



UNIVERSITAIRE INSTELLING ANTWERPEN
UNIVERSITEIT ANTWERPEN
Faculteit Politieke en Sociale Wetenschappen

HET CHRISTENDOM: HET EINDE NABIJ OF EEN NIEUWE TOEKOMST?

EEN POSITIEBEPALING VAN HET CHRISTENDOM EN EEN HYPOTHETISCHE BLIK
OP DE TOEKOMST

Promotor: Prof. Dr. M-Cl. Foblets
Copromotor: Prof. Dr. G. Vanheeswijck
Medebeoordelaar: Prof. Dr. K. Pelleriaux

Eefje MEYNEN
juni 2003

Eindverhandeling voorgelegd met het oog op het behalen van de graad van licentiaat in de
Politieke en Sociale Wetenschappen
(richting Sociologie, optie Sociale Integratie)

INHOUDSTAFEL

Inhoudstafel	1
Inleiding	3
Hoofdstuk 1: Een sociologisch perspectief op godsdienst	6
1.1. Operationalisering van het begrip godsdienst	6
1.2. Functies van godsdienst in de samenleving	8
1.2.1. Manifeste functies	8
1.2.2. Latente functies	9
1.3. Een spanningsveld tussen geloof en wetenschap	12
1.3.1. Een verschillende invalshoek	12
1.3.2. Hoe omgaan met die spanningsrelatie?	14
1.4. Besluit	16
Hoofdstuk 2: Empirische gegevens met betrekking tot het christendom in België en in de wereld	17
2.1. Een positionering van het christendom op wereldschaal	18
2.2. De Belgische situatie	22
2.2.1. Het relatieve belang van godsdienst in de Belgische samenleving	22
2.2.2. Kerkbetrokkenheid en godsdienstigheid in België	26
2.2.3. Een generationele kloof	31
2.3. Het priesterschap	32
2.4. Besluit	39
Hoofdstuk 3: Achtergrond van de huidige positie van het christendom	41
3.1. Godsdienst, een kind van zijn tijd	41
3.2. Het tijdperk van modernisering	43
3.2.1. Differentiatie	43
3.2.2. Commodificatie	44
3.2.3. Rationalisatie	44

3.3. Implicaties van een moderne samenleving voor religie	45
3.4. De seculariseringsthese	50
3.4.1. Een kwestie van definitie	51
3.4.2. Dimensies van secularisering	51
3.5. De seculariseringsthese in vraag gesteld	53
3.5.1. De cirkel is weer rond?	55
3.5.2. Secularisering: een uitzondering of een paradigma voor de toekomst?	56
3.6. Besluit	59
Hoofdstuk 4: Hypothesen voor de toekomst van het christendom	60
4.1. Geloven in een gesecculariseerde wereld	60
4.2. De waarde van de substitutiehypothese	63
4.3. Heeft het christendom de kerk nodig om te overleven?	66
4.4. De plaats van vrouwen en pastorale werkers in het christendom van de toekomst	69
4.4.1. Vrouwelijke priesters in de Rooms-katholieke Kerk	69
4.4.2. De pastorale werker, een concurrent van de priester?	70
4.5. Het christendom vandaag en in de toekomst	73
4.5.1. Het christendom, een sociale godsdienst	73
4.5.2. Een blik op de toekomst	75
4.5.2.1. Een uitzuivering van het geloof	75
4.5.2.2. De bodem nog niet bereikt	75
4.5.2.3. Een nieuwe verpakking	76
4.6. Besluit	78
Algemeen besluit	80
Lijst met tabellen, grafieken en schema's	85
Bijlagen	
Bibliografie	86

INLEIDING

Om het thema van deze eindverhandeling te kaderen, citeren we een pater uit New York:

‘Dit is de donkerste periode uit de katholieke geschiedenis [...] de neergang van het religieuze leven, de schaarste aan roepingen, het verval van de kerkelijke discipline vooral met betrekking tot dwaalleren en moreel onderricht, de algehele verwarring, de geloofsverzaking van de katholieke universiteiten, het verdwijnen van de notie goddelijkheid van Christus; al deze facetten maken deze periode tot de zwartste in de katholieke geschiedenis.’

Pater Benedict Groeschel, Bureau voor spirituele
ontwikkeling, aartsbisdom New York

Dit citaat zou ik vervolgens willen koppelen aan een persoonlijke ervaring. Ik zou mezelf als gelovig durven omschrijven in de zin dat de christelijke godsdienst een, zij het minimaal, onderdeel van mijn leven is. Zoals vele leeftijdsgenoten, heb ook ik mijn eerste communie en mijn vormsel gedaan en ga ik enkel bij gelegenheid naar de mis. Zo ging ik in 2001 met Kerstmis naar de middernachtmis. Ik woonde een kerkdienst bij waar volgens mij niemand in de kerk een woord verstaan heeft van wat de priester zei. Het lijkt mij toch op zijn minst een vereiste dat de voorganger de mensen op één of andere manier weet aan te spreken, zeker in een context van verminderde kerkelijke participatie. Na deze bedenking even te laten bezinken, begon ik me de vraag te stellen of ik getuige was van de laatste restanten van de katholieke kerk, een kerk waarvan men over enkele generaties misschien zelfs geen weet meer zal hebben. Zo groeide geleidelijk aan de vraag die we ons binnen deze eindverhandeling stellen, namelijk *‘Is het christendom een godsdienst die met uitsterven is bedreigd of bestaat een kans op overleven?’*. Bovenstaand citaat en mijn eigen ervaring geven in ieder geval geen al te optimistisch beeld. In dit werk gaan we na wat de huidige stand van zaken is, hoe we deze situatie kunnen kaderen en welke implicaties dit heeft naar de toekomst toe.

Hoewel vaak beschouwingen over godsdienst in het algemeen aan bod komen, ligt de klemtoon op het christendom en meer bepaald op het Rooms-katholicisme. De keuze voor het christendom en het Rooms-katholicisme daarbinnen is evident omdat deze godsdienst

dominant is binnen de West-Europese en Belgische samenleving en dus het meest aansluit bij mijn eigen leefwereld.

Binnen deze eindverhandeling maken we voornamelijk gebruik van bestaande literatuur. We vullen deze gegevens echter aan met een klein kwalitatief onderzoek. Het leek mij immers interessant om na te gaan hoe mensen die dagdagelijks met het christelijk geloof bezig zijn de huidige situatie ervaren. Ik interviewde veertien personen, waaronder priesters, priesters in opleiding (seminaristen), pastorale werkers, een ex-pastorale werker, zusters, een broeder uit de Trappistenorde en een diaken. Gezien de beperkte steekproef, kunnen we hier niet spreken van een representatief onderzoek. We beschouwen de informatie uit de interviews daarom het best als illustratief. De vragenlijst en een samenvatting van de interviews per respondent zijn in de bijlagen terug te vinden. Hoewel niet alle respondenten hierom hebben gevraagd heb ik ervoor gekozen de wens van enkelen te laten primeren en anonimiteit te garanderen. De voornamen waarvan ik gebruik zal maken, zijn bijgevolg fictief.

Om onze vraag te beantwoorden, splitsen we deze eindverhandeling op in vier hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk is een eerder inleidend hoofdstuk en bespreekt de sociologische relevantie van godsdienst voor een samenleving. Hiertoe operationaliseren we het begrip godsdienst en bekijken we de mogelijke functies die godsdienst in een samenleving kan vervullen. We reiken verder ook enkele aandachtspunten aan die een onderzoeker in rekening moet brengen bij de bestudering van godsdienst. Vooral de laatste paragraaf van dit hoofdstuk, die handelt over de spanningsrelatie tussen theologie en sociologie, is in dit verband interessant. Aangezien we zelf een klein onderzoek doen, is het belangrijk om als onderzoeker de verschillende standpunten in het debat te kennen en daarmee rekening te houden. Deze uiteenzetting moeten we zien als een hulp voor de positiebepaling in ons eigen onderzoek en een aandachtspunt voor andere, toekomstige onderzoekers.

In hoofdstuk twee gaan we aan de hand van cijfergegevens na hoe het gesteld is met het christendom op wereldschaal, per werelddeel en in België. Als eerste bekijken we de situatie van het christendom en meer specifiek de Rooms-katholieke godsdienst in de wereld. Immers, het feit dat godsdienst het in één land of één werelddeel wat minder goed doet, wil niet zeggen dat we mogen veralgemenen. Ook in verband met mogelijke hypothesen naar de toekomst toe, is het belangrijk dit ruimere kader te schetsen. Na een vergelijking tussen de verschillende werelddelen, gaan we dieper in op de positie van godsdienst en meer bepaald het

christendom in België. We gaan na welk belang de Belgen -meestal onderverdeeld naar regio: Vlaanderen, Wallonië en Brussel- aan godsdienst hechten, welke plaats het inneemt in hun leven. We kijken hoe het gesteld is met de deelname van Belgen aan kerkelijke praktijken en gaan na welke godsdienstige groeperingen we in België terugvinden. Tot slot van dit hoofdstuk doen we enkele vaststellingen in verband met het priesterschap. Opnieuw koppelen we bevindingen over het aantal priesters en seminaristen op wereldschaal aan Belgische gegevens. Op basis van een onderzoek in Nederland doen we enkele voorzichtige toekomstvoorspellingen in dit verband.

Na een algemene stand van zaken te hebben afgeleid uit hoofdstuk twee, gaan we in hoofdstuk drie op zoek naar een ruimer kader voor de positie van het christendom in West-Europa en België. De nadruk ligt hier op het uitgangspunt dat godsdienst altijd werkzaam is binnen een bepaalde context. Zoals in hoofdstuk één wordt aangetoond is er een wisselwerking tussen godsdienst en samenleving. Als de samenleving onderhevig is aan veranderingen dan heeft dat ook zijn effect op godsdienst en omgekeerd. Zo heeft het moderniseringsproces de West-Europese en Belgische samenleving niet ongemoeid gelaten en we bekijken daarom enkele implicaties van dit proces voor religie in het algemeen. Modernisering is in onze streken gepaard gegaan met secularisering. We gaan na wat we onder dit begrip verstaan en wat vandaag de dag de waarde is van de seculariseringstheorie.

In het laatste hoofdstuk werpen we een blik op een mogelijke toekomst van het christendom. We doen enkele hypothesen voor de toekomstige gestalte van het christendom in België en West-Europa op basis van de bevindingen uit de interviews. We bekijken daartoe de mogelijkheidsvoorwaarden van het geloof in een gesecculariseerde samenleving, de waarde van de substitutiehypothese die peilt naar het belang van alternatieve geloofsvormen, het belang van de kerk en de plaats van vrouwen en pastorale werkers.

Tot slot brengen we in een algemeen besluit al deze informatie samen om op die manier een mogelijk antwoord te geven op onze vraag: *‘Is het christendom een godsdienst die met uitsterven is bedreigd of bestaat een kans op overleven?’*.

HOOFDSTUK 1: EEN SOCIOLOGISCH PERSPECTIEF OP GODSDIENST

In deze eindverhandeling staat het thema van godsdienst, meerbepaald het christendom, centraal. Godsdienst is één van de vele domeinen binnen een samenleving en is bijgevolg een mogelijk voorwerp van sociologische bestudering. De definitie van Meredith McGuire toont het sociale karakter van godsdienst aan: *‘Religion is one of the most powerful, deeply felt and influential forces in human society. It has shaped people’s relationships with each other, influencing family, community, economic and political life. Religious beliefs and values motivate human action and religious groups organize their collective religious expressions. Religion is a significant aspect of social life and the social dimension is an important part of religion’* (McGuire in Dekker, 1993: 22). Meer concreet bekijkt de godsdienstsocioloog de relatie tussen godsdienst en samenleving. In wat volgt diepen we het begrip godsdienst wat verder uit en kijken we naar de mogelijke functies die godsdienst in een samenleving kan vervullen. Verder bespreken we de spanningsvolle relatie tussen geloof en wetenschap, tussen sociologie en theologie.

1.1. Operationalisering van het begrip godsdienst

Voor een verduidelijking van het begrip godsdienst doen we een beroep op Dekker. Zijn verzameling van definities uit verschillende bronnen geeft een goede verheldering van het begrip. Volgens D.C. Mulder (in Dekker, 1993: 61) kan je binnen godsdienst vier elementen onderscheiden. In de eerste plaats is er het element van de transcendente werkelijkheid, van de andere wereld. Het is dit element dat cruciaal is in het onderscheid tussen een substantiële en een functionele omschrijving van godsdienst. Een substantiële benadering¹ bestudeert een van te voren omschreven verschijnsel, onverschillig of dat verschijnsel in een bepaald opzicht functioneel is of niet. In een dergelijke omschrijving vormt het bestaan van een andere werkelijkheid een onmisbaar element. De functionele benadering² daarentegen bestudeert die verschijnselen die bepaalde, vooraf omschreven functies vervullen, ongeacht of die

¹ Bijvoorbeeld Peter Berger omschrijft godsdienst als ‘de menselijke activiteit waardoor een heilige kosmos wordt ingericht’

² Yinger omschrijft godsdienst als ‘een systeem van overtuigingen en praktijken, door middel waarvan een groep mensen worstelt met de uiteindelijke problemen van het menselijk leven’. Alle overtuigingen en praktijken die deze functie vervullen worden dan godsdienst genoemd, ongeacht ze wel of niet op een andere werkelijkheid betrekking hebben.

verschijnselen door anderen of door de betrokkenen zelf godsdienst genoemd worden. Lauwers (1974: 95-107) wijst er op dat beide soorten definities hun specifieke problemen kennen. Zo zijn functionele definities vaak veel te omvattend en substantiële definities kennen de moeilijkheid dat het onderscheid tussen sacraal en profaan niet altijd even duidelijk is. Hij waarschuwt dan ook dat definities nooit dé absolute waarheid bevatten en steeds in een bepaalde sociale context worden geformuleerd. Het alternatief voor de socioloog bestaat er volgens Lauwers in dat we godsdienst helemaal niet definiëren, maar dat we het door de actoren zelf laten definiëren. De definitie van godsdienst is dan geen uitgangspunt voor het sociologisch onderzoek, maar ze behoort tot het te onderzoeken object. Ze is zelf een element van de sociale werkelijkheid, verweven in het proces dat we willen bekijken. Het is belangrijk deze beschouwing in gedachten te houden, wanneer we verdere definities en functies van godsdienst bekijken.

In de tweede plaats is er sprake van een orde of wet die vanuit die andere, transcendente wereld aan onze wereld wordt opgelegd. Als derde element is er het besef van tekort, van falen tegenover de andere wereld en haar orde, een besef van onheil. Als laatste kenmerk van godsdienst is er het streven naar de opheffing van dat tekort, naar herstel van het heil (Dekker, 1993: 61-62).

Verder kan je binnen godsdienst verschillende dimensies onderscheiden. Glock vindt vijf dimensies terug, namelijk overtuiging, religieuze praktijk, ervaring, kennis en consequenties. Dat onderscheid is belangrijk omdat niet iedereen naar elke dimensie even godsdienstig is en we dus nuances kunnen aanbrengen in onderzoek (Stark en Glock, 1970: 14-16). Daarnaast is er het onderscheid tussen officiële of objectieve godsdienst en niet-officiële of subjectieve godsdienst. De objectieve godsdienst is de, meestal in kerkelijk verband, geformaliseerde godsdienst. De subjectieve godsdienst daarentegen is sterk verbonden met het leven van het individu. Er is vaak een grote discrepantie tussen de officiële godsdienst en de godsdienst van de mensen. Wat dit laatste betreft spreekt men ook wel van volksreligie of volksgeloof (popular or common religion). In de derde plaats is er een vorm van godsdienst, die niet subjectief is, maar ook niet samenvalt met de officiële, in kerken geïnstitutionaliseerde godsdienst. Het is de godsdienst zoals die in feite in de samenleving werkzaam is en een samenleving haar uiteindelijke zin geeft. Herberg (in Dekker, 1993: 65) spreekt van 'operative religion' en Bellah (in Dekker, 1993: 65) van 'civil religion' of publieke godsdienst. Tenslotte kunnen we nog een onderscheid maken tussen het begrip godsdienst,

waarmee we een godsdienstig systeem bedoelen, en het begrip godsdienstigheid, wat de individuele beleving van of de betrokkenheid op een godsdienstig systeem betekent (Dekker, 1993: 65).

1.2. Functies van godsdienst in de samenleving

In het algemeen zien we vaak een combinatie van een functioneel en een substantieel godsdienstbegrip. Later zullen we eerder uitgaan van een substantiële benadering omdat het christendom een godsdienst is waar ‘de betrokkenheid op een andere beslissende werkelijkheid’ een centraal element vormt. Het gaat hierbij om de aanvaarding van een werkelijkheid achter of boven de zichtbare en grijpbare, empirische werkelijkheid die de onze transcendeert en om het feit dat de mens zich in zijn denken, voelen en handelen, persoonlijk en als lid van de gemeenschap, door die andere werkelijkheid bepaald en geleid weet. Op basis van deze omschrijving is het mogelijk een onderscheid te maken tussen godsdienstige en niet-godsdienstige levensbeschouwingen. We spreken immers over functionele equivalenten wanneer we het hebben over die levensbeschouwingen, die misschien wel de functies vervullen die traditioneel aan godsdienst worden toegekend, maar waarbij de mens zich niet op een buitenempirische werkelijkheid betrokken weet. Deze functionele equivalenten vallen buiten een substantieel begrip van godsdienst (Dekker, 1993: 63)

In dit deel bekijken we welke functies in het verleden aan godsdienst zijn toegeschreven. We zagen reeds dat een functionele benadering haar specifieke problemen kent, maar toch is het belangrijk om de verschillende opvattingen hierrond de revue te laten passeren. We gaan na wat het belang kan zijn van godsdienst voor de mens en de samenleving in het algemeen, zonder een oordeel te vellen over het waarheidsgehalte van de verschillende functies.

1.2.1. Manifeste functies

Volgens Bryan Wilson heeft godsdienst één duidelijke, expliciete of manifeste functie, namelijk mensen een vooruitzicht geven op heil of redding (salvation) en hen de gepaste begeleiding geven om dit heil te bereiken. Wat uiteindelijk onder heil verstaan wordt, is afhankelijk van de cultuur en godsdienst van een bepaalde maatschappij, maar finaal proberen ze allemaal één of andere vorm van geruststelling te bieden. Godsdienst biedt de kans om

culturele, lokale of persoonlijke angsten van mensen te milderen door een toevlucht te nemen in geruststellende geloofsovertuigingen en -praktijken. Wilson meent dat die geruststelling een gemeenschappelijk element is aan alle vormen van religie, een geruststelling die men soms uitdrukt als hoop (Wilson, 1982: 29-32).

