge (87-101).
- Warner, R. Stephen (2002) More progress on the new paradigm. In Ted G. Jelen (red.) *Sacred markets, sacred canopies. Essays on religious markets and religious pluralism.* Lanham: Rowman and Littlefield (1-29).
- Wartena, Bert (1993) *Een smeulend vuur. Antipapisme in Nederland na 1945.* Kampen: Kok.
- Watling, Toni (2001) "Official" doctrine and "unofficial" practices. The negotiation of Catholicism in a Netherlands community. *JSSR* 40 (4) 573-590.
- Wel, Henk van (1990) Van Katechismus naar Katechese. Een niet onbesproken ontwikkeling. In Ko Schuurmans et al. *Verspieters in het beloofde land. Bij gelegenheid van het 25-jarig bestaan van het Diocesaan Pastoraal centrum Haarlem.* Hilversum: Gooi en Sticht (65-74).
- Wesseldijk, H.J.F. en E. Emmen (1950) *Herderlijk schrijven van de Generale Synode der Nederlandse hervormde Kerk betreffende de Rooms-Katholieke Kerk.* 's Gravenhage: Boekencentrum.
- Wesselink, Stefan (1997) Het jongerenkoor. 'Een gewone club?!'. Een kwalitatief onderzoek naar de culturele identiteit van jongerenkoren. [Nijmegen-Utrecht]: Katholieke Universiteit Nijmegen/Landelijk Steunpunt Jongerenkoren (doctoraalscriptie).
- Westhoff, Hanneke (1996) *Geestelijke bevrijders. Nederlandse katholieken en hun beweging voor geestelijke volksgezondheid in de twintigste eeuw.* Nijmegen: Valkhof pers.
- Weverbergh, Roger (1987) De veranderende plaats van de leek in de Nederlandse rooms-katholieke kerk. In *Sprekend kerkvolk. Naar een niet-klerikale kerkvisie.* Hilversum: Gooi en Sticht (45-64).
- Wijnen-Sponselee, Ria (1997) *Het Wit-Gele Kruis in Noord-Brabant 1916-1974. Intermediair tussen medische verworvenheid en sociale acceptatie.* Tilburg: Stichting Zuidelijk Historisch Contact.
- Willaime, Jean-Paul (1999) French-language sociology of religion in Europe since the Second World War. *SZS* 25 (2) 343-371.
- Wilmink, Willem (1988) *Verzamelde liedjes en gedichten.* Amsterdam: Bert Bakker (3^e druk).
- Winkeler, Lodewijk (1992) *Om kerk en wetenschap. Geschiedenis van de Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam en de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht*

- 1967-1991. Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht.
- Winkeler, Lodewijk (1995) De laatste vijftientig jaar. Polarisatie en dialoog. In Erik Borgman et al. (red.) *Katholieken in de moderne tijd. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*. Zoetermeer: De Horstink (95-114).
- Wit, C.H.E. de (1983) De Noordelijke Nederlanden in de Bataafse en Franse tijd 1795-1813. In *AgN XI* (158-186).
- Witlox, J.H.J.M. (1969) *De staatkundige emancipatie van de Nederlandse katholieken 1848-1870*. Bussum: Paul Brand.
- Wohlrab-Saar, Monika (2000) What has happened since "Luckmann 1960"? Sociology of religion in Germany, Austria and Switzerland. *SZS* 26 (1) 169-192.
- Wolf, Henk de (1979) Om de ziel van de jeugd. Ontwikkeling van pedagogische en psychologische opvattingen in het tijdschrift *Dux* 1927-1970. In *Tussen jeugdzorg en jeugdemancipatie. Een halve eeuw jeugd en samenleving in de spiegel van het katolieke maandblad Dux 1927-1970*. Baarn: Ambo (61-99)
- Wolf, H.C. de (1983a) Onderwijs en opvoeding in de Noordelijke Nederlanden 1795-1813. In *AgN XI* (36-46).
- Wolf, H.C. de (1983b) Onderwijs en opvoeding in de Noordelijke Nederlanden 1813-circa 1840. In *AgN XI* (102-116).
- Wolters, Els (1985) *Nooit meer 'ja en amen'. Scherven uit mijn katholieke jeugd*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Xanten, H. van (1994) Nederlandse katholiekendagen en katholiekendagen in Nederland. *Erasmusplein* 5 (3) 4-6.
- Zafirovsky, Milan (2000) Extending the rational choice model from the economy to society. *Economy and society* 29 (2) 181-206.
- Zanden, Jan Luiten van (1997) *Een klein land in de 20e eeuw. Economische geschiedenis van Nederland 1914-1945*. Utrecht: Het spectrum.
- Zeijden, Albert van der (2002) *Katholieke identiteit en historisch bewustzijn. W.J.F. Nuyens (1823-1894)*. Hilversum: Verloren.
- (1988) *Zo is het begonnen. 50 Jaar Bond zonder naam*. Voorschoten.
- Zoelen, H.F. (1981) Kerkelijke participatie. Analyse van een begrippenpaar. In Martien van Hemert et al. *Meetellen en meedoen. Kerkelijke participatie in theorie en praktijk*. Hilversum: Gooi en Sticht (9-51).
- Zusters van Liefde J.M. (1991) *Positief afbouwen en opbouwen. De Zusters van Liefde J.M. "van Ter Haegen. naar Terhaeghe"*. s.l.: Zusters van Liefde van Jezus en Maria/Psychiatrisch centrum Venray.
- Zuthem, Johan van [2001] *'Heelen en halven'. Orthodox-protestantse voormannen en het 'politiek' antipapisme in de periode 1872-1925*. Hilversum: Verloren.

“ALTHOUGH WE ARE CATHOLIC, WE ARE DUTCH”

RISE AND FALL OF THE CATHOLIC CHURCH IN THE NETHERLANDS SINCE 1795 FROM RATIONAL CHOICE PERSPECTIVE

This thesis gives an account of the trends in the commitment to the Dutch Catholic Church. We can distinguish four phases of development. From 1795 till 1870, the range and the intensity of the commitments slowly increased. The number of Catholics increased only several tens of thousands every decade, while their per capita number declined. As specific data is lacking, we can also infer slow growth from the low numbers of new parishes and ordinations occurring during this period. In contrast, the Catholic Church grew rapidly between 1870 and 1960. Catholic membership increased by several hundred thousand every decade and after 1910, the per capita number increased. The number of ordinations increased more rapidly and more parishes were founded, compared to the previous phase. In 1960, the Dutch Catholic Church witnessed high levels of commitment. There is evidence, however, that the commitment started to decline after 1920: despite the growth, the Church lost many members and after the Second World War, the absolute and per capita number of Catholics increased only slightly. For the period after World War I, the evidence is clear that attendance declined, especially in the big cities. Finally, the number of seminarians and novices declined as well. After 1960, commitment to the church declined severely. The number of Catholics rose slightly until 1983, and then declined. Surveys show even lower Catholic membership rates than official Church counts. A variety of key indicators of attachment have also declined dramatically: participation in the sacraments, consent with the official doctrines of the faith, and identification with the Church's institutions. The revenues have stabilized, even declined in some years and remained behind inflation since 1980. Also, a (declining) minority paid its yearly contribution. Finally, the number of volunteers declined again after a short rise; only about 4-6% of the Catholics are engaged as volunteers.

How can we explain these developments? Since 1945, nineteen explanations were given for the rise and fall of the Dutch Catholic Church. The problem with these explanations is that they don't consent or portray a certain scientific progress. For example, the rise and fall of Catholicism is often explained by the development of the Catholic social organizations, but from that it becomes not clear, how *the church* has developed. Also, there is disagreement about how to distinguish the phases of development. Scholars have not paid sufficient attention to the decline between 1920 and 1960. Finally there are a lot of theories to explain this

development, but there has been no attempt at a synthetic, unified explanation. In short, scholars have made relatively little progress explaining the development in the commitment to the Dutch Catholic Church. In an attempt to fill this gap, this thesis applies rational choice theory to the history of the Dutch Catholic Church. Since the 1980's, American scholars have applied this theory to religion and religious institutions, and the results of this work are promising. But European scholars of religion have not paid much attention to rational choice theory, especially to the sub-theory on the development of religious organizations (that has been used in this thesis). Is rational choice theory able to explain the development of the Dutch Catholic Church, and what is the contribution of this theory to the scholarly discussion on the development of Dutch Catholicism? These are the central questions of this thesis.

Rational choice theory starts with the premise that people act rationally, which means that they try to attain rewards and to avoid costs, and moreover as much rewards as possible for the lowest possible cost. Stark, Bainbridge, Iannaccone and Finke have applied this assumption to religion and religious organizations. How can a religious organization, by varying costs and rewards, commit people? First, a religious organization can offer rewards: social rewards, like attachments, functional roles and pleasures, but especially religious rewards. Religious rewards are defined as "very abstract rewards, supported by supernatural explanations". Because of their supernatural character, religious rewards are very risky. Therefore, the value of religious rewards is increased when a religious organization declines their risk. It can do this by offering rituals, prayers, wonders, mysticism, convincing clerics and discussion groups. When social and religious rewards can get lost when one doesn't conform to the rules specified by the organization, the relative value of the rewards even increases. On the other hand, paradoxically, religious organizations that are very costly generate a high level of commitment. These organizations demand a lot (time, money) from their members. Thus, these members become intimately bound to each other and to the religious organization, which makes the social and religious rewards even more valuable. 'Expensive' organizations are called deviant or sectarian: organizations that are separate, different and antagonistic from their surroundings. In short: by offering valuable social and religious rewards, and by a certain level of deviance, members of a religious organization become stakes in their membership, and so a religious organization can generate commitment. Moreover, the history of religious organizations follows a certain course under the precepts of rational choice theory. Religious organizations originate as deviant organizations (sects) with high levels of commitment from their members. But their success eventually leads to a decline in tension. 'Success' means that larger numbers are member in the organization, these give the organization a lot of means at its disposal, the organization becomes buildings and other societal interests and therefore it needs a stable (bureaucratic) organization. Tension between the religious organization and the outer society thus declines. On the other hand, members of a

236

religious organization become less different and separate (and thus less deviant) from the environment through socialization and regression. In these ways (growth and socialization), the successful 'sect' becomes an accommodated, but less successful 'church'. Because of this accommodation, the stakes of the members in the organization decline and therefore it is difficult for the organization to maintain the high commitment of its members. The lower the deviance, the weaker the commitment to the organization, although the organization in fact has become 'cheaper'. According to rational choice theory, the only way to increase commitment again is to increase deviance from the mainstream culture. With increased deviance, members come to have greater stakes in the organization again, and their level of commitment will thus increase. This model is used to explain the changes in the level of commitment to the Dutch Catholic Church. It is expected that in times of growth the Church offered valuable religious and social rewards and maintained a high level of deviance; and conversely, that in times of decline the Church offered less valuable social and religious rewards and maintained a lower level of deviance. Also, the Catholic Church must have developed from a 'sect' to a 'church' since 1795, under influence of the factors specified by the theory.

Between 1795 and 1870, the commitment to the Dutch Catholic Church increased only marginally. In this period, the deviance of the church was rather low and didn't increase much. Especially in the first half of the 19th century, the Church adapted to conform to mainstream Dutch society that had become more favorable to the Catholics and Catholic Church since the middle of the 18th century despite official marginalization. Influenced by the Enlightenment, Catholics, like Protestants, attempted to use reason to ground and explain their faith. During the French occupation of the Netherlands (1795-1813), Catholics played a prominent role in the post-revolutionary government and society. In the Dutch Kingdom since 1815, Catholics supported the Liberals. The leaders of the Church attempted to benefit from the public sympathy: they supported the Ancien Regime and after its fall, they didn't increase the social and political demands of the Church immediately. In the Kingdom they cooperated with the government in an attempt to drive back confronting public behavior, e.g. at processions. After the middle of the 19th century, the deviance of the Church -never completely absent- increased rapidly. The more the Netherlands became a national state, the more Catholics were seen as alien. This became clear in 1853 when protesters rose up against the re-installation of the Catholic hierarchy. Also, the Catholic Church as a whole turned its back against modern society (*Mirari Vos, Syllabus Errorum*), adding to the tension between the Church and the outside society in the Netherlands. But Dutch Catholics themselves also became aware of their societal position and made claims on it. The Catholic press played an important role therein. The Church began rebuilding itself after 1840, and especially after 1853. And as the Church demanded their constitutional rights in the realm of schools and charity, their bond with the Liberals dissolved in 1870. Thus, the deviance of the Church slowly and only after

1850 increased; and new religious and social rewards were provided only after 1870. This kind of change can, according to the theory, not realize a big increase in the commitment of the Catholics to their Church.