1.2.2. Latente functies

In het verleden echter, hebben sociologen zich vooral bezig gehouden met het achterhalen van de latente functies van godsdienst, dit zijn de onbedoelde of onbewuste functies die tot uiting komen bij mensen in het uitoefenen van hun religie (Wilson, 1982: 32). Een prominent figuur in deze functionalistische benadering van godsdienst is Emile Durkheim³. De centrale stelling van Durkheim is dat godsdienst een onmisbare functie in de samenleving vervult. Het integreert de mensen in de samenleving en houdt de samenleving bijeen (Dekker, 1993: 93 en 102). Durkheim vindt de belangrijkste functies van godsdienst terug bij een primitieve stam van de Aboriginals in Australië. Hun mythes en rituelen zorgen voor het ontstaan van collectieve gevoelens en drukken de sociale eenheid van de groep uit. Godsdienst dient hier dus voor het in stand houden van sociale cohesie (Wilson, 1982: 33). Daarnaast herkende Durkheim ook cognitieve functies in de religieuze rituelen. Rituelen helpen mensen om zich op een diffuse en ondoorzichtige manier te oriënteren in de sociale ruimte en geven hen een vaag inzicht in hun sociale bindingen. Het is in dit opzicht dat de conventionele godsdiensten volgens Durkheim steeds minder te bieden hebben. Daarom beweert hij, voor zover het de puur intellectuele functies van het geloof betreft, dat de wetenschap meer en meer als moderne vervanging zal optreden. Echter, waar voordien de godsdiensten de sociale cohesie versterkten, door mensen op rituele momenten te doordringen van de kracht van hun maatschappij, daar schiet de wetenschap tekort en zullen nieuwe sociale vormen ontwikkeld moeten worden (Van Heerikhuizen, 1996: 130).

Latere sociologen stellen vast dat godsdienst ook in ontwikkelde samenlevingen een waaier aan latente functies vervult. Godsdienst voorziet in gelegenheden tot samenkomst, zorgt voor

³ Durkheim beschrijft deze functies in een belangrijk werk, namelijk *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Durkheim omschrijft godsdienst als volgt : ‘Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n’est pas moins essentiel que le premier; car, en montrant que l’idée de religion est inséparable de l’idée d’Eglise, il fait pressentir que la religion doit être une chose éminemment collective’ (Durkheim, 1968: 65).

bevestiging van sociale solidariteit en ondersteunt op die manier de sociale cohesie en verstevigde de sociale orde, wat op zijn beurt een basis vormt voor sociale controle (Wilson, 1982: 33).

Bij Karl Marx vinden we een eerder negatieve connotatie. Hij meent dat de functie van godsdienst erin bestaat de bestaande situatie te legitimeren en daardoor verandering in en van de samenleving tegen te houden (Dekker, 1993: 95). Ook de antropoloog Tennekens wijst op het verband tussen religieuze voorstellingen en maatschappelijke belangen. Hij stelt dat in de relatie tussen religie en samenleving de realiteit van macht en belang verdisconteerd is, die in elke sociale relatie een niet te onderschatten rol speelt. De ideeën die mensen ontwikkelen over de andere, verborgen werkelijkheid liggen vaak direct in het verlengde van de bestaande machtsverhoudingen en de gevestigde belangen. Religieuze voorstellingen kunnen echter niet alleen de bestaande verhoudingen ondersteunen, ze kunnen ook verbonden zijn met frustraties en gefnuikte ambities. Religieuze voorstellingen en praktijken lenen zich zowel voor het bevestigen en legitimeren van bestaande maatschappelijke verhoudingen als voor het aanvechten en ondermijnen van die verhoudingen (Tennekens, 1999: 22).

Naast deze legitimatiefunctie ziet Marx⁴ ook een compensatiefunctie verborgen liggen in godsdienst (Dekker, 1993: 23). Godsdienst is volgens hem een mystificatie, een manifestatie van een vals bewustzijn dat we moeten verklaren als een zoektocht van mensen naar compensatie voor wat ze in de samenleving ontberen. Daarnaast is het een middel van sociale controle, ingezet door de heersende klassen in hun klassenstrijd (Wilson, 1982: 5). Glock bevestigt Marx met zijn these van de relatieve deprivatie. Hij ziet godsdienst als een compenserend antwoord van gedgeprimeerde mensen. Mensen die in sterkere mate gedgeprimeerd zijn, zullen volgens Glock meer hun toevlucht zoeken in godsdienst (Wilson, 1982: 8).

Volgens O'Dea vervult godsdienst, naast het verschaffen van steun, troost en verzoening en het bieden van zekerheid in het leven ook een belangrijke identiteitsfunctie voor het individu

⁴ Marx zei over godsdienst het volgende: 'Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Uns zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, ausser der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewusstsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Das Religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das **Opium des Volks.**' (Marx in Dekker, 1993: 26)

(Dekker, 1993: 71). Godsdienst verleent identiteit aan groepen en individuen of versterkt die identiteit. Het beantwoordt vragen als ‘wie ben ik?’ en ‘wie zijn wij?’. Verder heeft godsdienst ook dienst gedaan als instituut voor emotionele expressie en regulering. Deze functie is analytisch verschillend van de functie van sociale controle, maar in de praktijk is het beheersen van emoties een fundamenteel onderdeel van sociale controle. Massa-emoties kunnen immers de stabiele sociale orde ernstig verstoren (Wilson, 1982: 34).

Weber, Berger en Luckmann hebben het over de zingevingsfunctie van godsdienst. Godsdienst geeft de mensen uiteindelijke zin aan hun leven (Dekker, 1993: 93-94). In Webers poging tot verklaring van de westerse rationaliteit en het kapitalisme, een economisch systeem dat zich kenmerkt door principes van formele rationaliteit, keert hij zich naar godsdienst als bron van waardesystemen die de sociale organisatie bepaalt. Hij kent een krachtige rol toe aan godsdienst voor de sociale ontwikkeling, maar hij is wel van mening dat godsdienst niet langer de ondersteunende kracht is van de westerse economische en sociale orde (Wilson, 1982: 6).

Voor zover godsdienst voor mensen van betekenis is, kunnen we stellen dat die betekenis vooral betrekking heeft op een zinvolle ordening van het leven van mensen (Dekker, 1993: 70). Wanneer Berendsen (2001: 203-204) zich de vraag stelt waarom mensen geloven, dan is dat volgens haar omdat mensen dat willen. De mens, als reflexief wezen, kent een oneindig verlangen dat nooit materieel vervuld kan worden. Daarom kunnen mensen zich open stellen voor wat hen overstijgt en op hen afkomt. Mensen geloven omdat het goed voor hen is en omdat een religieuze of levensbeschouwelijke traditie het leven zodanig ordent en vorm geeft dat de chaos aan ervaringen en indrukken die op mensen afkomen in een kader geplaatst kunnen worden. Godsdienst geeft vaak een verklaring voor verschijnselen waartegenover de mens machteloos staat en die zinloos lijken, zoals bijvoorbeeld dood en rampen. Berger (1969: 65) spreekt in dit verband van theodicee, als ‘de godsdienstige legitimering van anomische verschijnselen’. We merken hierbij nog wel op dat godsdienst niet de enige of noodzakelijke weg is om tot een zinvolle ordening in het leven te komen.

Bij dit alles moeten we voor ogen houden dat godsdienst niet per definitie in één bepaalde richting werkt. Lewy spreekt dan ook over het Janusgezicht van godsdienst. De uitwerking van godsdienst op het samenlevingsgebeuren is van zeer veel factoren afhankelijk. Wat godsdienst vrijwel altijd doet, is de aanwezige tendensen in een samenleving versterken, dus

zowel de tendensen tot instandhouding als verandering van de samenleving. Het is echter belangrijk in te zien dat er een wisselwerking bestaat tussen godsdienst en samenleving. Toch hebben we vaak de indruk dat de invloed van de sociale situatie op godsdienst en kerk groter is dan andersom (Dekker, 1993: 99-101).

1.3. Een spanningsveld tussen geloof en wetenschap

In deze paragraaf hebben we het over de spanningsrelatie die er bestaat tussen de visie van gelovigen en de visie van wetenschappers. Onderzoek naar religie stoot vaak op een aantal moeilijkheden in dit verband. We bekijken de standpunten van beide partijen en bespreken enkele aandachtspunten voor onderzoek. Verder gaan we na wat de mogelijkheden zijn om met dit spanningsveld om te gaan. Aangezien we voor dit eindwerk gebruik hebben gemaakt van interviews, waarin als het ware de relatie wetenschapper-gelovige aan bod komt, is het interessant om de verschillende invalshoeken in het achterhoofd te houden.

1.3.1. Een verschillende invalshoek

De spanningsrelatie tussen geloof en wetenschap heeft zich vaak vertaald in de vraag naar de verhouding tussen theologie en sociologie. Theologie en sociologie zijn twee autonome wetenschappen die zich beide op dezelfde werkelijkheid richten. Ze onderzoeken die werkelijkheid echter op een verschillende manier, ze gebruiken andere methoden en stellen andere vragen. Theologen interpreteren de realiteit vanuit hun eigen uitgangspunten, die zij als geloofsgegevens verstaan (Dekker, 2000: 61-62). Hun interpretatie is dus waardegebonden. Sociologen zullen zich daarentegen houden aan waarde vrije uitspraken (Dekker, 1993: 33-34).

We kunnen stellen dat er een grote spanning bestaat tussen de ‘waarheid’ van het christelijke geloof en de ‘waarheid’ van sociaal- wetenschappelijke inzichten omtrent religie in het algemeen en het christendom in het bijzonder. Het is om die reden ook niet verwonderlijk dat gelovigen, als studieobject, vaak erg wantrouwig zijn (Tennekens, 1999: 9 en 10). De theologie heeft al meerdere malen het alleenrecht geclaimd op de bestudering van godsdienst en kerk en heeft daarom vanuit haar eigen vak- en werkopvatting grote moeite met wat zij ervaart als ‘de bemoeienis’ van de sociale wetenschappen op dit terrein. De theologie is een

uitgesproken normatieve wetenschap en die staat vaak op gespannen voet met empirische wetenschappen. Dekker vertolkt de relatie tussen beide wetenschappen op een treffende manier. Hij zegt dat theologen dingen zeggen die te mooi zijn om waar te zijn, terwijl sociologen dingen zeggen die te waar zijn om mooi te zijn. Daarnaast richt sociologie zich veelal op de kerk en dus op een organisatie waarbinnen idealen en waarden een belangrijke rol spelen. Dat betekent dat men extra gevoelig is voor een empirische benadering, omdat de praktijk leert dat die benadering nogal ontvullend en ontmaskerend is. Daarom roepen sociologische studies van godsdienst en kerk vaak weerstand op. Het gevolg is dat men de resultaten van die studies zoveel mogelijk zal negeren en als dat niet mogelijk is het waarheidsgehalte ervan aanvechten (Dekker, 2000: 60-61).

We kunnen die spanningsrelatie verder verduidelijken door te kijken naar wat beide disciplines verstaan onder geloof. Onderzoekers, zoals antropologen en sociologen, zien geloof als een sociaal-cultureel verschijnsel. Ze beschouwen het christendom als een product van menselijke betekenisgeving en het wordt als dusdanig onderzocht op haar culturele en maatschappelijke functies. Onderzoekers menen dat geloven te maken heeft met het zich eigen maken van betekenissen die deel uitmaken van een religieuze traditie en zien geloof dus als een resultante van socialisatie en enculturatie. Geloven heeft volgens hen te maken met zin geven. Zeggen dat geloof een kwestie is van zin geven, betekent voor gelovigen een ontkenning van wat voor hen essentieel is. Geloven is voor hen een kwestie van zin vinden (Tennekens, 1999: 66-67). Het geloof van christenen heeft betrekking op een boodschap, het evangelie. Het evangelie is volgens hen dé waarheid en is iets wat van Godswege op hen is afgekomen. Ze hebben het niet zelf bedacht, zoals men met de term zingeving wel veronderstelt, maar het is op hen afgekomen. 'Wij hebben God niet opgezocht, maar God ons' (Tennekens, 1999: 50-51). Het echte geloof heeft volgens hen te maken met een 'innerlijk geraakt zijn' en met een ervaring van een transcendent werkelijkheid (Tennekens, 1999: 66-67).

We maken hier van de gelegenheid gebruik om te wijzen op twee soorten van geloven binnen de visie van gelovigen zelf. Ten eerste is er het geloof als een voor waar houden van de boodschap van het evangelie of het beamen van een bepaalde waarheid. Ten tweede is geloven een leven vanuit die waarheid, een diep ervaren, het is een deel van jezelf. We maken dus het onderscheid tussen een geloof als voor waar houden en een geloof als een zich toevertrouwen, tussen een historisch geloof en een zaligmakend geloof, een geloof van horen

zeggen en een geloof van zeker weten. Dit doet op het eerste zicht denken aan een soort tweedeling, maar toch is de eerste vorm van geloof noodzakelijk om tot de tweede te komen. Die overgang gebeurt meestal op basis van één of andere ervaring. Die ervaring moet niets spectaculairs zijn, het is iets dat mensen overtuigt, wat ze niet noodzakelijk zelf hebben ervaren, kortom al wat een voldoende overtuigingskracht heeft. We spreken in dit verband ook van ‘de empirie van de gelovige’. Indien mensen enkel de eerste vorm van geloof kennen dan ervaren ze de afwezigheid van die diepere ervaring vaak als een gemis (Tennekens, 1999: 56-59).

1.3.2. Hoe omgaan met die spanningsrelatie?

Het belangrijkste is dat sociologie en theologie elkaar erkennen in hun eigenheid en rekening houden met elkaar. We moeten ten eerste aanvaarden dat er twee soorten kennis zijn, namelijk wetenschappelijke kennis en geloofskennis. Wetenschappelijke kennis moet beantwoorden aan criteria van empirische toetsbaarheid en logische consistentie. De objectiviteit die aan wetenschappelijke kennis wordt toegeschreven, moet gebaseerd zijn op argumenten en feiten die voor iedereen toegankelijk zijn. Wetenschappelijke objectiviteit is primair een zaak van een streven naar een zo groot mogelijke intersubjectiviteit. Daarnaast kunnen we de eigen aard van geloofsinzichten maar recht doen als we erkennen dat er ook buiten het domein van de empirische wetenschap sprake kan zijn van waarheid en dat er verschillende wegen zijn om tot waardevolle kennis te komen. Ten onrechte wordt er vaak over religie gesproken in termen van subjectieve emoties en collectieve fantasieën en wordt de kennis van de werkelijkheid voor de wetenschap gereserveerd. Ook al kunnen geloofsinzichten niet volgens de regels van de wetenschappelijke kennisvorming worden ‘bewezen’, dat neemt niet weg dat ze gaan over een werkelijkheid die mensen daadwerkelijk ervaren en als zodanig ook ‘eeuwig waar’ kunnen zijn (Tennekens, 1999: 83-84).

We moeten wel duidelijk voor ogen houden dat het gaat om twee fundamenteel verschillende kennisvormen, ten eerste wat betreft de realiteit waarop de kennis betrekking heeft en ten tweede wat betreft de betrokkenheid van het kennend subject op die kennis. De transcendente werkelijkheid waarop geloofskennis betrekking heeft, gaat over een werkelijkheid ‘waarvoor de ogen geopend moeten worden’. Het is dus geen werkelijkheid die gemeengoed is voor de mens en bijgevolg zullen er dus nooit argumenten kunnen worden aangevoerd die voor elke gesprekspartner overtuigend kunnen zijn (Tennekens, 1999: 84-85). We kunnen stellen dat er

buiten het geloof om niets gezegd kan worden over de waarheid van dat geloof. Uiteindelijk is waarheid subjectief, iets wordt immers pas waar vanaf het moment dat ik mij er aan over geef (Berendsen, 2001: 199).

We zien dus dat vele problemen binnen godsdienstonderzoek te maken hebben met het feit dat het hier om dingen gaat waarvan het niet geheel zeker is of ze bestaan. Durkheim is hierin vrij radicaal en ontkent de waarheid van religieuze voorstellingen. Hij stelt dat religie primair gericht is op het in stand houden van sociale cohesie (Tennekens, 1999: 12). Van dit sociologisme, waarbij men godsdienst gaat herleiden tot sociale factoren, zijn sociologen grotendeels afgestapt (Dekker, 2000: 62). Hedendaagse onderzoekers zijn wat voorzichtiger dan Durkheim en stellen een methodisch agnosticisme voorop. Binnen het methodisch agnosticisme wenst men geen wetenschappelijke uitspraak te doen over de waarheid van de religieuze voorstellingen die men bestudeert. Het gaat niet zozeer om een ontkennen van de religieuze waarheid, dan wel over een zich onthouden van een oordeel daarover. Men gaat er hier van uit dat over het werkelijkheidskarakter niets kan worden gezegd. Het probleem is echter dat dit door gelovigen toch vaak wordt ervaren als een ontkenning van het werkelijkheidsgehalte van hun religieuze inzichten (Tennekens, 1999: 83).

Tennekes gebruikte de term methodisch agnosticisme ter vervanging van de term methodisch atheïsme. Dekker verbaast zich erover met welk gemak Tennekes dit doet. Er is immers een verschil tussen zeggen dat er géén God is en de stelling dat men geen uitspraak kan doen over het bestaan van God (Dekker, 2000: 65). Toch is volgens Tennekens ook het methodologisch agnosticisme ontoereikend. Vaak vergeet men immers dat aan wetenschappelijke interpretaties en verklaringen in onze cultuur veel belang wordt gehecht. Bijgevolg zal een onderzoek dat begint zonder God, ook eindigen zonder God. Dat betekent dat er van de wetenschappelijke analyses die religie verklaren als een sociaal verschijnsel altijd de suggestie uit gaat dat de religie inderdaad niet meer is dan een sociale constructie van de werkelijkheid (Tennekes, 1999: 89). Tennekens is daarom voorstander van een levensbeschouwelijk agnosticisme, waarin de onderzoeker zijn eigen levensbeschouwing tussen haakjes plaatst en een houding aanneemt van ‘wie weet’. Hij doelt dus niet op een methodisch agnosticisme waarin men de waarheidsvraag als irrelevant veronderstelt (Tennekens, 1999: 105). Uiteindelijk blijft de vraag open of een onderzoeker de gelovigen werkelijk kan begrijpen als hij niet op de één of andere manier deel uitmaakt van dat geloof (Dekker, 2000: 65). Persoonlijk zou ik mij wel binnen een christelijke positie kunnen

plaatsen, zonder daarmee te zeggen dat ik diep gelovig ben. Voor de interviews heb ik geprobeerd om de positie van levensbeschouwelijk agnosticisme aan te nemen omdat dat de meest wetenschappelijke en faire oplossing leek tegenover mezelf en de respondenten.

De slotsom is dat theologie en sociologie elkaar niet moeten beconcurreren, maar elkaar aanvullen. Beide wetenschappen moeten erkennen dat ze in onze westerse samenleving slechts aspectwetenschappen zijn. Dit wil zeggen dat ze beide slechts bepaalde aspecten van de werkelijkheid (kunnen) belichten en geen volledige verklaring van een verschijnsel of een ontwikkeling (kunnen) geven. De verschillende belichtingen van sociologie en theologie kunnen samen het zicht op de werkelijkheid als geheel vergroten (Dekker, 1993: 37). Het spreekt voor zich dat ik vanuit mijn opleiding meer de sociologische invalshoek zal belichten.

1.4. Besluit

In dit inleidend hoofdstuk hebben we een poging gedaan om de sociologische relevantie van godsdienst en dus het thema van deze eindverhandeling in kaart te brengen. Godsdienst is een zeer ruim begrip en de operationalisering ervan helpt ons de verschillende dimensies ervan voor ogen te houden. Een overzicht van de vele functies die in het verleden aan godsdienst zijn toegeschreven, geeft ons een idee van het maatschappelijk belang van dit thema. Tot slot zorgt de uiteenzetting over het spanningsveld tussen theologie en sociologie voor een bredere kijk op het geheel. Met het oog op onderzoek lijkt dit debat mij zeer interessant. Het is naar mijn mening belangrijk dat de onderzoeker oog heeft voor de verschillende invalshoeken van een bepaald thema en daarbij zijn eigen denkpatroon tussen haakjes durft plaatsen.