Between 1870 and 1960, the commitment of the Catholics to their Church increased. In this period the Church occupied a highly deviant position in society and satisfied the needs of its members with valuable social and religious rewards. The bishops demanded time and again that Catholics should associate exclusively with other Catholics and participate exclusively in Catholic social organizations. All contact with non-Catholics was forbidden. Several apologetic societies defended Catholicism against the 'attacks' of modern society and educated the laity to this task. By controlling the Catholic media (press, radio, film), the Church sheltered the flock from heretical information. Bounds among Catholics were fostered: intermarriage was discouraged, new Dutch saints fostered the Dutch-Catholic identity, and there were national Catholic meetings and a distinct Catholic subculture. The growth of the Catholics was a concern for other Dutchmen. For this high 'price' of joining a sectarian group, Catholics reaped valuable rewards. Neo-scholastic theology promised perfection of earthly life after death for believers who obeyed the Church and took part in the sacraments. This theology was brought to the faithful by stimulation of piety, as well as through revivals. Also, high spiritual demands were made on the religious. Typical for Dutch Catholicism are its organizations, which fulfilled many of the worldly needs of the Catholics in charitable, educational, political, health, cultural, athletic and many other areas. In these organizations, Catholics could also ascend to leadership roles or become a job. The social and religious rewards attained a higher value through the social and religious control that was exercised. House-visits became systematized and were used as a means of control. In Catholic schools, the children were socialized in a Catholic way and in charity, only those that behaved as 'good' Catholics could be helped. Social relations were broken when a person or family member behaved in an 'un-Catholic' manner. Due to deviance and rewards, the stakes of being Catholic were thus high. This explains the high level of commitment during this period.

After 1920, the commitment of the Catholics started to decline. History shows that the deviance of the Church through socialization of the Catholics and a deliberate policy of the Church declined in this period. In the social organizations, Catholics were not only socialized in a Catholic way but they were also taught how to be honest Dutchmen and good parents. The youth, especially from the lower classes, attained advanced technical, religious and general education. The social position of the Catholics was bolstered by Catholic social work and health organizations. Also, the confessional schools contributed to the integration of Catholics in society. Since the schools were financed by the state (1917-1920), the educational level of the Catholics was enhanced and they entered better-paid jobs. Moreover, the Catholic university (Nijmegen) educated many Catholics, and in the process created a Catholic academic elite and thus to a greater acceptance of Catholics and the Catholic Church in general. But also through deliberate policy,

the Church lowered the tension with the outer society. The encyclical *Rerum Novarum* stimulated Catholics to engage in the world for the world, according to worldly, rather than religious principles. Dutch Catholics started to discover their national role: they took part in national festivities and supported the (Protestant) royal house. Paradoxically, as Catholic organizations tried to separate Catholics from society, they contributed to the national integration of the Catholics: the more the organizations were provided with public means, the more they also had to fulfill public demands. In the Second World War, Catholics showed in the resistance (Hl. Edith Stein, Bl. Titus Brandsma) their loyalty to the nation. The subvention of Catholic organizations, the financial support to the Church organization and the political importance of the Catholic's People's Party (one of the two biggest parties in parliament since the introduction of general suffrage 1917) lessened the problems of the Church with the state. The 'defense' of the Catholic Church against the modern world was given up and carefully, the first ecumenical contacts were established. Finally the Catholic elite introduced modern scientific insights to the Catholic youth, social and health care organizations. In this way, the deviance of the Catholic Church declined after 1920 through socialization and accommodation. This decreased the stakes of the Catholics in (active) membership, which is demonstrated in the decline of the commitment.

After 1960, the commitment to the Church decreased further. In this period, both the tension and the value of the rewards offered by the Church declined even more. According to a new theology, salvation offered by Jesus had to be realized in this world and not in the afterlife, and the Church was intended only as the collection of 'all people of good will' to whom it appealed. This inner-worldly faith was expressed in the liturgy, in moral theology and religious education, and was propagated through the (still popular) discussion groups. Priests and the religious no longer saw themselves as spiritual elite and began to dress more like the laity. This change also shows that the faith was seen more this-worldly. The faithful were more and more intensely involved with the policy-process at the local, regional and diocesan level and asked for their opinion, and theologically the laity became a more respected position. For the rest, the Church offered few rewards: the social organizations and associations became secularized or moved away from the Church in other ways; new ones were not founded. The means for conformity and control were given up: everyone could participate in the Catholic Church and use its social and religious supplies without feeling obliged or being addressed to. This loss of value in the rewards is intimately connected with the decline of deviance. In 1960 the bishops said they no longer wanted to force the unity of the Catholic organizations and they left the Catholics free in their choice of membership. After that, the whole organization structure broke down. The resistance against modern society was given up: human rights were accepted, the Church had to appeal to the needs of society and the apologetic initiatives were transformed ecumenically and merely had to offer the faith to society. Also, the professionalization of the Church and its centralization, the scientification of the education of the clerics and the

modernization of the pastoral profession led to more accommodation of the Church to its surroundings. Finally the Church strongly engaged in the ecumenical movement: other churches were seen as equal, intermarriage became easier and other churches participated in the Pastoral Council (1968-1970). Many other pastoral services in the army, prisons, and among students became ecumenically organized. Recently, the Church also has participated in interfaith dialogue. The stakes of the Catholics have lessened in accordance with these two developments: religious rewards have become less valuable (while more this-worldly) and social rewards have declined. Moreover, because of its decreased deviance the Church demanded less participation. Through this, the stakes of the Catholics declined, as did their commitment.

Since 1970, a controversial reorganization of the Church has taken place. Although the theory expects commitment to increase in such a case, this has not taken place in the Dutch Catholic Church. Why not? Since the 1960's, the Vatican repeatedly intervened in the Dutch situation. The Vatican forced the withdrawal of two Dutch catechetical projects thought to be too liberal: the *New Catechism* and a curriculum for religious education. The liturgy had to become more 'Roman' or 'Catholic' again and the influence of the laity, e.g. expressed at the Pastoral Council, had to be limited. Finally in 1980, the bishops were called to Rome for an extraordinary Synod to foster greater unity among bishops and bring the Dutch Church province closer to Rome. In another move to squelch liberal dissent, Rome began installing new bishops unilaterally in 1970 who started to strengthen the unity of the Church. Persons or initiatives deemed too liberal were marginalized. The identity of the Church was also strengthened by an emphasis on its sacramental structure and there were attempts to give the Catholics a new (positive) group-identity. Catholic schools were more tightly bounded -ideologically and juridically- to the Church again. The religious identity of the schools and individual teachers was emphasized, while religious education was reintroduced to the curriculum. The Dutch bishops loudly protested against the norms and values in society, e.g. in the case of abortion, euthanasia and 'gay-marriage'. Aside from the official Church, conservative and progressive organizations and initiatives tried to realize their faith in society. On the surface, the Church appears to have increased deviance, but tension has not actually increased substantially since 1970. Many of these initiatives have never been realized. At the ground level, there was strong opposition to these decisions from leading laypersons, clerics, pastoral assistants, and members of Catholic associations. These groups maintained their vision of an 'open Catholicism'. In addition, the Church has not increased rewards much after 1970. Since rewards have remained stable, and deviance has increased only slightly, the Church has become somewhat more 'costly'. As such, the Church cannot be able to increase the stakes and thus the commitment of the Catholics.

In the last chapter, I evaluate the application of the rational choice theory on religion on Dutch Catholicism. In the language of rational choice theory, the Dutch

Catholic Church is characterized as a 'church movement': an organization directed at lower tension. This ambition of the Dutch Catholic Church to become an accommodated, accepted religious organization, initially increased tension and this led to its success. When the success however was reached and the Church had settled, this compulsively led to its decline. The contribution of rational choice theory is that it provides one single explanation for both the rise *and* the decline of the Church. Also, unlike previous theories, rational choice theory combines several existing theories, more than any one of the nineteen circulating theories does. Finally, with this theory the subject ('Church' and 'Development') can be better defined, and better described with new data, contrary to many of the nineteen theories that have used the rise of the Catholic *organizations* as a sign for the rise and fall of the *Church*. But rational choice theory cannot be applied to the Catholic Church without problems. The characteristics of the Catholic Church, the importance of the social organizations, its international character, its long-term existence and the great number of members challenges the framework of the theses formulated by rational choice theory. Examined closely, this theory is devised to explain commitment to small, evangelical, (American?) religious organizations. Moreover, the theory tends to assume that primarily local – as opposed to international- stimuli, influences religious organizations. Also, the hypotheses about sacrifice and stigma and about market regulation (both not worked out in this summary) should be used cautiously when applied to a concrete historical (European) case. Overall, I believe that rational choice theory enriches our understanding of Dutch Catholicism. I encourage other scholars to apply this theory, if with care, to explain religious phenomena in Europe. In the epilogue, I include some remarks about the practical use of rational choice theory in Church policy.

(corrected by Jake Felson)

“ZWAR SIND WIR KATHOLISCH, ABER NIEDERLÄNDER”

AUFKOMMEN UND NIEDERGANG DER KATHOLISCHEN KIRCHE IN DEN NIEDERLANDEN SEIT 1795 UNTER DEM ASPEKT VON RATIONAL CHOICE

Der Gegenstand dieser Arbeit ist die Entwicklung der Bindung an die katholische Kirche in den Niederlanden. In dieser Entwicklung können vier Phasen unterschieden werden. Von 1795 bis 1870 nahmen Umfang und Intensität dieser Bindung langsam zu. Die Zahl der Katholiken wuchs nur um etliche Zehntausende pro Jahrzehnt und ihre relative Zahl ging zurück. Andere Zeichen für eine mäßige Entwicklung, in Ermangelung genauerer Daten, sind die geringe Zahl von neu gegründeten Pfarreien und neuen Priesterweihen. Von 1870 bis 1960 wuchs die katholische Kirche stark. Die Zahl der Katholiken stieg um mehrere Hunderttausend pro Jahrzehnt und ab 1910 nahm die relative Zahl wieder zu. Die Zahl der Priesterweihen stieg stärker an als vorher und es wurden auch mehr Pfarreien gegründet. Am Ende dieser Periode konnte eine große Beteiligung am kirchlichen Leben festgestellt werden. Es gibt aber Zeichen, dass die Bindung ab 1920 begann abzunehmen. Trotz des Wachstums verlor die Kirche viele Mitglieder und nach dem zweiten Weltkrieg nahm die Zahl der Katholiken sowohl absolut als auch relativ kaum noch zu. Die Zahl der Gottesdienstbesucher nahm ab, vor allem in den Großstädten, was für die Zeit nach dem Krieg belegt ist. Schließlich nahm die Zahl der Seminaristen und Novizen ab. Ab 1960 ist die Bindung an der Kirche in einem Tiefflug. Die Zahl der Katholiken stieg noch leicht bis 1983, dann ging sie zurück. Die relative Zahl der Katholiken ist laut Umfragen noch geringer als die offiziellen Zahlen. Die Teilnahme an den Sakramenten hat stark abgenommen, sowie die Übereinstimmung mit den offiziellen Glaubensvorstellungen und die Identifikation mit der Kirche als Institut. Die finanziellen Einkünfte haben sich stabilisiert, gingen in einigen Jahren sogar zurück und blieben seit 1980 hinter der Inflation zurück. Auch bezahlte nur eine (abnehmende) Minderheit ihren jährlichen Beitrag. Schließlich sank die Zahl der Ehrenamtlichen nach einem kurzen Anstieg wieder; nur etwa 4-6% der Katholiken sind ehrenamtlich engagiert.