HOOFDSTUK 2: EMPIRISCHE GEGEVENS MET BETREKKING TOT HET CHRISTENDOM IN BELGIË EN IN DE WERELD

In dit hoofdstuk geven we een overzicht van enkele belangrijke empirische gegevens met betrekking tot het christendom. Om de positie van het christendom te bepalen, mogen we ons niet beperken tot de situatie van één land, namelijk België. Om vertekening te voorkomen en nuances in te brengen, bekijken we naast de Belgische gegevens ook gegevens op wereldschaal. Af en toe lassen we een vergelijking in met de Nederlandse situatie omdat dit land een rijkdom aan gegevens bezit betreffende het thema en omdat de Nederlandse situatie ongeveer aansluit bij de Belgische in de zin dat beide de trend van West-Europa in het algemeen volgen. We hebben er voor gekozen eerst een stand van zaken met betrekking tot het thema weer te geven om in een latere fase (hoofdstuk 3) die situatie proberen te kaderen.

Het is hier al belangrijk op te merken dat de positie van het christendom vanuit een dubbele invalshoek kan benaderd worden. Enerzijds kunnen we kijken naar de gegevens over de gelovigen zelf en hiermee bedoel ik de doorsnee mens uit de samenleving die zich als een christelijke gelovige beschouwt. Anderzijds behandelen we enkele gegevens van mensen die aan de kern van het christendom verbonden zijn door de taken die zij hierin vervullen. In dit geval hebben we het over priesters, parochiale werkers, seminaristen, enzovoort. Voor beide categorieën bekijken we enkele tendensen en evoluties.

De gegevens waarvan we gebruik zullen maken, zijn afkomstig uit een viertal verschillende bronnen. Een eerste belangrijke bron voor de Belgische en West-Europese situatie vormt de Europese waardestudie of de European Values Study (EVS). In 1978 ontstond de idee om onderzoek te doen naar de waarden van de West-Europeanen. Deze EVS splitste zich uit in drie onderzoeksgolven. Het eerste veldwerk gebeurde in 1981 in de toenmalige lidstaten van de Europese Gemeenschap. De bevindingen van dit onderzoek werden neergeschreven in het boek *De stille ommekeer* (1984). 10 Jaar later vond een tweede onderzoek plaats waarvan de resultaten gepubliceerd werden in *De versnelde ommekeer* (1992). De laatste onderzoeksgolf is van redelijk recente datum en werd gelanceerd in 1999 in alle Europese landen behalve in Noorwegen. Deze gegevens, neergeschreven in *Verloren zekerheid* (2000), vormen een belangrijke informatiebron voor dit werk. We merken op dat de vragen in de drie onderzoeken betrekking hebben op arbeid en vrije tijd, gezin en seksualiteit, politiek,

godsdienst en ethiek. Met Karel Dobbelaere spitsen we ons toe op de positie van godsdienst in het Europese waardestelsel en meer bepaald in de Belgische situatie. Een aanvullende bron voor Belgische gegevens vinden we bij de Persdienst van de Belgische Bisschoppenconferentie (De Interdiocesane Pers -en Informatiedienst).

Een derde belangrijke bron is het *Annuario Statisticum Ecclesiae* van het Vaticaan. Dit boek geeft de belangrijkste data weer met betrekking tot de katholieke kerk over de periode 1978-2000, het meest recente jaar waarvoor er statistieken beschikbaar zijn. Deze gegevens zullen ons een belangrijk inzicht geven in de territoriale verschillen met betrekking tot het christendom, aangezien we hier gegevens vinden per continent, namelijk Afrika, Amerika, Azië, Europa en Oceanië. Aanvullende gegevens op wereldschaal vinden we bij Patrick Johnstone. We maken gebruik van de publicaties op internet van zijn boek *Operation world* (2001).

2.1. Een positionering van het christendom op wereldschaal

Wanneer we de positie van het christendom bekijken, moeten we er ons van bewust zijn dat er binnen het christendom zelf nog een groot aantal strekkingen zijn. Wanneer we spreken over het christendom dan mogen we dit dus niet zien als een monolithisch blok, maar moeten we de verschillende varianten in het achterhoofd houden. Het is hier niet de bedoeling om elk van deze strekkingen te benoemen en hun specifieke invalshoek te vermelden. In wat volgt komen de voornaamste strekkingen wel aan bod, maar zal de focus voornamelijk liggen op de rooms-katholieke kerk. Een eerste tabel geeft ons een beeld van de positie van het christendom naast andere religies in de wereld. Belangrijk hier is dat we een zicht krijgen op de jaarlijkse groei of afname van de verschillende religies. Opnieuw diepen we hier niet de inhoud van de verschillende religies uit, maar kijken we enkel naar de relevante gegevens voor ons thema.

Tabel 1: *Percentage aanhangers van de wereldbevolking van verschillende religies en jaarlijkse groei in procent, 2000*

Religie	Bevolking	Jaarlijkse groei	Religie	Bevolking	Jaarlijkse groei
Christen	32.54	+1.43	Animisme	2.90	+1.72
Moslim	21.09	+2.17	Sikh	0.34	+1.70
Niet - godsdienstig	15.46	+0.97	Joods	0.24	+0.63
Hindoe	13.52	+1.44	Overig	1.00	+1.53
Boeddhist	6.60	+1.21			
Chinees	6.31	-1.28	Totaal	100.00	+1.39

Bron: Johnstone en Mandryk, 2001: 3

Uit de tabel kunnen we opmaken dat het christendom op wereldschaal het grootste percentage aanhangers kent, namelijk 32.54% van de totale wereldbevolking⁵. De islam staat op de tweede plaats met 21.09%. Hoewel het aantal aanhangers van het christendom een jaarlijkse groei kent die hoger ligt dan de groei van de wereldbevolking (1.39%), zien we dat de islam jaarlijks veel sneller groeit, namelijk 2.17% tegenover 1.43%.

Van de 237 onafhankelijke staten en zelfbesturende gebieden in de wereld, zijn er 164 die behoren tot de christelijke wereld. De overgrote meerderheid van de landen in Europa, Amerika en Oceanië behoort tot het christendom. In Afrika wordt 54.4% van de landen tot het christendom gerekend en 40.4% tot de islam. In Azië zegeviert de islam met 54.17%, gevolgd door het boeddhisme met 22.9%. Het christendom bereikt slechts 6.25% van de landen in Azië. Bij deze cijfers merken we wel op dat het gaat over de religieuze status die men toeschrijft aan bepaalde territoria. Hiermee is niet gezegd dat alle inwoners ook werkelijk overtuigd religieus zijn. We moeten dus het algemene karakter van deze cijfers in rekening brengen.

In een volgende tabel geven we een overzicht van de voornaamste strekkingen binnen het christendom, zonder ze in detail te bespreken. We bekijken opnieuw het percentage aanhangers binnen de verschillende strekkingen en hun jaarlijkse groei.

⁵ In 2000 bedroeg de wereldbevolking 6.065 miljoen inwoners. De wereldbevolking verdubbelde tussen 1960 en 2000. De bevolkingsgroei was het snelst rond 1970 en neemt sindsdien langzaam af. De jaarlijkse groei van de wereldbevolking bedraagt 1.39%. Voor 2010 verwacht men een jaarlijkse groei van 1.15%.

Tabel 2: *Percentage aanhangers van de wereldbevolking binnen de verschillende strekkingen van het christendom en hun jaarlijkse groei in procent, 2000*

Christenen	% Aanhangers	Jaarlijkse groei	Christenen	% Aanhangers	Jaarlijkse groei
Protestant	5.77	+2.2	Katholiek	15.56	+0.5
Onafhankelijk	5.00	+5.5	Orthodox	3.48	+0.1
Anglicaans	1.12	+2.4	Sekten	0.67	+2.7

Bron: Johnstone en Mandryk, 2001: 3-4

Hoewel de katholieken de grootste groep vormen onder de christenen, zien we dat ze, op de orthodoxen na, de laagste jaarlijkse groei kennen. Protestanten en Anglicanen groeien langzaam en dan vooral door een groei in de niet-westerse wereld. De sekten (vooral Getuigen van Jehova en Mormonen) groeiden aanzienlijk, van minder dan één miljoen aanhangers in 1900 tot 41 miljoen in 2000. De twintigste eeuw kenmerkt zich echter vooral door de groei van jongere onafhankelijke kerken en netwerken. Deze hebben bijgedragen aan de enorme variëteit aan vormen van christendom. Dit onafhankelijk blok groeide van zeven miljoen in 1900 naar ruim over de 300 miljoen in 2000. De voornaamste groepen binnen dit blok zijn de evangelicanen, de pinksterchristenen en de leden van de charismatische vernieuwing.

Voordien haalden we reeds aan dat de aandacht vooral zou liggen op de katholieken. We bekijken nu wat meer in detail de verspreiding van de katholieke christenen over de wereld. Uit voorgaande tabel bleek dat 15.56% van de wereldbevolking katholiek was. Andere gegevens (L'Osservatore Romano, 2002) spreken echter over 17.3%. Het verschil is mogelijk te verklaren in het feit dat beide berekeningen uitgaan van verschillende basisgegevens. Dat het laatste cijfer hoger ligt heeft te maken met het feit dat men hier uitgaat van een hoger percentage katholieken en een lagere totaalbevolking. Het is niet duidelijk hoe het komt dat de cijfers verschillen, aangezien beide uitgaan van gegevens van het jaar 2000. We tillen echter niet te zwaar aan dit verschil van 1.74% op wereldschaal, maar wilden het toch even opmerken.

Tabel 3: *Aantal katholieken in 1978, 1988 en 2000*

Continent	Katholieken						
	.1000			Per 100 inwoners			% Variatie 1978-2000
	1978	1988	2000	1978	1988	2000	
Afrika	54.759	81.883	130.018	12.37	13.73	16.47	137.44
Amerika	366.614	444.422	519.391	62.22	63.50	62.84	41.67
Azië	63.183	84.302	107.301	2.53	2.78	2.90	69.83
Europa	266.361	279.401	280.144	40.53	41.14	39.87	5.17
Oceanië	5.616	6.870	8.202	25.30	26.83	26.83	46.05
Wereld	756.533	896.878	1.045.056	17.99	17.82	17.28	38.14

Bron: L'Osservatore Romano, 2002: 1 en Annuarium Statisticum Ecclesiae, 2002: 18

Het grootste aandeel katholieken vinden we terug in Amerika met 62.8 katholieken per 100 inwoners. Het is hier belangrijk te wijzen op de verschillende variaties binnen het Amerikaanse continent. Zo is het percentage katholieken in Noord-Amerika slechts 24.6% tegenover 90.1% in centraal en continentaal Amerika en 86.6% in Zuid-Amerika. Daarna volgen Europa met 39.9%, Oceanië met 26.8% en Afrika met 16.5%. De laagste proportie katholieken vinden we terug in Azië, met 2.9%. Dat heeft te maken met de ruime verspreiding van niet-christelijke religies in dit werelddeel.

Het aantal katholieken over de wereld is geleidelijk gegroeid van 757 miljoen in 1978 tot 1.045 miljoen in 2000, wat een toename betekent van ongeveer 38%. Aangezien de toename van het aantal katholieken lager is dan de toename in de wereldbevolking, kunnen we zeggen dat het relatieve aantal katholieken lichtjes is afgenomen, van 18 katholieken per 100 inwoners in 1978 naar 17.3% in 2000. Toch moeten we opmerken dat, ondanks het feit dat de trend op wereldschaal over 22 jaar niet substantieel veranderd is, de situatie binnen de verschillende continenten wel sterk veranderde. In Afrika vinden we de grootste toename van katholieken terug, namelijk 137.4%. Daarna volgt Azië (vooral het Midden Oosten) met 69.8% en helemaal aan het andere einde vinden we Europa terug met de kleinste toename, namelijk 5.2%. Hoewel er verschillen zijn per werelddeel en daarom ook binnen de verschillende landen in dat werelddeel, kunnen we op wereldschaal een absolute groei vaststellen in het aantal katholieken.

2.2. De Belgische situatie

2.2.1. *Het relatieve belang van godsdienst in de Belgische samenleving*

In deze paragraaf gaan we na hoe godsdienst en kerk zich verhouden tot andere levensdomeinen en instituties in de Belgische samenleving. Deze gegevens zijn belangrijk omdat ze ons een beeld geven van de positie die godsdienst, meer bepaald het Rooms-katholieke geloof, inneemt in de huidige Belgische maatschappij. Een eerste tabel vertelt ons wat meer over de plaats van godsdienst ten opzichte van andere levensdomeinen. Het betreft resultaten van 1999. Tussen haakjes kunnen we de evolutie vergelijken ten opzichte van het jaar 1990.

Tabel 4: *Domeinen en hun belang in het leven (zeer belangrijk en belangrijk samengevoegd) naar regio's in procentpunten*

Domeinen	1999 (procentpunten verschil met 1990)			
	België	Vlaanderen	Wallonië	Brussel
Gezin *	96 (+1)	96 (+1)	97 (=)	97 (+2)
Arbeid	90 (=)	88 (=)	97 (+6)	95 (+4)
Vrienden	89 (-1)	92 (-1)	85 (=)	87 (+2)
Vrije tijd	87 (+2)	92 (+3)	84 (+5)	83 (-1)
Godsdienst	45 (=)	45 (-3)	41 (-1)	57 (+21)
Politiek	31 (+6)	32 (+3)	29 (+10)	39 (+13)

*geen significant verschil tussen de regio's

Bron: Dobbelaere e.a., 2000: 10

Gezin en arbeid vormen de absolute toppers in het leven van de Belgen. Godsdienst daarentegen bevindt zich op de voorlaatste plaats, net voor politiek. Voor België in zijn geheel blijft de 'weinig belangrijke positie' van godsdienst over de periode 1990-1999 constant. Dit resultaat is echter vertekend. In Vlaanderen en Wallonië valt immers een dalend belang van godsdienst te bespeuren. Brussel vertoont daarentegen een enorme stijging. Deze toename van het belang van godsdienst in de Brusselse regio's is echter te wijten aan de selectieve participatie aan de interviews hier. Algemeen kunnen we stellen dat de katholieke kerk, die in België het monopolie bezit op godsdienstbeleving, voor velen niet langer een deel uitmaakt van hun leefwereld. De kerk heeft voor velen alleen nog betekenis voor het duiden van belangrijke overgangsmomenten in het leven, zoals bijvoorbeeld een begrafenis.

Een volgende tabel geeft een gelijkaardig beeld, maar kijkt naar de instelling die verbonden is aan de katholieke godsdienst, namelijk de kerk. We bekijken de mate van vertrouwen die de Belgen hebben in verschillende nationale en internationale instellingen.

Tabel 5: *Nationale en internationale instellingen naar de graad van vertrouwen die zij in België inboezemen*

Heel veel tot tamelijk veel vertrouwen	1990	1999	Vershil in procentpunten
Onderwijsstelsel	73	79	+ 6
Sociale Zekerheid	66	67	+ 1
Politie	51	55	+ 4
Administratie	42	44	+ 2
Europese Gemeenschap	65	43	- 22
NAVO	45	40	- 5
Kerk	49	39	- 10
Pers	44	37	- 7
Leger	33	36	+ 3
Vakbonden	37	35	- 2
Parlement	42	34	- 8
Rechtsstelsel	44	34	- 10

Bron: Dobbelaere e.a., 2000: 12

Het vertrouwen in het onderwijs is het grootst en is over een tijdsspanne van 10 jaar zelfs toegenomen. Verder merken we op dat een aanzienlijk aantal instellingen aan vertrouwen verliest. Dé uitschieter is de Europese Gemeenschap. Wat voor ons van belang is, is de vrij grote daling van het vertrouwen in de Kerk als instelling. In 1981 (Kerkhofs en Rezsóhazy, 1984) had de Kerk nog het vertrouwen van 60% van de Belgische populatie, in 1999 is dat slechts 40%. Deze daling kan verband houden met het ongenoegen over verschillende beslissingen en uitspraken van het Vaticaan die op het einde van de 20ste eeuw publiek verwoord werden door de media. De media belichtten ook een aantal zedenzaken, wat de daling mee kan verklaren.

Deze bevindingen geven als het ware een antwoord op de vaststellingen van de voorgaande tabel. Immers, het verlies aan vertrouwen in veel publieke instellingen maakt het begrijpelijk dat de overgrote meerderheid van de bevolking de privé-wereld -het gezin, vrienden en vrije tijd- zo belangrijk vindt in vergelijking met instellingen uit de publieke wereld, zoals godsdienst en de politiek (Dobbelaere e.a., 2000: 13). Ook in het tweede onderzoek stelde men reeds vast dat mensen veel meer belang hechtten aan hun relaties met anderen in de onmiddellijke omgeving. Het 'hier en nu' is wat voor hen telt. Velen hebben immers de

indruk dat de professionelen binnen de politieke en godsdienstige wereld zich op het niveau van de algemene regels bewegen. Politici en religieuzen zouden zich enkel bezig houden met universele regels die het dagelijkse leven in haar diversiteit en specificiteit niet kunnen vatten. (Kerkhofs, 1992: 115)

Algemeen ziet men dat de graad van vertrouwen die de kerk geniet, varieert in functie van de kerkbetrokkenheid en het niveau van algemene godsdienstigheid (onderscheid later verduidelijkt). De legitimiteit van de kerk en de pertinentie van haar discours nemen duidelijk af. In 1992 bevestigt men de goedkeuring van de scheiding tussen kerk en staat. 85% van de bevolking meent dat de kerk zich niet moet inlaten met de dagelijkse politiek of het regeringsbeleid. De ‘ver van mijn bed’ problemen daarentegen, zoals de problematiek van de derde wereld en rassendiscriminatie kunnen voor de meerderheid wel onderwerp zijn van kerkelijke uitspraken. Als laatste stelde men vast dat hoe jonger men is, hoe minder mensen vinden dat de kerk zinnige antwoorden geeft op spirituele, morele noden of sociale en gezinsproblemen (Kerkhofs, 1992: 143).

In het voorgaande zagen we dus dat godsdienst een steeds minder belangrijke positie inneemt tegenover de andere levensdomeinen. Het is echter ook interessant om eens na te gaan wat het belang van godsdienst is binnen die verschillende levensdomeinen. Uit de drie onderzoeksgolven was de sterke waardering voor het gezin één van de meest stabiele vaststellingen. Er blijkt echter een steeds meer uiteenlopende waardering van het gezin enerzijds en van het huwelijk anderzijds. De waarde van het huwelijk als instituut wordt door een groeiend deel van de bevolking in twijfel getrokken. Meer en meer zien mensen het ongehuwde samenwonen, tijdelijk of blijvend, als een waardevol alternatief voor het klassieke huwelijk. Degenen die toch kiezen voor het huwelijk beschouwen het eerder als een aangelegenheid waarbij de kwaliteit van de relatie belangrijker is dan alle andere factoren. Ook het delen van een gemeenschappelijke sociale, religieuze en politieke achtergrond is steeds minder van belang. Mensen zoeken vooral persoonlijk geluk, een verlangen dat iedereen op een eigen manier tracht in te vullen. Wat de waardeoverdracht aan kinderen betreft, komt het overbrengen van een godsvruchtig geloof op de laatste plaats (Dobbelaere e.a., 2000: 57-59). Algemeen kunnen we stellen dat de invloed van kerk en religie zowel voor gezin als huwelijk voortdurend vermindert en voor sommigen zelfs wegvalt. Mensen verwachten nog heel weinig hulp van de kerk bij het oplossen van problemen. Net zoals de ethiek zijn ook het gezin, het huwelijk en seksualiteit autonome levensgebieden geworden.