Wie kann diese Entwicklung erklärt werden? Seit 1945 hat es neunzehn Erklärungen für die Zu- und Abnahme der Bindung an die niederländische katholische Kirche gegeben. Das Problem dieser Erklärungen ist aber, dass sie keine Gemeinsamkeit bilden oder eine gewisse Weiterentwicklung in der Theoriebildung darstellen. So wird Aufkommen und Verfall des Katholizismus oft gleichgesetzt mit den katholischen Verbänden, aber daraus wird nicht klar, wie die Kirche sich entwickelt hat. Auch gibt es Uneinigkeit über die Phasen in der Entwicklung und wird der Verfall zwischen 1920 und 1960 kaum beachtet. Schließlich gibt es eine

Vielzahl von Theorien, um diese Entwicklung zu erklären, aber es gibt keinen Versuch diese irgendwie zu verbinden. Kurz gesagt: Es gibt in den Erklärungen für die Entwicklung der katholischen Kirche in den Niederlanden wenig Fortschritt. Nun wird seit den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in Amerika die rational choice („rationale Entscheidung“) Theorie für religiöse Prozesse und Institutionen angewandt, und diese Theorie verspricht diesen Fortschritt machen zu können. Sie ist aber im europäischen Kontext noch kaum benutzt worden, vor allem die Teiltheorie über die Entwicklung von religiösen Organisationen, die in dieser Arbeit im Mittelpunkt steht. Welche Erklärung die rational choice theory on religion für die Entwicklung der katholischen Kirche in den Niederlanden gibt und was der Beitrag dieser Theorie zur Theoriebildung über die Entwicklung der katholischen Kirche ist, ist die Frage, die in dieser Arbeit beantwortet werden soll.

Die rational choice Theorie geht aus von der Annahme, dass Menschen immer rational handeln, was heißt, dass sie versuchen Belohnungen zu bekommen und Kosten vermeiden wollen, und zwar soviel Belohnungen wie möglich für so wenig Kosten wie möglich. Diese Annahme wird vor allem von Stark, Bainbridge, Iannaccone und Finke auf Religion und religiöse Organisationen angewendet. Wie kann eine religiöse Organisation, indem sie Kosten und Belohnungen variiert, Menschen an sich binden? Erstens kann sie Belohnungen anbieten: Soziale Belohnungen, wie persönliche Beziehungen, Führungspositionen und Freizeitaktivitäten, aber vor allem religiöse Belohnungen. Da religiöse Belohnungen, die definiert werden als „sehr abstrakte Belohnungen, die durch übernatürliche Erklärungen gedeutet werden“, durch ihren übernatürlichen Charakter sehr riskant sind, wird der Wert von religiösen Belohnungen gesteigert, wenn eine religiöse Organisation ihr Risiko verringert. Dies kann sie tun durch Rituale, Gebet, Wunder, Mystik, überzeugende Mitarbeiter und Gesprächskreise. Wenn soziale und religiöse Belohnungen bei Nonkonformismus wieder verloren gehen können, steigt der relative Wert der Belohnungen sogar. Andererseits gilt das Paradox, dass religiöse Organisationen, die viel kosten, auch ein hohes Maß an Bindungen erzeugen. Diese Organisationen verlangen viel (Zeit, Geld) von ihren Mitgliedern, die dadurch sehr intensiv und extensiv aneinander und an die Organisation gebunden sind und auch sehr motiviert sind diesen hohen Preis zu bezahlen. Das macht die sozialen und religiösen Belohnungen eher attraktiver, wofür man bereit ist den höheren Preis zu bezahlen. ‚Teure‘ Organisationen werden ‚deviant‘ oder ‚sektarisch‘ genannt: Organisationen, die verschieden und getrennt von ihrer Umgebung sind und dieser feindselig gegenüber stehen. Kurz gesagt: Durch wertvolle soziale und religiöse Belohnungen und durch ein gewisses Maß an Devianz bekommen Mitglieder einer religiösen Organisation Interesse an ihrer Mitgliedschaft, und kann eine religiöse Organisation Bindung erzeugen.

Weiter geht die rational choice theory davon aus, dass religiöse Organisationen eine gewisse Entwicklung durchmachen. Sie nimmt an, dass religiöse Organisationen ihre Geschichte als deviante Organisation beginnen und dass sie

deswegen ein hohes Maß an Bindung haben. Dieser Erfolg führt aber dazu, dass die Devianz abnimmt, weil es bedeutet, dass mehr Menschen Mitglied sind, dass diese der Organisation viele ihrer Mittel zu Verfügung stellen, dass die Organisation Gebäude und andere gesellschaftlichen Interessen bekommt und dass sie eine stabile Struktur braucht. Auch werden die Mitglieder einer religiösen Organisation durch Sozialisation und Regression nach einiger Zeit weniger verschieden und getrennt von der Gesellschaft sein. Die erfolgreiche ‚Sekte‘ wird so eine angepasste, aber weniger erfolgreiche ‚Kirche‘. Das Interesse an der Organisation nimmt durch diese Verringerung der Devianz ab, und dadurch ist es für die Organisation schwierig neue Bindung zu erzeugen. Je niedriger die Devianz ist, desto geringer sind deswegen die Bindungen an die Organisation, obwohl die Organisation eigentlich immer ‚billiger‘ wird. Die einzige Lösung, die die Theorie für solche Organisationen vorsieht, ist eine erneute Steigerung der Devianz. Dadurch bekommen die Mitglieder wieder mehr Interesse an der Organisation und steigt ihre Bindung. Dieses Modell wird benutzt, um die Entwicklung der Bindung an die katholische Kirche in den Niederlanden zu erklären. Als Ergebnis wird erwartet, dass die Kirche in Zeiten von Wachstum ‚wertvolle‘ soziale und religiöse Belohnungen anbot und ein hohes Maß an Devianz hatte; umgekehrt, dass in Zeiten von Niedergang die Kirche weniger wertvolle soziale und religiöse Belohnungen anbot und ein geringes Maß an Devianz hatte. Auch wird erwartet, dass die katholische Kirche sich, unter Einfluss der von der Theorie herausgearbeiteten Faktoren, seit 1795 von einer ‚Sekte‘ zu einer ‚Kirche‘ entwickelt hat.