Betaalde arbeid, als tweede belangrijkste levensdomein, draagt bij tot het welzijn van het individu. Oorspronkelijk kende arbeid een morele inbedding, men sprak van het traditionele arbeidsethos. Centraal staat hier de morele plicht tot werken, wat eveneens een ethische veroordeling inhoudt van diegenen die niet werken. Deze normatieve verwachtingen die in onze samenleving gelden met betrekking tot (betaalde) arbeid zijn van religieuze oorsprong. Denken we maar aan de protestantse arbeidsethiek waarin gedisciplineerd, rationeel werken en puriteins ascetisme centraal staan. De voortschrijdende secularisering echter leidt tot twijfels over het bestaan van een dergelijk religieus getint concept (Dobbelaere e.a., 2000: 82).

Toch heeft het traditionele arbeidsethos in België nog een zeker draagvlak. Er is immers een band tussen kerkelijkheid en het traditionele arbeidsethos. Zo blijkt dat degenen die zich ‘gelovig’ noemen eveneens een hogere score vertonen op de arbeidsethosschaal dan degenen die zichzelf als ‘niet gelovig’ of ‘overtuigd atheïst’ definiëren. Een sterkere samenhang vinden we terug met betrekking tot het godsbeeld dat men heeft. Zij die in een persoonlijke god geloven, vertonen een significant hoger arbeidsethos dan degenen die denken dat er geen god bestaat, of die enkel geloven in een levensgeest of -kracht. Respondenten met een sterk arbeidsethos zijn er verder meer van overtuigd dat het geloof relevant is voor de samenleving (Dobbelaere e.a., 2000: 84).

Men stelt vast dat het (traditionele) arbeidsethos samenhangt met de leeftijd, het opleidingsniveau en de kerkelijke betrokkenheid van de respondenten. Deze achtergrondkenmerken blijken eveneens de determinanten te zijn van wat we cultureel conservatisme⁶ noemen. Welnu, we kunnen vermoeden dat de inbedding van de traditionele arbeidsethiek in religieuze attitudes én in het cultureel conservatisme gaat afnemen, aangezien beide ruimere dimensies immers gaandeweg achteruit gaan (Dobbelaere e.a., 2000: 90-93).

Samengevat merken we dat de levensdomeinen meer en meer van elkaar gescheiden worden. Elke levenssfeer verzelfstandigt en er is nauwelijks nog sprake van vermenging tussen de verschillende domeinen.

⁶ Cultureel conservatisme verwijst naar de traditionele normen en opvattingen die in de samenleving leven met betrekking tot de individuele privé-sfeer, ethisch getinte thema's (zoals seksualiteit en bio-ethiek), het gezinsleven en ruimere maatschappelijke topics, zoals tolerantie tegenover etnische minderheden.

2.2.2. *Kerkbetrokkenheid en godsdienstigheid in België*

Wanneer we de positie van het christendom in België bekijken, is het belangrijk een onderscheid te maken tussen kerkbetrokkenheid en godsdienstigheid. Beide geven een uiting van het christelijk karakter van de populatie, maar kennen toch een andere invulling. Kerkbetrokkenheid of kerkelijkheid drukt een variërende graad van kerkelijke geëngageerdheid uit. Hieronder valt bijvoorbeeld de frequentie waarmee mensen deelnemen aan de zondagsmispraktijken. Godsdienstigheid of religiositeit daarentegen verwijst naar het geloof in een meta-empirische realiteit, die niet noodzakelijk gezien wordt als de radicaal Andere (God) en die niet noodzakelijk een institutionele bemiddeling veronderstelt (Dobbelaere e.a., 2000: 118). Godsdienstigheid is dus veel ruimer dan kerkelijkheid en het is bijgevolg begrijpelijk dat ook onkerkelijken godsdienstig kunnen zijn.

Dit onderscheid werd ook al in 1992 empirisch vastgesteld. Een index van algemene godsdienstigheid werd gekruist met de graden van kerkbetrokkenheid. Er blijkt een sterke band te bestaan tussen de zelfevaluatie van godsdienstigheid en de graad van kerkbetrokkenheid. Ongeveer 90% van de kernkatholieken en de middenmoot⁷ van de katholieken meent dat zij zeer sterk of sterk godsdienstig zijn. Omgekeerd zien we dat bijna alle personen die zich als onkerkelijk definiëren zwak tot zeer zwak godsdienstig zijn. Dit resultaat houdt verband met het feit dat België bijna geen alternatieve geïnstitutionaliseerde vormen van godsdienstigheid kent: wie zich als ‘godsdienstig’ definieert heeft slechts die geloofsmodaliteiten ter beschikking die het katholicisme aanbiedt.

Een andere maat om godsdienstigheid uit te drukken, is de gebedspraktijk. In 1992 stelde men vast dat twee derde van de Belgen zegt dikwijls of soms te bidden. In Vlaanderen is dit percentage 70, in Wallonië 61 en in Brussel 55. Wanneer men de vraag stelde of er verschillen waren naargelang kerkbetrokkenheid dan zagen we dat frequent bidden en mediteren te verwachten is bij kernkatholieken en mensen uit de middenmoot. Opmerkelijk is het echter dat dit evenzeer gebeurt bij meer dan één vierde van de onkerkelijken. Dit wijst erop dat godsdienstigheid kan bestaan buiten elk kerkverband. Deze stelling wordt bevestigd door het feit dat dit fenomeen ook opduikt bij 32% van diegenen die minstens al twee generaties onkerkelijk zijn (Kerkhofs, 1992: 121-122).

⁷ Binnen de groep van mensen die zich als katholieken definiëren zijn verschillende graden van kerkbetrokkenheid aangebracht, gaande van kernleden (sterkste betrokkenheid), de middenmoot (tussenpositie) en de randkerkelijken (lage betrokkenheid).

In een volgende tabel bekijken we hoe het nu concreet is gesteld met het lidmaatschap van de Belgen van een kerk of een andere geloofsgemeenschap.

Tabel 6: *Lidmaatschappen van kerk of geloofsgemeenschap naar de drie Belgische regio's en België in zijn geheel (in percentages)*

Lid van	Regio			België
	Vlaanderen	Wallonië	Brussel	
Katholieke kerk	59.5	56.6	46.0	57.3
Protestantse kerk	0.1	0.7	3.2	0.6
Evangelische christenen	0.5	0.9	5.7	1.1
Orthodoxe kerk	-	0.7	0.6	0.3
Joden	-	0.2	0.4	0.1
Moslims	1.1	1.2	8.1	1.8
Andere	1.8	2.0	3.2	2.1
Onkerkelijken	36.9	37.8	32.8	36.8
Totaal (N)	99.9 (815)	100.1 (588)	100 (493)	101.1 (1896)

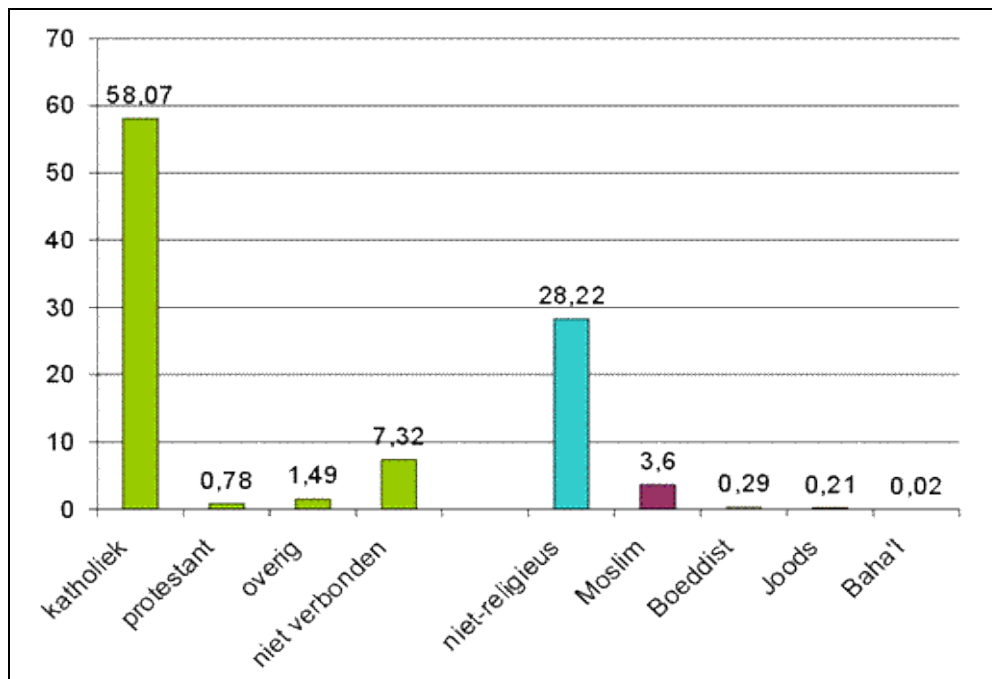
Bron: Dobbelaere e.a., 2000: 118

Uit deze tabel valt te besluiten dat de meerderheid van de Belgische bevolking zich tot de katholieke kerk rekent en dat de rest zich voor het merendeel als onkerkelijk beschouwt. Van alle denominaties⁸ blijkt de katholieke kerk dus het meest dominant, vooral in Vlaanderen en Wallonië. In Brussel ligt het percentage wat lager en zien we dat 21.2% lid is van niet-katholieke religieuze gemeenschappen. De moslims bereiken er het hoogste percentage (8.1%) en de protestantse denominaties en de orthodoxe kerk vertegenwoordigen er 9.5%. Deze licht afwijkende Brusselse trend hangt samen met het eerder kosmopolitisch karakter van deze regio.

Een andere bron verschaft ons een grafische weergave van de verschillende religieuze strekkingen in België. Hoewel de grote lijnen overeenstemmen, verschillen sommige percentages, bijvoorbeeld wat betreft de moslims. De gegevens over het percentage katholieken stemmen nagenoeg overeen, wat voor ons vooral van belang is. Vroeger sprak men van 90% katholieken, in 1987 van 75% en in 2001 schat men het aantal katholieken op 58%. Een grafiek geeft een beeld van de verspreiding van verschillende religies in België.

Grafiek 1: *Godsdiensten in België in %, 2001*

⁸ Heel algemeen kunnen we een denominatie omschrijven als een religieuze groepering. Met de woorden van Bruce (hoofdstuk 3) is een denominatie een religieuze groepering die algemeen door de samenleving aanvaard wordt en die haar eigen geloofsinhoud niet beschouwt als de enige legitieme, absolute waarheid.



Bron: Johnstone en Mandryk, 2001: 102

De groene staven geven een onderverdeling van de christenen in België, in totaal 67.66%. De categorie ‘niet verbonden’ zijn mensen die zich wel christen noemen, maar niet verbonden zijn met een kerk of instelling. Het is duidelijk dat in België de katholieke godsdienst domineert. De protestantse kerk is in België, in tegenstelling tot Nederland, altijd zeer klein geweest. De laatste 30 jaar is deze amper gegroeid. De groei die er was, vond voornamelijk plaats in evangelische en charismatische gemeenschappen, een trend die we ook al op wereldschaal vaststelden. Zij zijn niet zichtbaar in grafiek 1, maar maken ongeveer 4% van de Belgische bevolking uit. Pinkstergemeenten groeiden het sterkst met 8% per jaar (Johnstone en Mandryk, 2001: 103).

Een volgende tabel vertelt ons meer over het belang dat de katholieke Belgen hechten aan kerkelijke rituelen. Op basis van deze tabel kunnen we wat meer vertellen over de evolutie van de kerkbetrokkenheid.

Tabel 7: *Evolutie van de deelname aan kerkelijke rituelen in België (in percentages)*

Kerkelijke rituelen	Regio	Jaartal				
		1967	1973	1980	1990	1998
Wekelijks kerkbezoek	België	42.9	32.3	26.7	17.9	11.2
	Vlaanderen	52.0	38.5	32.2	21.3	12.7
	Wallonië	33.9	26.9	21.5	14.6	9.3
	Brussel	24.3	16.3	12.0	8.8	6.3
Doopsel	België	93.6	89.3	82.4	75.0	64.7
	Vlaanderen	96.1	93.6	89.0	83.1	73.1
	Wallonië	92.8	90.3	82.3	74.2	64.8
	Brussel	81.6	62.1	44.9	34.4	23.4
Kerkelijk huwelijk	België	86.1	82.0	75.7	59.1	49.2
	Vlaanderen	91.8	87.6	81.5	64.5	51.2
	Wallonië	83.5	80.2	73.4	58.1	54.3
	Brussel	61.5	54.4	44.7	28.1	20.6
Kerkelijke begrafenis	België	84.3	84.3	83.0	81.4	76.6
	Vlaanderen	91.3	91.3	90.7	88.8	83.6
	Wallonië	79.3	80.0	78.2	76.8	73.6
	Brussel	72.0	68.4	64.2	60.4	48.7

Bron: Dobbelaere e.a., 2000: 123; Persdienst Belgische Bisschoppenconferentie, 2003

Uit deze tabel blijkt eerst en vooral dat een groot deel van wie zich tot de katholieke kerk rekent (57%, zie tabel 6) niet wekelijks naar de mis gaat, hoewel hun kerk dat voorschrijft (slechts 11.2%). Ook het verschil in kerkbezoek tussen de regio's neemt af. Zo was het kerkbezoek in 1967 in Vlaanderen nog vrij hoog in vergelijking met Wallonië en Brussel. In 1998 is deze kloof aanzienlijk verkleind (Dobbelaere e.a., 2000: 124). Deze dalende trend in het aantal kerkgangers vinden we echter terug in alle West-Europese landen die wetenschappelijk-technisch en industrieel sterk ontwikkeld zijn. Een voorbeeld van Nederland toont aan wat hiervan de gevolgen kunnen zijn. In Nederland viel er ook een sterke daling waar te nemen van het aantal mensen, ouder dan zeven jaar, dat deelneemt aan de zondagse misviering. In 1961 ging 70% van de katholieken in Nederland nog naar de zondagsmis, in 1985 was dat nog minder dan 20%. In de periode 1980-1985 kwam dat neer op een jaarlijkse daling van het aantal kerkgangers met 1.2%. Dit jaarlijkse verlies komt neer op het verdwijnen van 13 parochies per jaar als men als doorsneeparochie een gemeenschap van 5000 katholieken⁹ neemt (Heyndrickx, 1991: 21-22).

Deze dalende trend kunnen we ook vaststellen bij de kerkelijke huwelijken. Nog slechts 49.2% van de burgerlijke huwelijken zijn kerkelijk ten opzichte van 86.1% in 1967. Deze afname heeft enerzijds te maken met de toename van echtscheidingen en het behoren tot een

⁹ Deze gegevens zijn ontleend aan de regelmatig door het KASKI (Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut) in Den Haag gepubliceerde statistieken met betrekking tot de kerkelijke situatie in Nederland.

andere godsdienst en anderzijds met het toenemende aantal jongeren dat zich als onkerkelijk definieert en ook niet kerkelijk wenst te huwen. Desondanks zijn er ook onkerkelijken die in de kerk trouwen omdat zij gelovig zijn of omdat het een familietraditie is en tot de traditionele praktijken van onze cultuur behoort.

Er is echter nog een andere mogelijke verklaring: misschien heeft het dalende aantal kerkelijke inzegeningen te maken met het feit dat het huwelijk minder en minder beschouwd wordt als een overgang dat een ritueel vergt. Vaak wonen mensen al samen of hebben ze al seksuele betrekkingen voor het huwelijk. Het huwelijk op zich houdt dus niet langer een radicale overgang in, maar is eerder een voortzetting van wat al aan de gang is. Men ervaart het burgerlijk huwelijk hierin eerder als een noodzakelijke administratieve of bureaucratische stap die het statuut van de kinderen en een reeks financiële zaken regelt. Het religieuze huwelijk behoort daarentegen tot de symbolische en niet tot de functionele en materiële sfeer. Het is nu net deze functionele en materiële sfeer die belangrijker lijkt te worden.

De situatie is anders voor wat het doopsel betreft, waar de ouders van het kind de beslissing nemen. Het aantal doopsels ligt nog vrij hoog wat mogelijk te maken heeft met de vrees van ouders dat hun kind gemarginaliseerd zal worden als het, in tegenstelling tot de andere kinderen, zijn 'communie' niet kan doen.

Wat de kerkelijke begrafenis betreft ligt de beslissing overwegend bij de naaste familie, ook al gebeurt het dat de overledene vooraf zijn wensen kenbaar heeft gemaakt. Het zijn vooral oudere mensen die begraven worden en deze zijn kerkelijker dan de huidige jongere generatie. De rite van de kerkelijke begrafenis heeft in tegenstelling tot het huwelijk betrekking op een radicale overgang die voor de mensen een zeer belangrijke vraag oproept: 'Is de dood het absolute einde of is er een hiernamaals?'. En zelfs indien die vraag vandaag meer en meer leidt tot een hypothetisch antwoord, toch is het religieuze antwoord het meest troostende alternatief.

Uit de gegevens blijkt nu dat een relatief belangrijk deel van de Belgische bevolking zich niet tot de kerk rekent, maar toch een beroep doet op haar rituelen. Voor sommigen is dat een uitdrukking van onkerkelijke religiositeit, maar voor vele Belgen zijn de katholieke overgangsrituelen in zekere zin de enige legitieme. Men beschouwt ze als een publiek beschikbaar middel waarop zonder voorafgaande bijzondere voorwaarden een beroep kan

worden gedaan. In dit geval is de ritualisering van de overgang geen uitdrukking van kerkelijke betrokkenheid, maar wel van het feit dat men aan de overgang een ‘buitengewoon’, ja zelfs sacraal karakter wil geven. Het kan ook louter betekenen dat men zich in een familietraditie wil inschrijven.

Als laatste valt nog op te merken dat de kerkelijke rituelen in Vlaanderen, waar ze voordien de grootste aanhang kenden in vergelijking met de andere regio's, behalve wat de kerkelijke huwelijken betreft, nu de sterkste terugloop kennen. Hierdoor zijn de verschillen tussen Vlaanderen en Wallonië sterk verminderd. In Brussel is een zeer laag niveau bereikt, voornamelijk wat betreft de mispraktijk (6.3%) en de kerkelijke huwelijken (20.6%). Dit heeft te maken met het multiculturele karakter van deze regio en de aanwezigheid van verschillende godsdiensten (Dobbelaere e.a., 2000: 124-125).

2.2.3. Een generationele kloof

Uit het voorgaande blijkt dat er een aantal verschillen zijn naar leeftijd. We bekijken daarom het belang van deze variabele wat meer nabij. Doorheen de tijd zijn verschillende sociale variabelen van invloed geweest op de graad van kerkbetrokkenheid en godsdienstigheid. Van alle klassieke, sociale en culturele variabelen heeft leeftijd vandaag de dag het grootste effect.

We bevestigen dit met een tabel.

Tabel 8: *Kerkbetrokkenheid naar cohorten in percentages*

Kerkbetrokkenheid	Cohorten, geboren:			
	Na 1970 (jonger dan 29 jaar)	1956-70 (29-43 jaar)	1940-55 (44-59 jaar)	Voor 1940 (ouder dan 59)
Kernleden	2.1	5.9	8.2	16.8
Middenmoters	6.9	9.5	13.3	29.3
Randkerkelijken	35.7	37.4	43.4	28.6
Eerste generatie onkerkelijk	29.2	27.2	20.5	13.7
Meerdere generaties onkerkelijk	26.1	20.0	14.7	11.6
Totaal (N)	100 (291)	100 (529)	100 (429)	100 (525)

Bron: Dobbelaere e.a., 2000: 131

We merken vooral de onderbezetting van de kernleden in de jongste cohorte. In feite is de meerderheid van de kernkatholieken ouder dan 59 jaar (55%). De leeftijds-kloof tussen de

kernleden van de kerk en de jongeren is het laatste decennium van de twintigste eeuw nog toegenomen. Alles wijst erop dat we leeftijd moeten interpreteren als een generatieverschijnsel. Er is een duidelijke breuk te bemerken tussen de generatie geboren voor de Tweede Wereldoorlog en de latere generaties. We sluiten echter een licht effect van de levenscyclus niet uit. Dit wil zeggen dat er een toename in godsdienstigheid is, geuit in een grotere kerkbetrokkenheid, naarmate men ouder wordt. De sterke stijging van personen die zich als onkerkelijk definiëren, zal een belangrijk effect hebben op de volgende generaties die zij zullen socialiseren (Dobbelaere e.a., 2000: 131).

2.3. Het priesterschap

De Rooms-katholieke Kerk bestaat wereldwijd uit zo'n 2.800 bisdommen, elk onder leiding van een bisschop. Alle bisschoppen tezamen vormen met hun hoofd, de bisschop van Rome (de paus), het hoogste bestuur van de Rooms-katholieke Kerk, de hoofdzetel is het Vaticaan (Katholiek Nederland, online). Beneden dit bestuurlijk niveau hebben priesters, kloosterlingen, diakens¹⁰, pastorale werkers¹¹, enzovoort hun taken binnen de kerk. Het is hier echter niet de bedoeling om uitgebreid in te gaan op elke categorie dienaren binnen de kerk en hun specifieke taken en aantallen. Wel blijven we wat langer stilstaan bij de huidige positie van de priesters. Priesters vormen mee het kader van de kerkelijke gemeenschap en engageren zich bovendien, in verband met geloof en kerk, op een speciale manier die heel hun werk en leven omvat (Heyndrickx, 1991: 30).

Een priester is een gewijde ambtsdienaar die deelt in het drievoudig ambt van Christus, namelijk als pastor, als profeet en als priester. Als pastor leidt de priester de geloofsgemeenschap, zowel bestuurlijk als geestelijk. Als profeet verkondigt hij het woord

¹⁰ Een ambt binnen de kerkorganisatie waarvoor een *wijding* vereist is en die tot nu toe enkel mannen kunnen ontvangen. Hun taak is door het Tweede Vaticaans Concilie als volgt omschreven: 'Zij staan in dienst van het Godsvolk, voor de diaconie van de liturgie, het woord en de liefdewerken, in gemeenschap met de bisschop en zijn priesterschaar.' Lange tijd was de diakenwijding de laatste voorbereidende wijding voor het priesterschap. Sinds Vaticanum II bestaat de mogelijkheid permanent diaken te zijn en is het ook mogelijk voor mannen om tot diaken gewijd te worden (Katholiek Nederland, online).

¹¹ Pastoraal werk(st)ers zijn mannen en vrouwen, die na een volledige theologische en pastorale opleiding met een kerkelijke *zending* van de diocesane bisschop in het pastoraat werken (Katholiek Nederland, online).

van God en als priester bedient hij de sacramenten, dat wil zeggen dat hij door het verrichten van rituele handelingen Christus' heilswerk voortzet (Katholiek Nederland, online).

Bert Laeyendecker (in Bernts en Spruit, 2000: 9) wijst er op dat de situatie binnen de kerk sinds de moderne tijd, en zeker na Vaticanum II (1962-1965)¹², radicaal veranderd is. De kerk en de positie van het gewijde ambt (bisschop, priester en diaken) daarbinnen zijn onder een toenemende culturele, sociale en organisatorische druk komen staan. In culturele zin wordt in een gedemocratiseerde samenleving een monopolie van welke aard dan ook, niet meer zo gemakkelijk aanvaard, noch het monopolie van de Rooms-katholieke kerk, noch het monopolie van de gewijde ambtsdragers binnen de kerk.

Aan de hand van enkele cijfergegevens kijken we hoe het gesteld is met het ambt van priester. Een eerste tabel beschrijft de situatie op wereldschaal, dit wil zeggen het aantal priesters per continent. In de tabel maken we een onderscheid tussen diocesane (D) en religieuze priesters (R). Diocesane of seculiere priesters zijn de priesters die verbonden zijn aan het bisdom. De religieuze of reguliere priesters zijn de tot priester gewijde religieuzen. De derde kolom is telkens de totaalkolom (T). In de tabel vinden we absolute aantallen terug en de laatste kolom geeft het percentage groei weer over de periode 1978-2000. De cijfers met een grijze achtergrond zijn negatief en wijzen dus op een daling.

Tabel 9: *Diocesane en religieuze priesters in 1978, 1988 en 2000 per continent*

	Priesters (absolute aantallen)											
	1978			1988			2000			%Groei 1978-2000		
Continent	D	R	T	D	R	T	D	R	T	D	R	T
Afrika	5.507	11.419	16.926	9.184	10.085	19.269	16.962	10.203	27.165	208	10.7	60.5
Amerika	66.084	54.187	120.271	68.414	50.989	119.403	75.121	45.720	120.841	13.7	15.6	0.5
Azië	13.863	13.837	27.700	17.789	14.502	32.291	25.716	17.850	43.566	85.5	29	57.3
Europa	174.175	76.323	250.498	159.033	69.413	228.446	145.268	63.391	208.659	16.6	16.9	16.7
Oceanië	2.856	2.720	5.576	2.779	2.669	5.448	2.714	2.233	4.947	4.97	17.9	11.3
Wereld	262.485	158.486	420.971	257.199	147.658	404.857	265.781	139.397	405.178	1.26	12	3.8

Bron: L'Osservatore Romano, 2002: 2-3

¹² Het tweede Vaticaans Concilie van 1962-1965 was een poging van de katholieke kerk om, na eeuwenlang verzet, de moderne wereld binnen te stappen. Vele vernieuwingen en hervormingen werden aangekondigd. Zo werd bijvoorbeeld sociale actie sterk aangemoedigd, men meende dat het christelijke leven moest worden verwezenlijkt in de wereld en niet in de kloosters en de kerken. Hoewel velen hoopvol waren over dit concilie, werden vele verwachtingen gefnuikt.

Over de hele periode is de verhouding diocesane en religieuze priesters nagenoeg hetzelfde gebleven, met ongeveer 66% diocesane priesters en 34% religieuze priesters. In 2000 zijn er wereldwijd 405.178 priesters waarvan 265.781 diocesaan en 139.397 religieus.

Dit betekent een daling van 12.04% onder de religieuze priesters en een stijging van 1.26% diocesane priesters ten opzichte van 1978. Op wereldschaal is het totaal aantal priesters met 3.75% gedaald.

Wanneer we de situatie per continent bekijken dan stellen we in alle werelddelen een daling van aantal religieuze priesters vast, behalve in Azië. Wat de diocesane priesters betreft zien we een zeer sterke toename in Afrika (meer dan een verdubbeling), gevolgd door Azië (85.5%) en een eerder kleine toename in Amerika (13.7%). In Europa (-16.6%) en Oceanië (-4.97%) daarentegen vinden we een daling terug van het aantal diocesane priesters. Azië kent dus over de hele lijn een stijging van haar aantal priesters, terwijl Europa en Oceanië een afname kennen van zowel de diocesane als de religieuze priesters.

In België zijn er nog 4936 diocesane priesters en 4312 mannelijke religieuzen. Vlaanderen telt 3039 mannelijke religieuzen en sinds 1990 is hun aantal met ongeveer 30% gedaald. Van 1999 tot 2002 was er een daling met 8%¹³. Van die 3039 zijn er 411 abdijbewoners, 595 missionarissen, 572 broeders en behoren er 1461 tot apostolische congregaties. In 2002 telde Vlaanderen ook 16 novicen, kandidaat-religieuzen. De 75-plussers vormen de grootste groep, 1222 Vlaamse paters en broeders. Slechts 31 mannelijke Vlaamse religieuzen zijn jonger dan 30 jaar. In de leeftijdscategorie van 31 tot 49 jaar vinden we nog 193 religieuzen en 262 Vlaamse religieuzen zijn tussen de 50 en 59 jaar oud. 349 tussen 60 en 64 en 998 tussen 65 en 75 jaar oud. Blijkt verder dat de vrouwelijke religieuzen het minder slecht doen, zij zijn in België nog met 15.000.

We kunnen de trend voor Europa, en dus ook België, aantonen met een voorbeeld van Nederland¹⁴. In de volgende tabel maken we ook een onderscheid tussen seculiere (in dienst van de bisschop) en reguliere priesters (leden van orden en congregaties). Daarnaast geeft de tabel eveneens het totaal aantal wijdingen per decennium weer.

¹³ De gegevens zijn afkomstig van de Vereniging der Hogere Oversten van België (VHOB), deze vereniging groepeerde de verschillende mannelijke, katholieke kloosterorden in België. Deze informatie is verschenen in De Morgen van donderdag 2 januari 2003.

¹⁴ De gegevens zijn opnieuw afkomstig van het Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut, opgericht in 1946.

Tabel 10: *Het aantal actieve priesters werkzaam in één van de bisdommen en het aantal wijdingen vanaf 1970*

	Seculieren	Regulieren	Totaal
Aantallen per			
31.12.1980	1881	1483	3364
31.12.1990	1188	945	2133
31.12.1998	842	552	1394
Aantal wijdingen			
1971-1980	90	163	253
1981-1990	164	73	235
1991-1998	175	35	210

Bron: Bernts en Spruit, 2000: 11

Ook deze cijfers illustreren de geweldige achteruitgang in het aantal priesters. In twintig jaar tijd is het aantal priesters meer dan gehalveerd. Het aantal wijdingen blijft vanaf de jaren zeventig ongeveer gelijk, namelijk ongeveer 25 wijdingen per jaar¹⁵. Dit betekent op termijn wel een zekere stabilisering van het aantal priesters. Wel zien we dat bij het aantal nieuwe wijdingen een grote verschuiving optreedt van reguliere naar seculiere priesters. Dit overwicht van seculieren op regulieren werd ook al op wereldschaal vastgesteld.

Verder is het in dit verband interessant te kijken naar de verwachtingen voor de toekomst van het aantal priesters. Voor deze prognose¹⁶ maken we opnieuw gebruik van Nederlandse gegevens en zijn ze een mogelijke illustratie voor de situatie in België. De prognose voor het jaar 2010 is gebaseerd op een aantal uitgangspunten. In de praktijk werken priesters nogal eens tot hun 75^e jaar of zelfs langer door. Als ze met emeritaat (ambtsrust) zijn, verlenen ze ook nog vaak diensten aan de parochies, vooral door voor te gaan. In de prognose neemt men als uitgangspunt dat de helft van de priesters tot hun 75^e jaar doorwerkt, de andere helft stopt bij 65. De dienstverlening van emeriti tellen we niet mee, hoewel zij in de praktijk een meer dan welkome arbeidsreserve vormen. Verder neemt men ook de sterftetekans op in de prognose op basis van de door het Centraal Bureau voor de Statistiek (CBS) beschikbaar gestelde sterftetafels. Op die manier kunnen we dus de uitstroom op basis van sterfte en emeritaat vaststellen. Wat de instroom betreft baseert men zich op de trend van de afgelopen tien jaar. Men beperkt zich tot de seculiere priesters, aangezien het aantal nieuwe reguliere priesters

¹⁵ Voor België stellen we 24 wijdingen vast in 2000 tegenover 20 in 1999, met een evenredige verdeling voor Vlaanderen en Wallonië (elk 12 in 2000, en 10 in 1999) (Persdienst Belgische Bisschoppenconferentie, 2003)

¹⁶ De prognose voor het toekomstige aantal priesters gebeurt op basis van gegevens uit drie bisdommen, die men vervolgens generaliseert naar heel Nederland. In deze globale prognose voor het jaar 2010 gaat het enkel om priesters die werkzaam zijn in de parochies, hetgeen ongeveer 80% is van alle priesters in de bisdommen.

sterk terugloopt, zoals bleek uit de vorige tabel en hun inzet in de parochies bovendien beperkt is. Men gaat ervan uit dat er elk jaar gemiddeld 16 nieuwe seculiere priesters bijkomen. In de periode tot 2010 wordt bij deze nieuwe priesters geen rekening gehouden met sterfte omdat die kans gezien de leeftijd te verwaarlozen is (Bernts en Spruit, 2000:11). De volgende tabel geeft de voorspelling van het aantal priesters in 2010 weer. Uitgangspunt voor de prognose is de situatie per één januari 2000, waarbij het gaat om ongeveer 1060 priesters in het parochiepastoraat.

Tabel 11: *Prognose van het aantal priesters in het parochiepastoraat in het jaar 2010*

Jaar	Instroom	Uitstroom 75 jaar of sterfte	Uitstroom 65-plus (50%)	Saldo	Totaal
2000					1060
2010	160	380	165	-385	675

Bron: Bernts en Spruit, 2000: 12

Deze tabel laat zien dat er in de periode 2000-2010 545 priesters zullen uitstromen, dat is de helft van het huidige aantal. Per saldo zal het aantal priesters dat werkzaam is in de parochies dalen van 1060 naar 675 in 2010, wat een achteruitgang betekent van ruim eenderde. Interessant is ook de verandering in leeftijdsopbouw, die we weergeven in de volgende tabel.

Tabel 12: *Leeftijdsopbouw van priesters in 2000 en 2010 (prognose)*

	01.01.2000	01.01.2010
Tot 45 jaar	18%	18%
45-54 jaar	15%	30%
55-64 jaar	41%	28%
65-74 jaar	26%	24%
Totaal	1060 (100%)	675 (100%)

Bron: Bernts en Spruit, 2000: 13

Het is duidelijk dat de zittende groep priesters een sterk vergrijsde groep vormt: maar liefst tweederde van hen is ouder dan 55 jaar. Uit de tabel blijkt echter dat de leeftijdsopbouw van de priesters zal veranderen, in de zin dat er enige verjonging optreedt. Als momenteel tweederde van de priesters ouder is dan 55 jaar, dan is dat in 2010 nog maar de helft.

We kunnen nu nog wat verder ingaan op de instroom van het aantal priesters door te kijken naar de gegevens over het aantal seminaristen, dit zijn mensen die ingeschreven zijn voor de

priesteropleiding. We merken wel op dat niet noodzakelijk alle seminaristen ook werkelijk priester worden, het zijn mogelijke kandidaten voor het priesterschap. Opnieuw bekijken we eerst de situatie per continent en vullen daarna aan met enkele Belgische gegevens. Om praktische redenen splitsen we de tabel op in twee delen.

Tabel 13: *Kandidaten voor het priesterschap in 1978, 1988 en 2000*

Continent	Absoluut aantal kandidaten			% van het totaal aantal kandidaten			% Variatie 1978-2000
	1978	1988	2000	1978	1988	2000	
Afrika	5.636	12.636	20.383	8.82	13.42	18.43	261.66
Amerika	22.011	31.010	36.392	34.46	32.94	32.91	65.34
Azië	11.536	19.090	26.006	18.06	20.28	23.52	125.43
Europa	23.915	30.581	26.879	37.44	32.48	24.31	12.39
Oceanië	784	831	923	1.23	0.88	0.83	17.73
Wereld	63.882	94.148	110.583	100.00	100.00	100.00	73.11

Continent	Per 1 miljoen katholieken			Per 100 priesters		
	1978	1988	2000	1978	1988	2000
Afrika	102.92	154.32	156.77	33.30	65.58	75.03
Amerika	60.04	69.78	70.07	18.30	25.97	30.12
Azië	182.58	226.45	242.36	41.65	59.12	59.69
Europa	89.78	109.45	95.95	9.55	13.39	12.88
Oceanië	139.60	120.96	122.52	14.06	15.25	18.66
Wereld	84.44	104.97	105.82	15.17	23.25	27.29

Bron: L'Osservatore Romano, 2002: 5

Op wereldschaal is het aantal kandidaten voor het priesterschap toegenomen van ongeveer 64.000 kandidaten in 1978 tot bijna 111.000 in 2000, wat een stijging betekent van 73.11%. Wanneer we het percentage variatie bekijken ten opzichte van 1978 dan zien we dat het aantal kandidaten in alle werelddelen is toegenomen. We merken vooral de enorme groei op in Afrika en Azië. Toch maken we hier een opmerking voor wat Europa betreft. Hier kunnen we wel een stijging bemerken in 2000 wanneer we vergelijken met 1978, maar ten opzichte van 1988 zien we dat het aantal kandidaten daalt.

Hoewel in 1978 Europa (37.44%), gevolgd door Amerika (34.46%) en Azië (18.06%) over het grootste aandeel priesterkandidaten beschikte, zien we dat in 2000 Amerika de meeste priesterkandidaten heeft (32.91%) en dat Europa (24.31%), Azië (23.52%) en Afrika (18.43%) dichterbij elkaar toe groeien in aantal. De grootste groei ten opzichte van 1978 situeert zich in Afrika (261.66%), gevolgd door Azië met 125.43% en de laagste absolute toename vinden we terug in Europa met 12.39% ten opzichte van 1978.

Het tweede deel van de tabel bekijkt het aantal priesterkandidaten per één miljoen katholieken en per 100 priesters. In 2000 is het aantal kandidaten per miljoen katholieken gelijk aan 242 in Azië, 157 in Afrika, 123 in Oceanië, 96 in Europa en 70 in Amerika. De snelgroeïende trend voor Afrika en Azië is ook duidelijk in het laatste deel van de tabel. In 2000 zijn er in Afrika 75 kandidaten voor het priesterschap per 100 priesters en 60 in Azië. In Amerika, Oceanië en Europa zijn er dat respectievelijk amper 30, 19 en 13 per 100 priesters.

De gegevens voor België zijn beperkter, maar wijzen ook op een daling in het aantal priesterkandidaten. In 1999 waren er nog 110 ingeschreven seminaristen, in 2000 zijn dat er nog maar 93. Het aantal Nederlandstalige seminaristen daalde van 49 in 1999 naar 37 in 2000 en het aantal Franstalige seminaristen nam af van 61 in 1999 naar 56 in 2000 (Persdienst Belgische Bisschoppenconferentie, 2003). In de katholieke kerk in België is het aantal priesters sinds 1960 gehalveerd en is de gemiddelde leeftijd 64 jaar. Van de Vlaamssprekende protestantse en charismatische kerken heeft 60% een buitenlandse voorganger. In België zijn er 473 buitenlandse missionarissen/zendingen aanwezig, wat relatief veel is voor zo een klein land. Vergelijk met Nederland dat slechts 296 zendingen kent. Het is in dit verband dat men soms de stelling oppert dat Europa weer een zendingsgebied is of wordt (Johnstone en Mandryk, 2001: 103).