Zwischen 1795 und 1870 nahm die Bindung an die niederländische katholische Kirche eher geringfügig zu. In dieser Zeit war die Devianz der Kirche eher niedrig und stieg nur wenig an. Vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jh. passte die Kirche sich der Gesellschaft an, die seit Mitte des 18. Jh. der offiziell noch immer marginalisierten Katholiken und katholischen Kirche sowieso schon positiver gegenüber stand. Katholiken versuchten unter dem Einfluss der Aufklärung ihren Glauben ebenfalls, wie die Protestanten, in rationalem Sinne zu begründen und zu erklären. Sie spielten während der französischen Besatzung eine prominente Rolle in der postrevolutionären Regierung und Gesellschaft, und im Niederländischen Königreich (seit 1815) unterstützten sie die Liberalen. Die Leitung der Kirche versuchte das politische und gesellschaftliche Wohlwollen auszunützen. Sie unterstützte das Ancien Regime und nach dessen Sturz erhob sie nicht gleich die gesellschaftlichen und politischen Forderungen der Kirche. Im Königreich arbeitete sie mit der Regierung zusammen, um allzu auffälliges öffentliches Verhalten, z.B. bei Prozessionen, zurückzudrängen. Nach der Mitte des 19. Jh. nahm die Devianz der Katholiken, die übrigens in dieser Zeit nie völlig abwesend war, schnell zu. Je mehr die Niederlande zu einem nationalen Staat zusammengeschmiedet wurden, desto mehr wurden die Katholiken als ein Fremdkörper gesehen. Dies kam 1853, nachdem die bischöfliche Hierarchie wieder eingeführt worden war, in einem spontanen Volksaufstand zum Ausdruck. Auch die Abwendung der katholischen

Kirche insgesamt von der modernen Gesellschaft (*Mirari Vos, Syllabus Errorum*) trug zu einer Konfrontation der Kirche mit der Gesellschaft in den Niederlanden bei. Aber die niederländische Katholiken wurden sich auch selbst ihrer gesellschaftlichen Position bewusst und forderten diese ein. Die katholische Presse spielte darin eine wichtige Rolle. Die kirchlichen Strukturen wurden nach 1840, verstärkt nach 1853 wieder aufgebaut. Und als die Kirche ihre konstitutionellen Rechte auf dem Gebiet der Diakonie und der Konfessionsschulen einforderte, kam es zu einem Bruch mit den Liberalen. Die Devianz der Kirche nahm also langsam und erst ab 1850 deutlich zu; neue soziale und religiöse Belohnungen wurden erst nach 1870 entwickelt. Diese Veränderung kann nach der Theorie keine große Zunahme der Bindung der Katholiken an ihre Kirche realisieren.

Zwischen 1870 und 1960 nahm die Bindung der Katholiken an ihre Kirche zu. In dieser Zeit nahm die Kirche eine stark deviante Position in der Gesellschaft ein und wurden die Bedürfnisse der Katholiken mit hochwertigen sozialen und religiösen Belohnungen befriedigt. Die Bischöfe forderten immer wieder, dass die Katholiken sich nur mit anderen Katholiken mischen und sich in katholischen Verbänden gesellschaftlich engagieren sollten. Jeder Kontakt mit Anders- oder Nichtgläubigen war verboten. Mehrere apologetische Vereinigungen, 'verteidigten' die Kirche und den Glauben gegen die 'Angriffe' der modernen Gesellschaft und schulten zu diesem Zwecke die Gläubigen. Durch Kontrolle der katholischen Medien (Presse, Rundfunk, Film) wurde gewährleistet, dass die Katholiken nur genehmigte Informationen zu sich nahmen. Die Gruppenbindung der Katholiken untereinander wurde sehr gefördert: Von interkonfessionellen Ehen wurde abgeraten, neue niederländische Heilige förderten die niederländisch-katholische Identität, es gab Katholikentage und eine distinktive katholische Subkultur. Das Wachstum der Katholiken und ihr Gruppenverhalten löste bei den übrigen Niederländern schwere Besorgnis aus. Diesem hohen 'Preis' standen für die Katholiken hohe Belohnungen gegenüber. Die neuscholastische Theologie versprach eine Vollendung des irdischen Lebens nach dem Tode, wenn der Mensch der Kirche gehorcht und vor allem an den Sakramenten teilnahm. Diese Theologie wurde durch eine Stimulierung und Verkirchlichung der Frömmigkeit, sowie durch Gemeindemission unter die Leute gebracht. Auch wurden hohe spirituelle Anforderungen an die Geistlichen gestellt. Typisch für den niederländischen Katholizismus sind seine Verbände. Diese Verbände erfüllten viele der weltlichen Bedürfnisse der Katholiken auf karitativem, bildendem, politischem, gesundheitlichem, kulturellem, sportlichem und manch anderem Gebiet. In diesen Verbänden konnten die Katholiken auch Führungsrollen übernehmen und eine Arbeitsstelle bekommen. Die sozialen und religiösen Belohnungen bekamen einen höheren Wert durch die soziale und ideologische (Stichwort Integralismus) Kontrolle, die ausgeübt wurde. Der Hausbesuch wurde systematisiert und als Kontrollmittel eingesetzt. In den katholischen Schulen wurden die Kinder katholisch sozialisiert und in der Armenfürsorge konnte nur denjenigen geholfen werden, die 'gute' Katholiken waren. Soziale Beziehungen wurden abgebrochen,

246

wenn jemand oder jemand aus der Familie sich ‚unkatholisch‘ verhielt. Die Interessen der Katholiken an ihrer Kirche waren so durch Devianz und Belohnungen sehr hoch, was ihre hohe Beteiligung erklären kann.