2.4. Besluit

In dit hoofdstuk hebben we een situering gegeven van het christendom op wereldschaal, in Europa en in België. De nadruk kwam daarbij te liggen op het belang van de Rooms-katholieke godsdienst in de hedendaagse samenleving. We zagen dat het christendom vandaag de dag nog steeds het grootste aantal aanhangers kent in de wereld (32.54%). Hoewel dit aantal nog net iets sneller groeit dan de wereldbevolking, lijkt deze groei zich stilaan te stabiliseren en lijkt de islam aan een inhaalbeweging te zijn begonnen. Het is voornamelijk in Europa, Amerika en Oceanië dat het christendom zich heeft verspreid, verder is iets meer dan de helft van de landen in Afrika christelijk.

We hebben eveneens gewezen op de enorme variëteit aan vormen van christendom. Op wereldschaal, net als in België, vormen de katholieken de grootste groep. Het grootste aantal katholieken vinden we terug in Midden - en Zuid-Amerika, gevolgd door Europa. Hoewel we voor het christendom op wereldschaal een kleine groei konden waarnemen, is het relatieve aantal katholieken lichtjes afgenomen (dit wil zeggen ten opzichte van de totale wereldbevolking). Op wereldschaal vormt de onafhankelijke groep een toenemende bedreiging aangezien de evangelicanen, charismatischen en pinksterchristenen de grootste groei op wereldschaal kennen. Ook in België neemt deze groep toe. Verder valt ook een aanzienlijke groei op te merken bij de sekten. Dus, hoewel het aantal aanhangers van het christendom en het aandeel katholieken daarbinnen lijkt te stabiliseren op wereldschaal en zelfs te dalen in Europa, merken we een compenserende groei op in andere werelddelen, met als koploper Afrika.

Na dit algemeen overzicht gingen we na welke positie godsdienst in het algemeen en het christendom in het bijzonder inneemt in het leven van de Belgen. Godsdienst is voor de Belgen, na de politiek het minst belangrijke domein in hun leven. Het instituut kerk geniet bij de Belgen nog maar weinig vertrouwen. Mensen lijken zich af te schermen van het publieke terrein omdat dit te ver af staat van hun alledaagse leven en trekken zich terug op hun privé-wereldje. De kerk verliest aan legitimiteit en de Belgen aanvaarden hoe langer, hoe minder het monopolie van de katholieke godsdienst. De verschillende levenssferen verzelfstandigen zich en men aanvaardt niet langer de 'bemoeienis van kerk en godsdienst', het individu en zijn wensen komen centraal te staan. Toch moeten we opmerken dat sommige Belgen die nog

wel kerkelijk en godsdienstig zijn, het religieuze toch nog laten doorwerken in andere domeinen, zoals we hebben aangetoond met het voorbeeld van arbeid.

We brachten eveneens in herinnering dat hoewel er een sterke band bestaat tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid deze niet noodzakelijk samenvallen. Het is perfect mogelijk dat iemand erg godsdienstig is zonder kerkelijk te zijn. Omdat dit laatste veel makkelijker meetbaar is (bijvoorbeeld door wekelijks kerkbezoek) is het mogelijk dat er een onderschatting is van het aantal godsdienstige Belgen. De kerkelijkheid van de Belgen is sinds 1967 over de hele lijn afgenomen. De sterkste achteruitgang was te vinden in het wekelijkse kerkbezoek en het aantal kerkelijke huwelijken. Wat doopsels en begrafenissen betreft, blijft men nog wel in belangrijke mate beroep doen op de kerk. We hebben erop gewezen dat dit niet noodzakelijk te maken heeft met een diepe religieuze overtuiging van de betrokkenen, dan wel met een gebrek aan alternatieven, met traditie en met onzekerheid. Het blijkt dat mensen voor dingen waarop ze weinig greep hebben, zoals de dood, toch nog hun toevlucht zoeken binnen de kerk. Uiteraard heeft het dalende aantal kerkgangers repercussies voor het verder bestaan van kerken en parochies, het voorbeeld van Nederland heeft dit aangetoond. Wat het verschil tussen de regio's in België betreft, merken we op dat de kloof tussen Vlaanderen, dat vroeger toch meer kerkelijk en katholiek was, en Wallonië afneemt. Brussel scoort nog lager omwille van de aanwezigheid van vele godsdiensten daar. We wezen er verder op dat de dalende graad van kerkbetrokkenheid en dus vermoedelijk ook de dalende godsdienstigheid een generatieverschijnsel is. Het grootste aantal katholieken bevindt zich immers bij de mensen ouder dan 59 jaar. Mogelijk gevolg naar de toekomst toe is dat jongeren hun kinderen minder in een godsdienstig en kerkelijk leven zullen socialiseren.

Een laatste vaststelling in verband met priesters geeft voor Europa en België evenmin een rooskleurig beeld. Op wereldschaal is het aantal priesters met 3.75% afgenomen, terwijl het aantal kandidaten voor het priesterschap is toegenomen. In Afrika en Azië viel echter een enorme groei te bemerken in het aantal diocesane priesters en priesterkandidaten, terwijl Europa gekenmerkt wordt door een daling van zowel diocesane en religieuze priesters als priesterkandidaten. Daarbij komt nog dat de huidige groep priesters en mannelijke religieuzen een sterk vergrijsde groep is, wat gevolgen heeft met het oog op de toekomst. Een prognose voor Nederland doet vermoeden dat het aantal priesters tegen 2010 nog drastisch zal verlagen. Een opmerking over het grote aantal buitenlandse missionarissen in België doet vragen rijzen over de eventuele verre toekomst van Europa als zendingsgebied.

HOOFDSTUK 3: ACHTERGROND VAN DE HUIDIGE POSITIE VAN HET CHRISTENDOM

3.1. Godsdienst, een kind van zijn tijd

In het vorige hoofdstuk gaven we een overzicht van de positie van het christendom in de wereld en meer specifiek in België. De bevindingen voor België kwamen voornamelijk overeen met de meer algemene bevindingen voor Europa en dan vooral West-Europa. In dit hoofdstuk beschrijven we enkele belangrijke verschuivingen in de samenleving die de huidige situatie van het christendom helpen verklaren. Immers, godsdienst en kerk functioneren niet in een sociaal vacuüm, maar zijn steeds werkzaam in een welbepaalde tijd of cultuur.

We kunnen bijvoorbeeld de generationele kloof, die we in het vorige hoofdstuk hebben besproken, perfect kaderen binnen een veranderende samenlevingscontext. Zo vindt Dobbelaere een verklaring voor dit generatieverschijnsel in twee culturele hypothesen. Allereerst suggereert Inglehart de invloed van twee opeenvolgende culturele modellen, namelijk het materialistische versus het postmaterialistische model. Het materialistische model legt de nadruk op de nood aan veiligheid en zekerheden, zowel op het materiële vlak als op het psychologische vlak, die moet verzekerd worden door externe machten (een sterk leger, de kerk, goede ordehandhaving en een stabiele economie). Het tweede culturele model beklemtoont eerder de verantwoordelijkheid van het individu en waardeert het ‘zijn’ meer dan het ‘hebben’ (vrije meningsuiting, ideeën zijn belangrijker dan geld, streven naar een meer vriendelijke en minder onpersoonlijke samenleving, meer inspraak) (Dekker, 1995: 19-20). Welnu, de jongste generatie telt dubbel zoveel ‘postmaterialisten’ dan de oudste generatie en omgekeerd telt de oudste generatie dubbel zoveel materialisten. Verder blijkt ook een negatief verband tussen ‘postmaterialistische’ oriëntatie en kerkbetrokkenheid. Norris en Inglehart stellen vast dat deze generationele verschillen verband houden met economische groei. Zij verwachten dan ook geen grote generationele verschillen met betrekking tot religie in landen die geen grote toename in het reële bruto nationale product hebben meegemaakt (Norris en Inglehart, 2003: 16).

Een tweede culturele hypothese legt de nadruk op het expressief individualisme in tegenstelling tot het utilitair of instrumenteel individualisme. Expressief individualisme

benadrukt de vrijheid van het individu en zijn zelfrealisatie. Men engageert zich in werk, gezin en politiek ter bevordering van zijn eigen welzijn eerder dan op grond van morele plichten. Utilitair individualisme legt eerder de nadruk op succes gemeten aan welvaart, weelde en geld. Welnu, er is een negatief verband tussen expressief individualisme en kerkbetrokkenheid, het utilitair individualisme heeft daarentegen geen significante invloed op kerkbetrokkenheid (Dobbelaere e.a., 2000: 133). Ook Charles Taylor stelt deze nieuwe vorm van individualisme vast. De expressieve idee op zich is niet nieuw omdat het reeds een uitvinding was van de Romantiek in de late achttiende eeuw. Toen zochten intellectuele en artistieke elites reeds naar een authentieke levenswijze. Het nieuwe van het expressieve individualisme is evenwel dat deze vorm van zelforiëntatie een massafenomeen blijkt te zijn geworden (Taylor, 2002: 80).

De waarde van deze twee hypothesen wordt bevestigd in de EVS-enquête: postmaterialisme en expressief individualisme zijn negatief geassocieerd met verschillende dimensies van godsdienstigheid bij katholieken en voormalige katholieken uit West- en Noord-Europa: hoe meer expressief individualistisch en postmaterialistisch men is, des te negatiever men staat tegenover religiositeit, orthodoxie, kerkbetrokkenheid, overgangsrituelen en de traditionele moraal (Dobbelaere e.a., 2000: 134).

Ook Robert D. Putnam wijst erop dat we de evoluties die zich afspelen binnen de aparte levenssferen moeten koppelen aan de ruimere processen die werkzaam zijn in een samenleving. In zijn boek 'Bowling alone' spreekt hij over de afnemende participatie van mensen in verschillende domeinen van het publieke arena, zoals politiek, kerken, vakbonden enzovoort. Dit gaat volgens hem gepaard met een daling van het sociaal kapitaal, waaronder hij de banden tussen mensen die zorgen voor samenwerking en vertrouwen verstaat. Religie speelt een grote rol in dit verhaal en de belangrijkste vaststelling moet zijn dat er een grote gelijkens is tussen de tendensen binnen religie en de andere domeinen van het publieke leven. Zo neemt de participatie aan het kerkelijk leven af samen met andere soorten van burgerengagement. Afname in de kerkelijke participatie komt voornamelijk voort uit een generationele wisseling van de wacht, net zoals de afname in vele andere institutionele arena's. Dalende religieuze participatie, zo lijkt het, is een speciaal geval van iets veel meer algemeen. Daarom is het weinig waarschijnlijk dat de dalende kerkelijke participatie veroorzaakt of verholpen kan worden door ontwikkelingen die eigen zijn aan religie. Kerken hebben misschien wel problemen om mensen aan te trekken, maar dat is ook zo voor bijna

alle andere vrijwilligers- of lidmaatschapsorganisaties. Daarom moet je volgens Putnam de oorzaken en oplossingen niet louter zoeken binnen de religieuze sfeer, maar de ruimere maatschappelijke ontwikkelingen bekijken (Chaves, 2000). In wat volgt doen we een poging om aan deze eis te voldoen.

3.2. Het tijdperk van modernisering

Om een zicht te krijgen op de huidige situatie van het christendom en godsdienst in het algemeen, kunnen we niet om het moderniseringsproces heen. In de eeuwen die vooraf gingen aan de moderne cultuur, was het menselijk bestaan sterk verankerd in een alomvattende wereld van religieus geïnspireerde zingeving die haar stempel drukte op alle levensdomeinen. Met het moderniseringsproces, dat zich sinds de achttiende eeuw voltrekt, wordt hiermee radicaal gebroken. Centraal staat daarin de wereldbeheersing door wetenschap, technologie en rationeel bestuur, hand in hand met de bevrijding van de mens van al wat zijn ontplooiing in de weg staat (Couwenberg, 2000: 36). Binnen dit moderniseringsproces kunnen we drie fundamentele processen onderscheiden, namelijk differentiatie, commodificatie en rationalisatie. We bespreken deze drie processen hier kort.

3.2.1. Differentiatie

Herbert Spencer gebruikt als eerste de term differentiatie om te verwijzen naar de toenemende scheiding en verzelfstandiging van de verschillende eenheden of onderdelen van de sociale structuur. Hij maakt hierbij een onderscheid tussen taakdifferentiatie en systeemdifferentiatie. Taakdifferentiatie verwijst naar de toegenomen variatie en specialisatie in bepaalde taken. Met systeemdifferentiatie bedoelt hij het proces waarbij de verschillende functies die in de maatschappij vervuld worden, gekoppeld worden aan relatief zelfstandige, structurele eenheden of subsystemen (Sniijders en van Hoof, 1998:168).

Lieven Boeve spreekt van een proces van functionele differentiatie, waarbij de verschillende handelingssferen zich verzelfstandigen en zich toespitsen op het behartigen van één maatschappelijke functie. Zo ontstaan los van de overkoepelende leefwereld de autonome sferen (subsystemen genoemd) van de wetenschap, het recht, het onderwijs, enzovoort. Elk ontwikkelen ze hun eigen typische methodologie, instituties, rolpatronen en logica, waarbij ze

zich ontdoen van traditioneel overgeleverde religieuze en morele vooronderstellingen (Boeve, 1999: 16-17).

Dekker spreekt dan weer van een sociaal differentiatieproces waarin de verschillende aspecten van het leven, die vroeger nauw met elkaar verbonden waren, zich gaan verzelfstandigen. Daardoor hebben we in de moderne samenleving te maken met een veelheid aan eenheden of verbanden, die allemaal gespecialiseerde taken hebben en ten opzichte van elkaar een zekere zelfstandigheid aannemen. In plaats van één samenleving kunnen we volgens Dekker spreken over een geheel van deelsamenlevingen. Parallel met sociale differentiatie vindt er een waardedifferentiatie plaats: de samenlevingsvormen groeien niet alleen wat betreft de vormgeving, maar ook wat betreft de waarden uit elkaar. De waarden en normen binnen de verschillende samenlevingen ontwikkelen zich min of meer zelfstandig naast en soms tegenover elkaar (Dekker, 1995: 16-17). De Europese waardestudie heeft aangetoond dat dit differentiatieproces zich ook in België heeft voltrokken. We merkten ook hier een vermindering van de invloed van godsdienst in de verschillende levensdomeinen en een verzelfstandiging van de verschillende levenssferen.

3.2.2. Commodificatie

Commodificatie kunnen we omschrijven als het proces waarbij steeds meer aspecten van het menselijk bestaan tot voorwerp van marktruil worden gemaakt. Vereenvoudigd gesteld verwijst de commodificatiethese naar de veranderingen in de economische verhoudingen die in de loop van de modernisering optraden. Het gaat dan bijvoorbeeld over de overgang van de feodale economie, kenmerkend voor de standensamenleving, naar het negentiende-eeuwse industrieel kapitalisme en om de maatschappelijke gevolgen van deze ontwikkelingen. De markt is de nieuwe institutionele ruimte waar vraag en aanbod, productie en consumptie op elkaar werden afgestemd. Marktruil en institutionele basisvoorwaarden, zoals privé-eigendom, contract, loonarbeid en een wareneconomie krijgen een steeds grotere greep op verschillende aspecten van het sociale leven (Snijders en Van Hoof, 1998:173-174).

3.2.3. Rationalisatie

Hoewel rationalisatie sterk verweven is met commodificatie en differentiatie, moeten we opmerken dat rationalisatie veel sterker dan de andere processen te maken heeft met de

handelende actoren (agents) in een sociaal systeem of samenleving. Rationalisatie heeft dan betrekking op een nieuw denk-en gedragsmodel dat het handelen van mensen en groepen beïnvloedt.

In navolging van Weber kunnen we in het begrip rationalisatie hoofdzakelijk drie elementen onderscheiden. Ten eerste wijst rationalisatie op het toenemend belang van kennis en wetenschap in onze samenleving. Waar in de traditionele, voormoderne samenleving kennis vooral voortkomt uit de religieuze dogmatiek en de weinig georganiseerde en weinig systematische wetenschapsbeoefening, is er vanaf de achttiende eeuw sprake van een onafhankelijke wetenschap die steeds meer aandacht en autoriteit geeft aan de positieve wetenschapsopvatting. In de tweede plaats verwijst rationalisatie naar de steeds grotere anonimiteit in de samenleving. De relaties tussen mensen worden steeds onpersoonlijker. Macht en controle zijn niet langer belichaamd in de persoon van de koning of de vorst, maar worden uitgeoefend door 'het systeem'. In de derde plaats slaat rationalisatie op de toenemende controle en beheersing van de natuur, maar ook van de sociale wereld. Menselijke relaties worden gedisciplineerd en gerationaliseerd door ze aan nauwgezette bureaucratische controle te onderwerpen. Het resultaat is met andere woorden een economie waarin efficiënte productie en bureaucratische administratie hand in hand gaan met het oog op calculeerbare winstmaximalisatie; een religie waaruit het magische en mystieke is verdwenen; een rechtssysteem, gebaseerd op een rationeel opgebouwd systeem van wetten (Snijders en van Hoof, 1998: 178).

3.3. Implicaties van een moderne samenleving voor religie

Het laat geen twijfel dat een samenleving die onderhevig is geweest aan processen van rationalisatie, commodificatie en differentiatie op tal van domeinen veranderingen heeft doorgemaakt. Veel van die veranderingen werken nog door tot op de dag van vandaag, maar hebben hun wortels in het tijdperk van de opkomst van de modernisering. De termen die aan bod komen zijn vaak erg verwant met elkaar, maar verdienen hier toch een aparte bespreking.

Als eerste merken we op dat rationalisatie en differentiatie bijdroegen tot het ontstaan van wat we een alternatieve 'levensstrategie' kunnen noemen. In een samenleving waarin men alles zoveel mogelijk rationeel wil overdenken, is er weinig plaats voor beschouwingen over het

bestaan van een God, het leven na de dood, enzovoort. John Carroll sprak van humanisme om de culturele gevolgen van de moderne revolutie aan te duiden. De idee van Protagoras, dat de mens de maat is van alle dingen, krijgt hier een praktische invulling. Het humanisme komt er op neer dat de mens zich enkel inlaat met dingen waar hij zelf greep op heeft. Mensen streven alleen datgene na waarvan ze zeker zijn dat ze dat praktisch en concreet kunnen realiseren, gegeven hun mogelijkheden. Deze nieuwe levensstrategie is geen kwestie van keuze, maar een rationele aanpassing aan de nieuwe levensomstandigheden. In dit proces van rationele aanpassing, zag men weinig ruimte voor religie (Bauman, 1998: 61-62).

Het humanisme heeft geleid tot een mensbeeld waarin de menselijke autonomie en verantwoordelijkheid centraal staan. Die menselijke verantwoordelijkheid en de technische capaciteiten resulteren in de opvatting van de maakbaarheid van de samenleving. De moderne mens beschouwt de uitbouw van de vermenselijkte wereld als zijn opperste verantwoordelijkheid (Boeve, 1999: 39). In dit verband wijst Mannheim ook op het proces van democratisering dat zich tot op de dag van vandaag verder zet. Hiermee bedoelt hij dat mensen in toenemende mate streven naar een aandeel in de sociale en politieke controle in hun leven, waarbij ze aandacht vragen voor hun eigen belangen (Dekker, 1995: 18).

Verder zien we, als gevolg van toenemende institutionele differentiatie, het proces van laïcisering opduiken. Dobbelaere wijst erop dat laïcisering kan omschreven worden als secularisering op institutioneel niveau. Later zullen we zien dat secularisering echter een veel ruimere inhoud kent. Op institutioneel vlak bestaat er een belangrijke kloof tussen de religieuze organisaties en de moderne administratieve staat. Immers, terwijl vroeger in Europa en Noord-Amerika het bijstaan van armen en de gezondheidszorg religieuze initiatieven waren onder hoede van de kerken, komen deze taken onder toenemende controle van regeringsbureaucratieën en mensen die gespecialiseerd zijn in deze domeinen (Lyon, 2000: 28). We spreken in dit verband ook van de scheiding tussen kerk en staat.

Positief bekeken leidt de daling in religiositeit ertoe dat mensen op een vrijere manier, los van allerlei morele verplichtingen, hun leven kunnen invullen. Verder heeft dit een toenemende tolerantie tot gevolg wat een vitaal ingrediënt vormt binnen een pluralistische democratie. De moderne zoektocht naar persoonlijke betekenis en heil is omgevormd tot een 'onzichtbare religie van zelfverwezenlijking' (Keane, 2000: 5). Gellner ziet het als een positief aspect van modernisering dat het heeft gezorgd voor een fundamentele gelijkheid. Dit betekent dat, op

het politieke vlak, het afdwingen van religieuze conformiteit niet langer aanvaardbaar is. De staat neemt een neutrale positie in tegenover de concurrerende claims van verschillende religieuze organen (Bruce, 1998: 25).

Anders gezegd beschouwen mensen, zelfs de meest overtuigde en trouwe gelovigen, de aanspraak van godsdienst op het sturen van de gehele maatschappij en het leiden van het leven van het individu als illegitiem. In de moderne maatschappijen is het geloof en de religieuze praktijk optioneel. Het is een private zaak geworden die door geen enkele religieuze of politieke institutie kan worden opgelegd (Hervieu-Léger, 1996: 13). Door het toegenomen pluralisme en de godsdienstvrijheid bepalen mensen meer en meer zelf wat ze geloven en wat niet en ze vormen zo hun eigen levens- en wereldbeschouwing (Dekker, 1995: 24). Mensen kunnen als het ware gaan 'shoppen' op de pluralistisch religieuze markt om zo hun eigen religieuze identiteit te bricoleren. We kunnen zelfs spreken van een geloof 'à la carte' (Boeve, 1999: 50).

Verder wijst Mannheim op het feit dat modernisering zorgt voor een toenemende functionele rationaliteit. Daarbij gaat het om efficiënt, doelgericht denken en handelen. Een toename van functionele rationaliteit zorgt echter voor een afname van de substantiële rationaliteit wat verwijst naar het inzicht van mensen in de samenhang van de dingen en het vermogen om op grond van deze inzichten te handelen. Anders gezegd kunnen we stellen dat de samenleving voor de meeste mensen te complex en ondoorzichtig is geworden, ze kunnen de samenleving niet overzien en hebben er dus geen greep op. Ze kunnen er evenmin zin aan ontleen en dus niet zinvol leven. Echter, aangezien de meeste mensen ordenende en zingevende wezens zijn, trekken zij zich -in ieder geval mentaal- terug uit die complexe samenleving en concentreren zij zich op hun bestaande persoonlijke wereld, waarop zij wél greep hebben, die zij kunnen overzien en waaraan zij wel zin kunnen ontleen. Dit privatiseringsproces is dus een proces waardoor er -in ieder geval in de belevingwereld van de mensen- een onderscheid komt tussen de abstracte, onpersoonlijke wereld enerzijds en de persoonlijke wereld van de mensen anderzijds en waarbij zij zich zoveel mogelijk terugtrekken op die persoonlijke wereld (Dekker, 1995: 18).

Dit privatiseringsproces is een onderdeel van wat men meer algemeen in de literatuur omschrijft als het individualiseringsproces. De functionele differentiatie die zich op maatschappelijk vlak doorzette, heeft ook een effect op het individu (Dobbelaere, 2000:144).

Individualisering houdt een toenemende fragmentering van opvattingen en waarden in. Er bestaat met andere woorden steeds minder samenhang tussen allerlei opvattingen en waarden, de opvattingen op allerlei levensgebieden vormen steeds minder herkenbare patronen (Peters, Felling en Scheepers, 2000: 183). Deze segmentering heeft als gevolg dat mensen deelnemen aan verschillende en soms met elkaar op gespannen voet staande deelsamenlevingen, waardoor zij als het ware verschillende deellevens (moeten) leiden (Dekker, 1995: 17). Waardegeneralisering is volgens Boeve een ander gevolg van die fragmentering en segmentering. Hij bedoelt hiermee dat alleen nog de zeer algemene normen, los van het particulier-concrete, overkoepelend zijn. Morele consensus is bijgevolg enkel nog mogelijk op een hoogabstract niveau, zoals bijvoorbeeld in het geval van het respect voor de persoonlijke waardigheid van iedere mens (Boeve, 1999: 38).

Individualisering betekent ook dat elk individu de opdracht krijgt zijn persoonlijke identiteit te construeren. We spreken in dit verband van patchworkidentiteit of ‘Bastementalität’ (Peters, Felling en Scheepers, 2000: 182). Dit keuzeproces wordt niet langer bepaald door wat door de eigen zuil-, klasse- of seksecultuur wordt aangereikt. Het individualiseringsproces resulteert in de (relatieve) beslissingsonafhankelijkheid van het individu om zijn of haar leven naar eigen goeddunken uit te tekenen. Deze kans tot kiezen (keuzevrijheid) neemt vaak de proporties aan van een moeten kiezen (keuzedwang). De persoonlijke identiteit is niet langer voorgegeven, maar is reflexief. Dit hoeft niet te betekenen dat de gebruiken, visies, waarden en normen die vroeger als vanzelfsprekend overgeleverd werden, verdwenen zijn. Integendeel, maar nu behoren ze wel tot het brede veld van mogelijkheden waaruit individuen kunnen kiezen (Boeve, 1999: 47).

Volgens Bruce impliceert modernisering eveneens een verschuiving in de vorm van de religieuze organisaties. Om die verschuivingen te duiden, maken we gebruik van de typologie van Roy Wallis (in Bruce, 1998: 21) en Meredith McGuire (in Dekker, 1993: 82). Zij onderscheiden vier types religieuze organisaties door ze op te delen naar twee dimensies. De eerste dimensie (intern) stelt de vraag of de religie zichzelf al dan niet ziet als de enige juiste waarheid en de tweede dimensie (extern) stelt de vraag of anderen de religie als aanvaardbaar of afwijkend beschouwen.

Schema 1: *Een typologie van religieuze organisaties*

Interne opvatting (mening van de religie zelf)	Externe opvatting (mening van de samenleving)	
	Aanvaard	Afwijkend
Uniek legitiem	Kerk	Sekte
Pluralistisch legitiem	Denominatie	Cult

Bron: Bruce, 1998: 21

Voortgaande op deze typologie meent Bruce dat modernisering de kerk als religieuze organisatie onmogelijk maakt. De kerk vereist immers een culturele homogeniteit of een elite die voldoende macht heeft om conformiteit af te dwingen. Globaliseringsprocessen zorgen er onder meer voor dat samenlevingen zich uitbreiden zodat ze nog meer religieuze, etnische en linguïstische groepen omvatten en de verbeterde communicatievormen zorgen voor een toegenomen kennis van die diversiteit. Daarenboven ondermijnt modernisering de rigide en hiërarchische structuren die het in stand houden van monoculturen toelaten. In deze pluralistische maatschappij ervaart men een universele claim van de kerk op de waarheid niet langer als legitiem. In vereenvoudigde vorm kunnen we zeggen dat de kerken in toenemende mate concurrentie krijgen van sekten en dat in een latere fase die kerken en sekten de neiging hebben om denominaties te worden (Bruce, 1998: 27). Deze trend is ook in het vorige deel duidelijk geworden, wanneer we de verschillende strekkingen binnen het christendom de revue hebben laten passeren.

We kunnen ons dan nog afvragen wat de plaats is van de cults in de samenleving. Met de nieuwe religieuze bewegingen van 1960-1970 en met de New Age beweging in 1980 ontstond er een bloeiperiode van alternatieve religies, moderne, herwerkte versies van traditionele oosterse religies voor het Westen en gespiritualiseerde versies van de psychotherapieën van Freud en Jung. Deze cults zijn volgens Bruce in aantal weinig betekenisvol, maar zijn symbolisch voor de moderne samenleving. Als eerste punt zorgt de aftakeling van de grote traditionele religies ervoor dat steeds meer mensen vrij zijn te experimenteren. Ze zijn vrij omdat ze niet meer gebonden zijn aan die oudere religies en vrij omdat die aftakeling de traditionele religies minder in staat stelt om cultische alternatieven als ‘afwijkend’ te beschouwen. Ten tweede is er het basisgeloof van New Age bewegingen in de goddelijkheid van de eigen persoon. De humanistische idee dat de mens de maat is van alle dingen vinden we terug in de overtuiging dat we God niet buiten, maar binnen onszelf moeten zoeken. Als laatste is het cultische milieu typerend voor de moderne maatschappij in de zin dat het de

nadruk legt op het recht van het soevereine individu om te bepalen wat waarheid is en wat niet (Bruce, 1998: 27).

We zien dus dat modernisering een veranderingsproces is dat de samenleving op verschillende manieren heeft beïnvloed. In wat volgt blijven we wat langer stil staan bij de implicaties van modernisering voor godsdienst in de samenleving en bespreken we het seculariseringsproces.

3.4. De seculariseringsthese

Het begrip secularisering kent een zeer ruime invulling. Heel algemeen komt het neer op de verminderende invloed van godsdienst in het leven en samenleven van mensen. We wijzen hier op twee extreme visies in het seculariseringsdebat. Velen hebben het verhaal van Nietzsche over de gek die aankondigde dat God dood is profetisch geïnterpreteerd. De verklaring dat God dood is, zag men als het noodlot van 2000 jaar westerse geschiedenis en als een juiste prognose van een volledig seculiere wereld, ontdaan van religieuze voorstellingen en fundamentele zekerheden. Mensen zouden gedoemd zijn om hun leven te leiden met de ervaring van nietigheid. Daarentegen ziet Samuel P. Huntington¹⁷ nog een grote rol weggelegd voor het christendom in de toekomst. Volgens Huntington is het westers christendom het meest belangrijke kenmerk van de westerse beschaving (Keane, 2000: 8). Meer nog, een religieuze revival zal ervoor zorgen dat de wereld wordt ingedeeld in nieuwe machtsblokken waarvan de grenzen verankerd liggen in de religieuze erfenis of traditie (Elchardus, 2002: 20).

Volgens Nietzsche zal het seculariseringsproces ervoor zorgen dat godsdienst uit onze samenleving verdwijnt. Het is volgens hem een onomkeerbaar proces. In wat volgt bekijken we de verschillende dimensies van het seculariseringsbegrip en gaan we na of een ‘godsdienstloze’ samenleving nu werkelijk het eindpunt vormt van een gemoderniseerde en gesecculariseerde maatschappij. We behandelen in dit verband enkele kritieken op de seculariseringsthese.

¹⁷ Samuel P. Huntington (1996), *The clash of civilisations and the remaking of world order*, New York en London: Simon en Schuster, 367p.

3.4.1. Een kwestie van definitie

Het seculariseringsproces is reeds door velen besproken en heeft ook vaak een verschillende invulling gekregen. Wanneer we uitgaan van een substantiële religie-definitie dan betekent secularisering het proces in de loop waarvan referenties aan een bovennatuurlijke werkelijkheid op allerlei levensterreinen plaats maken voor normen, ideeën en praktijken die gebaseerd zijn op empirische, rationele, pragmatische en immanente criteria (Becker, de Hart en Mens, 1997: 10). Bryan Wilson spreekt meer algemeen over secularisering als het proces waarin religieuze instituties, handelingen en het religieuze bewustzijn hun sociale betekenis verliezen (Wilson, 1982: 149).

Het is belangrijk op te merken dat er niet één juiste definitie van secularisering bestaat. Het bestaan van verschillende definities heeft als gevolg dat er vaak onduidelijkheid bestaat over de vraag of er al dan niet sprake is van secularisering. We overlopen daarom eerst enkele verschillende invalshoeken van het seculariseringsbegrip.

3.4.2. Dimensies van secularisering

Voor een eerste indeling steunen we op Lauwers die in de eerste plaats de secularisatietheorieën onderscheidt waarin vooral het godsdienstig pluralisme wordt benadrukt. De veranderingen in de maatschappelijke functie van godsdienst worden verbonden met de vaststelling dat er in een zelfde maatschappij meerdere godsdiensten aanwezig zijn. Amerikaanse sociologen maken gretig gebruik van deze theorie aangezien godsdienstig pluralisme erg typerend is voor de Amerikaanse samenleving.

Andere seculariseringstheorieën stellen de privatisering van de godsdienst centraal. Hier gaat men er van uit dat de overkoepelende zingevingfunctie van godsdienst in een complexer wordende maatschappij naar het individu verlegd wordt. Daarnaast stellen andere theorieën de desacralisatie van de huidige maatschappij voorop. Hier legt men verbanden met ervaringen van normloosheid of zinloosheid in sommige situaties en in sommige posities. Tenslotte zijn er seculariseringstheorieën die, meestal naast andere verschijnselen, het rationalisatieproces binnen de westerse maatschappij onderlijnen. Men verwijst dan naar de sociale context van verregerende specialisatie en deskundigheid (Lauwers, 1974: 32-33).

Wat later zien we dat Dekker, die zelf voor zijn indeling steunt op Dobbelaere en McGuire, ook drie mogelijke invalshoeken ziet voor secularisering. Als eerste kunnen we secularisering zien als een vermindering van de godsdienstigheid van mensen of anders gezegd als secularisering op individueel niveau. De godsdienstige handelingen, opvattingen, symbolen en instellingen dalen in omvang en in aantal en/of verliezen aan invloed op het leven van mensen. Hier kunnen we denken aan verminderde kerkelijkheid en kerkelijke activiteit, afnemende frequentie van het gebed, aan het minder waarde hechten aan godsdienstige opvattingen en dergelijke (Dekker, 1993: 107). Het vorige hoofdstuk heeft aangetoond dat we voor België in dit verband inderdaad kunnen spreken van secularisering. Het is in dit verband dat we ook rekening moeten houden met nieuwere vormen van religiositeit (Dekker, 1995: 12).

Een zeer courante invalshoek, die sterk aansluit bij het vooraf beschreven differentiëringsproces, bestaat erin secularisering te zien als een beperking van de reikwijdte van godsdienst. We bekijken hier het seculariseringsproces op samenlevingsniveau (Dekker, 1995: 12). Dit is het proces waardoor steeds meer delen van de samenleving onafhankelijk en zelfstandig worden ten opzichte van het godsdienstig en kerkelijk leven en waarbij het laatste terug gedrongen wordt tot de persoonlijke wereld van mensen. De optredende ontzuiling en deconfessionalisering op verschillende terreinen zijn hiervan een symptoom (Dekker, 1993: 109). Zoals velen ziet ook Boeve het seculariseringsproces als een rechtstreeks gevolg van wat we voordien functionele differentiatie noemden. Enerzijds ontvoogden de diverse subsystemen zich uit de overkoepelende religieuze horizon en wijzen ze elke religieuze waarheidsaanspraak in hun eigen domein af. De religieuze traditie verliest haar prominente rol als omspannende bron en referentie voor waarden en overtuigingen en wordt weggedrongen uit de diverse subsystemen. Anderzijds wordt de religie gedwongen de gedaante van een subsysteem aan te nemen. Dit houdt onder meer de vorming in van een eigen logica, instituties en rolpatronen. De religie behartigt alleen nog maar de religieuze functie in de samenleving, naast en onderscheiden van de andere functies. Ze wordt hierdoor teruggedrongen uit het publieke leven (Boeve, 1999: 37-38).

Ten derde kan je volgens Dekker secularisering zien als een aanpassing van de godsdienst. Dat is het proces waardoor de godsdienst zichzelf inhoudelijk aanpast aan die ontwikkelingen binnen de samenleving die resulteren in een geringere betrokkenheid op een buitenempirische werkelijkheid, dus in een meer seculier bewustzijn en een meer seculier leven. We kunnen in

dit geval ook spreken van interne secularisering, wat verwijst naar een soort verwereldlijking of ‘vermenselijking’ van godsdienst (Dekker, 1993: 109).

Het belang van het onderscheid tussen secularisering op niveau van de samenleving (vermindering van de reikwijdte) en op niveau van het individu (vermindering van godsdienstigheid) ligt in het feit dat beide vormen van secularisering niet samenvallen en ook niet noodzakelijk tegelijkertijd moeten optreden. Dekker meent dat voor een socioloog vooral de secularisatie op samenlevingsniveau belangrijk is. We kunnen volgens hem inderdaad spreken van een geseclariseerde samenleving voor zover godsdienst geen rol meer speelt in de inrichting van de samenleving en de manier waarop mensen met elkaar samenleven. Dekker stelt dat de vraag in welke mate mensen in hun persoonlijk leven godsdienstig zijn voor de socioloog van minder belang is. Veel van de nieuwe religiositeit is sterk op het persoonlijk leven en de ontplooiing van dat persoonlijk leven geconcentreerd en niet van betekenis voor de inrichting en de manier van functioneren van de samenleving (Dekker, 1995: 13-14).

Persoonlijk stel ik mij wel vragen bij deze redenering. Op langere termijn kan er immers wel een impact zijn van een ‘persoonlijke’ godsdienst op de samenleving. Het is toch niet ondenkbaar dat die individueel beleefde vormen van godsdienstigheid terug op zoek gaan naar een ruimer kader en op die manier de samenleving gaan beïnvloeden. Uiteraard is deze stelling ook maar hypothetisch, maar ik denk niet dat de taak van de socioloog beperkt is tot het zoeken naar directe effecten van godsdienst op de samenleving. Indirecte effecten spelen ook een rol.

We kunnen vaststellen dat secularisering zich zonder twijfel heeft voorgedaan in de West-Europese samenleving. De reikwijdte van godsdienst is afgenomen, de godsdienstigheid en zeker de kerkelijkheid van mensen is afgenomen. We vragen ons nu af of dit het begin van het einde betekent voor het christendom of dat er nog ‘overlevingskansen’ bestaan.

3.5. De seculariseringsthese in vraag gesteld

Het mag uit het voorgaande wel duidelijk zijn dat de term secularisering verschillende ladingen dekt. Wanneer we inzien dat secularisering een multidimensioneel proces is dan

kunnen we begrijpen waarom religieuze instellingen hun politieke macht en gezag verliezen en waarom religieuze organisaties verdwijnen zonder dat dit gepaard moet gaan met een onvermijdelijke afname in gevoelens van persoonlijke vroomheid of uitdrukkingen van spiritualiteit. Het seculariseringsdebat heeft vaak de fout begaan om die verschillende dimensies te vermengen (Inglehart en Norris¹⁸, 2003: 6). Door het onderscheid dat we in het vorige deel maakten tussen kerkbetrokkenheid en godsdienstigheid proberen we ons te behoeden voor deze fout.