Ab 1920 ließ die Bindung der Katholiken aber nach. Die Geschichte zeigt, dass die Devianz der Kirche in dieser Zeit durch Sozialisierung der Katholiken und durch eine bewusste Politik der Kirche abnahm. In den sozialen Verbänden wurden die Katholiken nicht nur katholisch sozialisiert, sondern es wurde ihnen auch beigebracht, wie sie rechtschaffene Niederländer und gute Eltern sein konnten. Die Jugend, vor allem aus den niedrigeren sozialen Schichten, bekam weiterführende technische, religiöse und allgemeine Bildung. Die soziale Position der Katholiken wurde weiter durch die Wohlfahrt und Fürsorge, die von der katholischen Kirche aus organisiert wurde, gestärkt. Auch die Konfessionsschulen trugen zur Integration der Katholiken in der Gesellschaft bei. Seitdem die Schulen vom Staat finanziert wurden (1917-1920), erhöhte sich das Bildungsniveau der Katholiken und stiegen sie in besser bezahlte Berufe ein. Auch die katholische Universität (Nijmegen) trug erheblich zur Steigerung des Bildungsniveaus der Katholiken, zur Ausbildung einer katholischen akademischen Elite und so zur Akzeptanz der Katholiken und der katholischen Kirche im Allgemeinen bei. Die Devianz wurde aber auch durch eine bewusste Politik verringert. Die Enzyklika *Rerum Novarum* stimulierte die Katholiken, sich in der Welt und für die Welt zu engagieren, und zwar nach den Bedingungen der Welt. Die niederländische Katholiken fingen an, ihre nationale Rolle zu entdecken: Sie nahmen an nationalen Feierlichkeiten teil und unterstützten das (protestantische) Königshaus. Die katholische Verbände trugen paradoxerweise, weil sie ja die Absicht hatten die Katholiken von der Umgebung abzusondern, zur nationalen Integration der Katholiken bei: Je mehr sie von öffentlicher Hand subventioniert wurden, desto mehr mussten sie deren Bedingungen auch erfüllen. Im Zweiten Weltkrieg zeigten die Katholiken im Widerstand (cf. Hl. Edith Stein, Sl. Titus Brandsma) ihre nationale Gesinnung. Die Subventionierung der katholischen Verbände, die finanzielle Unterstützung der kirchlichen Organisation und die politische Bedeutung der Katholischen Volkspartei (eine der zwei größten Parteien seit Einführung des allgemeinen Wahlrechts 1917) verringerten die Probleme mit dem Staat. Die ‚Verteidigung‘ der katholischen Kirche gegenüber der modernen Welt wurde aufgegeben und vorsichtig wurden erste ökumenische Kontakte geknüpft. Schließlich hat die katholische Elite moderne wissenschaftliche Einsichten in die katholischen Jugend-, Fürsorge- und Wohlfahrtsorganisationen eingeführt. So verringerte sich die Devianz der katholische Kirche schon ab 1920 durch Sozialisierung und gezielte Anpassung, dadurch verringerte sich aber auch das Interesse der Katholiken an einer (aktiven) Mitgliedschaft, und das zeigt sich in der abnehmenden Bindung.

Nach 1960 nahm die kirchliche Bindung weiter ab. In dieser Zeit nahm die Devianz der Kirche ebenfalls weiter ab, aber die Kirche wurde auch in Hinblick auf ihre Belohnungen weniger attraktiv. Nach der neuen Theologie sollte das Heil Jesu innerweltlich realisiert werden und die Kirche war (nur) die Versammlung , aller

Menschen guten Willens', die sich durch diesen Aufruf angesprochen fühlten. Dieser mehr innerweltliche Glaube wurde ausgedrückt in der Liturgie, in der Moralthologie und im Religionsunterricht und wurde verbreitet durch (noch immer populäre) Gesprächskreise. Dass die Priester und Ordensleute sich nicht mehr als die geistliche Elite sahen und anfangen, sich z.B. bürgerlich zu kleiden, zeigt auch, dass der Glaube eher innerweltlich gesehen wurde. Die Gläubigen wurden auf lokalem, regionalem und diözesanem Niveau mehr und intensiver in die Entscheidungen der Kirche einbezogen und nach ihrer Meinung gefragt und theologisch bekamen die Laien einen höheren Stellenwert. Sonst hatte die Kirche aber wenig Belohnungen zu vergeben: Die sozialen Organisationen und Verbänden wurden säkularisiert oder haben sich auf andere Weise von der Kirche entfernt; neue sind kaum gegründet worden. Die Maßnahmen von Kontrolle und Konformismus wurden aufgegeben, jeder konnte bei der katholischen Kirche mitmachen und ihr soziales und religiöses Angebot nutzen, ohne sich verpflichtet zu fühlen oder angesprochen zu werden. Dieser Wertverlust der Belohnungen hängt eng zusammen mit der Verringerung der Devianz. Die Bischöfe gaben 1960 an, die Einheit der katholischen Verbände nicht mehr erzwingen zu wollen, und sie ließen die Katholiken frei in der Wahl ihrer Mitgliedschaft. Daraufhin brach die ganze Organisationsstruktur in sich zusammen. Der Widerstand gegenüber der modernen Gesellschaft wurde aufgegeben. Die Menschenrechte wurden angenommen, die Kirche musste sich der Nöte der Welt annehmen und die apologetischen Initiativen wurden ökumenisch umgedeutet und sollten den christliche Glauben in einem diakonalen Prozess der Gesellschaft lediglich anbieten. Auch die Professionalisierung der Kirche und ihre weitere Zentralisierung, die Anstellung von professionellen Hauptamtlichen, die weitere Verwissenschaftlichung der pastoralen Ausbildung und die Professionalisierung des pastoralen Berufes führten zu einer Angleichung der Kirche an die Umgebung. Schließlich engagierte die Kirche sich stark in der ökumenischen Bewegung: Andere Kirchen wurden als gleichwertig gesehen, es wurde einfacher ökumenisch zu heiraten und am Pastoralen Konzil (1968-1970) nahmen andere Kirchen teil. Auch viele andere pastorale Dienste, z.B. in der Armee, im Gefängniswesen, unter Studenten usw. wurden ökumenisch organisiert. Neuerdings engagiert die katholische Kirche sich auch in der interreligiösen Dialog. Die Interessen der Katholiken haben durch diese beiden Entwicklungen abgenommen: Die religiösen Belohnungen sind weniger wert geworden (weil innerweltlicher) und die sozialen Belohnungen sind weggefallen. Außerdem forderte die Kirche durch ihre geringe Devianz weniger Beteiligung. Die Interessen der Katholiken sanken dadurch und ihre Bindung ebenfalls.

Seit 1970 hat eine kontroverse Reorganisation der Kirche stattgefunden. Obwohl die Theorie erwartet, dass die Bindung dann wieder zunimmt, ist dies im Fall der katholischen Kirche in den Niederlanden nicht passiert. Warum nicht? Seit den sechziger Jahren griff der Vatikan immer wieder in die niederländischen Verhältnisse ein. Der *Neue Katechismus* sowie ein Lehrplan für den Religionsunterricht mussten unter seinem Druck eingezogen werden, weil sie zu

liberal waren. Die Liturgie musste wieder ‚römischer‘ bzw. ‚katholischer‘ werden und der Einfluss der Laien, wie beim Pastoralen Konzil, zurückgedrängt worden. Schließlich wurden die Bischöfe 1980 zu einer außerordentlichen Synode nach Rom gerufen, die die Einheit der Bischöfe untereinander und die der niederländischen Kirchenprovinz mit Rom stärken sollte. Neue Bischöfe, die seit 1970 in zunehmendem Maße einseitig von Rom eingesetzt wurden, fingen an die Einheit der Kirche zu stärken. Zu liberale Personen oder Initiativen wurden marginalisiert, aber die Identität der Kirche wurde auch durch Betonung ihrer sakramentalen Struktur gestärkt und es gab Versuche, den Katholiken wieder eine (positive) Gruppenidentität zu geben. Die katholischen Schulen wurden ideologisch und juristisch wieder enger an die Kirche gebunden, ihre religiöse Identität sowie die der Lehrer sollte gestärkt werden und der Religionsunterricht sollte wieder in die Kirche einführen. Die Bischöfe protestierten heftigst gegen die veränderten gesellschaftlichen Normen und Werte, z.B. bei Abtreibung, aktiver Sterbehilfe und ‚Homo-Ehe‘. Neben der Amtskirche versuchten konservative sowie progressive Organisationen und Initiativen, mit ganz unterschiedlichem Ansatz versteht sich, den katholischen Glauben gesellschaftlich umzusetzen. Trotzdem hat die Devianz der Kirche genauer betrachtet kaum zugenommen. Viele der hier genannten Entwicklungen sind nämlich nie realisiert worden. Auch gab es an der Basis starken Widerstand gegen diese Pläne, sowohl bei führenden Laien, als auch bei den Universitäten, bei den Hauptamtlichen (sowohl geweiht als auch ungeweiht) und bei den katholischen Verbänden. Sie konnten ihre Vision von einem ‚offenen Katholizismus‘ weiterhin aufrechterhalten. Da die Belohnungen sich in der Zeit nach 1970 nicht geändert haben, wird die Kirche durch die Versuche, die Devianz zu erhöhen nur relativ ‚teurer‘ und dadurch kann die Bindung der Katholiken an die Kirche nicht zunehmen.

Im letzten Kapitel wird die Anwendung der rational choice theory on religion auf den niederländischen Katholizismus evaluiert. Die katholische Kirche in den Niederlanden wird in den Idealtypen der Theorie gekennzeichnet als ein ‚church movement‘, eine Organisation die auf eine Senkung der Devianz ausgerichtet ist. Dieses Streben der niederländischen katholischen Kirche, eine angepasste, akzeptierte Religionsgemeinschaft zu sein, rief anfangs Spannung hervor und diese führte zum Erfolg. Als der Erfolg aber erreicht war und die Kirche ihre Position gefestigt hatte, führte dies zwangsläufig zu ihrem Niedergang. Der Beitrag der rational choice theory besteht darin, dass mit dieser Theorie *eine* Erklärung für sowohl den Aufstieg als den Niedergang gegeben werden kann. Auch kann diese Theorie verschiedene der schon bestehenden Theorien miteinander verbinden, mehr wie eine der neunzehn vorhandenen Theorien, was einen Fortschritt bedeutet. Schließlich konnte mit dieser Theorie das Subjekt besser definiert (‚Kirche‘ und ‚Entwicklung‘) und mit neuen Daten besser beschrieben werden, im Gegensatz zu vielen der neunzehn Theorien, die die Geschichte der katholischen *Verbände* als Zeichen für Aufstieg und Verfall der *Kirche* genommen haben. Die rational choice

theory kann aber nicht ohne weiteres auf die katholische Kirche angewendet werden. Die Eigenschaften der katholischen Kirche, die große Bedeutung der sozialen Verbände, der internationale Charakter, die langjährige Existenz und die große Zahl der Mitglieder übersteigen den Rahmen der von der rational choice theory formulierten Thesen, der genauer betrachtet von kleinen, evangelikalen (amerikanischen?) Religionsgemeinschaften ausgeht, die unter Einfluss von Faktoren in der lokalen Umgebung stehen sollten. Auch müssen die Thesen über Stigma und Strafe und über Marktregulierung (beide in dieser Zusammenfassung nicht ausgearbeitet) nuanciert werden, wenn sie auf einen konkreten historischen Fall angewendet werden sollen. Trotzdem bin ich der Meinung, dass die rational choice theory eine Bereicherung ist und mehr, wenn auch mit Vorsicht, zur Erklärung religiöser Phänomene in Europa benutzt werden sollte. In dem Epilog werden einige Bemerkungen dazu gemacht, wie die rational choice theory in die kirchliche Praxis umgesetzt werden kann.

(Korrigiert von Dr. Katja B. Zaich)

CURRICULUM VITAE

Erik Sengers werd in 1971 geboren in Amersfoort. In 1989 deed hij eindexamen VWO aan het Eemland College Zuid aldaar. Hij studeerde politieke en sociale wetenschappen aan de Vrije Universiteit en de Universiteit van Amsterdam. Aan de laatste instelling studeerde hij in 1995 af op een scriptie over vroeg-modern nationalisme en natievorming in de Nederlanden en Hongarije. Tijdens deze studie studeerde hij een jaar sociale wetenschappen, geschiedenis en sociale psychologie aan de Universität Hamburg. In 1994 begon hij aan een studie theologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. In 1998 studeerde hij daar af op een scriptie over buitenparochiële diaconie in Nederland en Duitsland. Sinds 1999 was hij assistant-in-opleiding aan de vakgroep Praktische Theologie en Sociale Wetenschappen van de KTU. Zijn onderzoek werd twee keer bekroond: in 2001 met een Fulbright-beurs voor een bezoek aan prof. Roger Finke in State College (Pa) en in 2002 met een Ford-reisbeurs voor een paper die gepresenteerd werd op de conferentie van de Society for the Scientific Study of Religion in Salt Lake City. Erik Sengers was bestuurlijk actief in verschillende kerkelijke en universitaire organisaties. Zijn publicaties, waarin hij zijn onderzoek heeft uitgewerkt, zijn te vinden in wetenschappelijke tijdschriften en in populariserende vorm in het Denaatsblad Amsterdam, het Haarlemse Bisdomblad *Samen Kerk* en *Die Tagespost*.