Een algemene vaststelling tot hier toe zou kunnen zijn dat met de modernisering zich een complementair proces van secularisering heeft voorgedaan. De ontwikkeling van een moderne samenleving heeft een grote weerslag gehad op het denken en handelen van individuen binnen die maatschappij. Vereenvoudigd gezegd heeft de mens binnen de moderne samenleving een grotere verantwoordelijkheid gekregen om zijn eigen leven in handen te nemen. Dit heeft een aantal positieve gevolgen gehad in de zin dat mensen vrijer zijn geworden in hun keuzes, loskomen van de overkoepelende dwang van bijvoorbeeld een religie. Negatief geformuleerd zien we dat het individu terecht is gekomen in een complexe samenleving die hij niet meer kan overzien. Het traditionele referentiekader is weggefallen met als gevolg dat mensen zich meer en meer terugtrekken op hun persoonlijke wereld. Mensen komen tot de vaststelling dat er grenzen zijn aan hun streven naar controle en beheersing door rationaliteit en dat onzekerheden op tal van vlakken blijven bestaan.

Over het algemeen wordt aangenomen dat met de modernisering en meerbepaald de secularisering het belang van godsdienst in de samenleving en in het leven van mensen vermindert. In wat volgt verlaten we dit zwart-wit perspectief en bekijken we enkele nieuwe invalshoeken rond modernisering en secularisering. We wijzen erop dat het hier voornamelijk zal gaan over hypothesen. Zij zijn echter wel noodzakelijk te vermelden om de blik op dit debat te verruimen en in zekere zin wat te relativieren.

3.5.1. De cirkel is weer rond?

¹⁸ Deze informatie is afkomstig uit een publicatie op het internet. Enkel de inleiding van het boek, dat handelt over secularisatietheorieën, is beschikbaar aangezien het boek zelf nog in de maak is. Het zal waarschijnlijk in de loop van 2003 worden gepubliceerd onder de naam *Rising Tide*. Het is interessant om dit boek in het oog te houden omdat er nieuwe hypothesen in verband met secularisering worden getest, op basis van gegevens uit de Europese waardestudie.

We stellen ons deze vraag vanuit de belangstelling voor de wisselwerking tussen religie en moderniteit. Velen, waaronder Max Weber, opperen dat religie zelf mee aan de basis ligt van het moderniseringsproces dat op zijn beurt het belang van religie heeft doen afnemen. Het christendom heeft als het ware haar eigen graf gegraven (Lyon, 2000: 8).

In zijn boek *'De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme'* geeft Weber het voorbeeld van het protestantisme dat aan de basis zou liggen van het kapitalisme, een typisch kenmerk van een moderne samenleving. Hoewel Weber erkent dat er een zekere wisselwerking of 'Wahlverwandschaft' bestaat, probeert hij vooral te laten zien dat die kapitalistische samenleving aanvankelijk in het leven werd geroepen door een stelsel van religieuze opvattingen en dus een uitvloeisel was van waarde-georiënteerd handelen (Van Heerikhuizen, 1998: 144-146). In die moderne samenleving zouden geloof en traditie in toenemende mate vervangen worden door rationele, wetenschappelijke kennis en expertise. De moderniteit laat het individu verweesd achter in een wereld van naakte machtsverhoudingen (Elchardus, 2002: 9). Weber sprak van de 'onttovering van de wereld' (Entzauberung) om zijn pessimistische visie op toekomst van godsdienst in een moderne maatschappij uit te drukken (Lyon, 2000: 26).

We zien dus dat religie een belangrijke rol speelt in de ontwikkeling van de moderne samenleving, maar naarmate die nieuwe samenleving zich verder ontplooit, krijgt de godsdienst een steeds meer marginale positie toegeschreven. Toch is het nu net die moderne samenleving die nieuwe kansen biedt voor de toekomst van het geloof. We zijn hier aanbeland bij wat we de paradox van de moderniteit kunnen noemen. Aan de ene kant zien we dat de grote religieuze verklaringen waaraan mensen vroeger zin ontleenden, niet meer van tel zijn. Aan de andere kant biedt de geseclariseerde, moderne samenleving de meest gunstige voorwaarden voor de uitbreiding van het geloof. Des te meer onzekerheid er is voor de toekomst en des te groter de druk tot verandering en vooruitgang is, des te meer gaan de geloofsovertuigingen zich vermenigvuldigen door zich te differentiëren en te verspreiden tot in het oneindige (Hervieu-Léger, 1996: 19). Die onzekerheid komt voort uit het feit dat mensen leven in moderne, burgerlijke maatschappijen die gekenmerkt worden door 'vluchtige' sociale instituties die erg dynamisch en complex zijn. Men is bijgevolg niet meer in staat om het sociale geheel, waarin men geboren wordt, opgroeit en sterft, te begrijpen, laat staan te vatten. Dit brengt een onzekerheid mee die mensen vatbaar maakt voor spanningen en

verwarring waardoor men geneigd is om zijn toevlucht te zoeken in schokabsorberende instituties, waarvan kerken en sekten de leidende voorbeelden blijven, zeker in tijden van persoonlijke crisis. Mensen hebben nood aan een mystiek aspect in hun leven, want als we geloven dat God dood is dan blijft er niets anders over dan een indifferente leegte, een betekenisloos universum van celproductie en botsende protonen en elektronen. In een wereld gedomineerd door secularisering kan religie de verveling teniet doen (Keane, 2000: 12-13).

In deze hypothese zien we dus nog mogelijkheden voor de toekomst van het geloof in een moderne samenleving weggelegd. De religie zelf heeft een samenleving tot stand gebracht waarin aanvankelijk geen plaats meer lijkt te zijn voor religie. Echter, inherente nevengevolgen van de moderne samenleving, zoals de groeiende complexiteit, het besef dat er grenzen zijn aan de menselijke controle en het inzicht dat niet elk aspect van het leven rationeel doordacht kan worden, heeft opnieuw ruimte geboden voor religie, hetzij in andere vormen.

3.5.2. *Secularisering: een uitzondering¹⁹ of een paradigma voor de toekomst?*

Peter Berger²⁰ stelt zich de vraag of de religieuze situatie van West-Europa, die gekenmerkt wordt door secularisering, niet eerder een uitzondering is in vergelijking met wat er in de rest van de wereld gebeurt. Ook wij zouden ons deze vraag kunnen stellen omdat we in het vorige hoofdstuk immers zagen dat het vooral Europa is dat het slecht doet op verschillende domeinen binnen de godsdienst. Andere werelddelen, zoals bijvoorbeeld Afrika, lieten een heel andere evolutie merken.

Berger voegt er aan toe dat West-Europa (en daarbij aansluitend ook Canada) de enige geografische ruimte is waar de klassieke hypothese van de onvermijdelijke secularisering van

¹⁹ We maken hierbij een onbewezen bedenking. Misschien is het christendom nu net de godsdienst die secularisering heeft mogelijk gemaakt. Het christendom is vooral in het Westen dominant geweest en het is nu net het Westen dat het sterkst getroffen is door secularisering. Het christendom kent immers een specifiek godsbeeld van een God die mens is geworden in de figuur van Jezus, een God die verantwoordelijkheid geeft aan de mens en dat is nu net een kenmerk van het humanisme dat zo typerend is voor de moderne tijd. Ook de aandacht binnen het christendom voor de individuele mens doet vragen rijzen voor de basis van een geïndividualiseerde samenleving. Puur hypothetisch zouden we dan kunnen stellen dat de wisselwerking van de aanwezigheid van het christendom en moderniseringsprocessen mogelijkhedenvoorwaarden vormden voor de uitzonderlijke secularisering in het Westen. Dit is een mogelijke denkpiste voor wat West-Europa betreft, maar het feit dat het geloof het zo goed doet in de moderne Verenigde Staten is daarmee niet verklaard.

²⁰ Peter Berger is lange tijd een fervent aanhanger geweest van de seculariseringstheorie, maar is redelijk recent terug gekomen op zijn oorspronkelijke visie. Voor een vergelijking van zijn opvatting vroeger en zijn visie nu zijn de volgende twee boeken aangewezen, namelijk *the Sacred Canopy (Het Hemels Baldakijn)* uit 1967 en *The Desecularization of the World* van 1999.

de moderne maatschappijen ook werkelijk is gerealiseerd. De verdwijning van de kerken uit de publieke arena, de scheiding tussen religie en politiek, het verval van religieuze praktijken en de privatisering van religie: overal elders, zelfs in de Verenigde Staten, gebeurt het omgekeerde. Secularisering is dus zeker geen universeel verschijnsel (Hervieu-Léger, 1996: 10). Het is daarom even juist te stellen dat de dominante trend van vandaag er één is van sterke revitalisering van het geloof, als dat de trend er één zou zijn van secularisering. We keren hier met andere woorden de dominante gedachtegang om. Hier is een interessante taak voor de godsdienstsociologie weggelegd om na te gaan waarom Europa nu net een uitzondering vormt (Martin, 1996: 40). We kunnen met andere woorden stellen dat de seculariseringstheorie een contextafhankelijk model is en dat we moeten open staan voor relativeringen op dit vlak (Bruce, 1998: 33).

Zonder dus de secularisatietheorieën volledig te verwerpen, is er toch een grondige herziening en aanpassing nodig van deze theorie. Norris en Inglehart herformuleren de seculariseringstheorie als volgt:

1. de mensen in bijna alle ontwikkelde, industriële samenlevingen zijn de afgelopen 50 jaar meer en meer geëvolueerd naar een seculiere oriëntatie, desondanks,
2. zijn er, op wereldschaal bekeken, meer mensen dan ooit met traditionele religieuze opvattingen en vormen ze een groeiend aandeel van de wereldbevolking.

Deze twee proposities lijken op het eerste zicht contradictorisch, maar zijn dat niet. Veel heeft te maken met het feit dat secularisering een negatieve impact heeft op vruchtbaarheidscijfers. De landen waarin de secularisering het verst gevorderd is, hebben een vruchtbaarheidscijfer dat ver beneden het vervangingsniveau ligt, terwijl samenlevingen met traditionele religieuze opvattingen een vruchtbaarheidscijfer hebben dat twee, soms zelfs drie keer het vervangingsniveau is. Er blijkt een direct verband te zijn tussen secularisering en de vruchtbaarheidsgraad van een land. Norris en Inglehart tonen zelfs aan dat religie een grotere impact heeft op de vruchtbaarheidscijfers dan enkele moderniseringsindicatoren, zoals het bruto nationaal product per capita, het opleidingsniveau of het percentage arbeidskrachten in de industriële of de dienstensector. De culturele verschuiving van traditionele, religieuze waarden naar seculiere, rationele waarden verandert immers de traditionele rol van de vrouw. Er treedt een verschuiving op van een leven dat grotendeels beperkt is tot het voortbrengen en

opvoeden van kinderen, onder het toezicht van hun vaders en hun man, met weinig autonomie en weinig alternatieven daarbuiten, naar een wereld waarin vrouwen meer keuzemogelijkheden krijgen en een job buitenshuis hebben.

Het onderscheid tussen vruchtbare en niet-vruchtbare regio's, valt in veel gevallen samen met het onderscheid tussen arme versus rijke landen. Het is in dit verband dat Norris en Inglehart een verdere aanpassing doorvoeren. Het blijkt dat secularisering voornamelijk verband houdt met het feit dat mensen in een samenleving al dan niet een hoog niveau van economische en fysieke zekerheid genieten. Kennisverspreiding en een wetenschappelijke wereldvisie zijn blijkbaar minder belangrijk dan de eigen ervaring dat de overlevingskansen zeker, dan wel onzeker zijn. Wanneer de economische en fysieke overlevingskans onzeker is, is er vaak meer nood aan een houvast en die houvast vindt men vaak in religie (Inglehart en Norris, 2003: 11). We nuanceren echter deze visie van Norris en Inglehart omdat ze een eenzijdige en negatieve invulling geeft van het belang van religie. Religie lijkt hier een soort laatste toevlucht te zijn voor mensen die in gedepriveerde omstandigheden leven, die materiële nood kennen. In het laatste hoofdstuk zal duidelijk worden dat ook mensen die materieel niets tekort komen, zich aangetrokken voelen tot, nood hebben aan een religieuze dimensie in hun leven.

3.6. Besluit

In dit deel hebben we de bevindingen voor België en meer algemeen voor West-Europa proberen te kaderen in een ruimere sociaal-culturele context. De uiteenzetting van het moderniseringsproces bood een mogelijk kader voor de huidige godsdienstige situatie in België. De secularisering, die volgens velen gepaard gaat met dit moderniseringsproces, helpt het dalende belang van godsdienst voor België en Europa verklaren. Bevindingen uit het vorige deel en kritieken op de seculariseringsthese maken ons echter nog wel hoopvol voor de toekomst. Immers, secularisering lijkt eerder een uitzondering te zijn, dan wel een universele trend. Op wereldschaal bekeken doet godsdienst in het algemeen het niet slecht. We zouden zelfs kunnen spreken van een heropleving van de godsdienst. En zelfs in de gebieden die we als gesecculariseerd omschrijven, zoals bijvoorbeeld België, is er nog plaats voor godsdienstigheid. Dus hoewel godsdienst geen bepalende factor meer is in al de verschillende levensdomeinen, toch zijn mensen er in hun persoonlijk leven nog vaak mee bezig. We merken wel op dat het niet meer noodzakelijk gaat over de Rooms-katholieke godsdienst, maar dat mensen meer en meer gaan experimenteren en alternatieven, die al dan niet in de lijn liggen van het christendom, gaan uitproberen. Sommige auteurs zeggen dat we leven in een postmoderne context om die gevolgen van modernisering aan te duiden waardoor opnieuw kansen ontstaan voor godsdienst. We doen hier echter geen uitspraak over wat modern en postmodern is omdat de literatuur hierover erg uitgebreid en vaak onduidelijk is.

HOOFDSTUK 4: HYPOTHESEN VOOR DE TOEKOMST VAN HET CHRISTENDOM

In hoofdstuk twee en drie toonden we aan dat een positionering van godsdienst in de huidige samenleving om een genuanceerd beeld vraagt. Hoewel de situatie in West-Europa niet echt rooskleurig blijkt te zijn, concludeerden we dat op wereldschaal het christendom en religies in het algemeen verre van uitgestorven zijn. In dit laatste hoofdstuk werpen we een blik op de toekomst. Aangezien we over de toekomst praten, moeten we de beschouwingen dan ook niet als absolute waarheden bekijken, maar stippen ze eerder enkele mogelijke denkpijsten aan. We kunnen stellen dat er te veel ‘onbekende gasten’ zijn om de toekomst te voorspellen. Het is daarentegen wel haalbaar om een aantal opmerkingen te maken naar aanleiding van de huidige ontwikkelingen en de daarin begrepen mogelijkheden of verwachtingen.

We baseren ons hier enerzijds op literatuur en anderzijds op enkele bevindingen naar aanleiding van de afgenomen interviews²¹. De interviews zijn een hulpmiddel omdat ze een beeld (niet noodzakelijk representatief) geven van hoe enkele concrete mensen binnen de christelijke godsdienst de huidige situatie ervaren en hoe zij de toekomst van het christendom inschatten. We gaan met andere woorden na hoe een eventuele toekomst van het christendom eruit zal zien, welk belang godsdienst in het algemeen nog kan hebben de dag van vandaag, welke vormen dit zal aannemen, enzovoort.

4.1. Geloven in een geseculariseerde wereld

In het vorige hoofdstuk haalden we reeds aan dat secularisering niet noodzakelijk moet leiden tot een verdwijnen van het geloof. De vaststelling dat het christendom op wereldschaal de grootste aanhang kent en de bedenking dat secularisering mogelijk eerder een uitzondering is dan een paradigma voor de toekomst, heeft ons die pessimistische visie doen relativeren. We mogen echter niet ontkennen dat de processen van modernisering, secularisering en individualisering hebben bijgedragen tot een marginalisering van de positie van godsdienst in

²¹ Samenvattingen van de gesprekken en de bijhorende vragenlijst zijn terug te vinden in bijlagen. De respondenten kregen een fictieve naam omdat we hen anonimiteit hebben gewaarborgd bij de verwerking van de gegevens. Voor elke respondent zijn een aantal basisgegevens terug te vinden in de hoofding, zoals geslacht, leeftijd, functie, enzovoort.

de Belgische en West-Europese samenleving. Individualisering heeft bijvoorbeeld als gevolg dat mensen zelf gaan bepalen wat ze geloven en wat niet en vormen zo hun eigen levens- en wereldbeschouwing. Dit heeft implicaties voor de mogelijkheid van geloven; het begrip ‘geloofwaardigheidsstructuur’ (Dekker, 1995: 24) van Peter Berger is hier relevant. Een geloofwaardigheidsstructuur verwijst naar het feit dat mensen sociale bevestiging en ondersteuning nodig hebben om hun (godsdienstige) opvattingen in stand te houden. De toegenomen diversiteit zorgt echter voor de afbrokkeling van die geloofwaardigheidsstructuur.

Het belang van een dergelijke structuur blijkt ook uit de interviews. Wanneer we de respondenten vragen hoe hun geloof is ontstaan en geëvolueerd, dan speelt het contact met andere gelovigen of inspirerende figuren een heel belangrijke rol. De meerderheid heeft het geloof van thuis uit meegekregen; een priester in opleiding erkent zelfs dat zijn geloof sociaal-cultureel bepaald is. In een samenleving waarin steeds minder jongeren in een christelijke traditie worden opgevoed, betekent dit een verdere daling van de toekomstkansen van het christendom. Er komen immers steeds minder mensen met het christendom (via opvoeding, andere gelovigen, enzovoort) in contact en worden er bijgevolg ook minder in gesocialiseerd.

Aan de andere kant biedt secularisering zelf een mogelijkheidsvoorwaarde voor het verder bestaan, misschien zelfs voor een revitalisering van het geloof. We kunnen deze stelling evenwel alleen maar aanhouden als we aanvaarden dat mensen een fundamentele behoefte hebben aan zingeving²², een stelling die in de literatuur lijkt te overheersen. Rationalisering vormt de drijvende kracht achter secularisering, maar niet alle mensen kunnen leven in een van rationalisme doordrongen wereldbeschouwing (Becker, de Hart en Mens, 1997: 165-166). De rationaliteit kan de diepere behoeften van de mens niet vervullen en zo zal de altijd aanwezige behoefte aan het niet-rationele als een soort ingebouwde rem functioneren (Dekker, 1995: 27).

Ook voor deze optie zien we een bevestiging in ons onderzoek. Zo getuigt een priester van het feit dat hij van thuis uit absoluut geen gelovige traditie kende, maar dat een lange zoektocht

²² Met ‘fundamenteel’ bedoelen we dat deze behoefte zich onder alle omstandigheden zal doen gelden; het begrip ‘zingeving’ valt zeer ruim te interpreteren als uitgewerkte levensbeschouwelijke systemen, zoals bijvoorbeeld het christendom en de islam, maar ook esoterische stelsels en praktijken, waarbij het gaat om in principe geheime, aan enkelen voorbehouden kennis, waarin men moet worden gewijd.

naar de zin van het leven, via omzwervingen langs het occultisme en New Age, hem uiteindelijk bij het christendom heeft gebracht. Dit is een voorbeeld van een persoon die materieel niets tekort kwam, maar toch een grote leegte in zijn leven kende; een gevoel waarmee naar onze mening steeds meer mensen in het rijke Westen worstelen.

Het mag duidelijk zijn dat de mogelijkhedenvoorwaarden voor ‘het overleven’ van het geloof nog niet uitgeroeid zijn, ondanks het feit dat de kerkelijkheid en godsdienstigheid is afgenomen, sterk geprivatiseerd is en eerder betrekking heeft op een afgelijnd deel van de werkelijkheid. We spreken eerder van een veranderende godsdienstigheid dan van een verdwijnende godsdienstigheid. Van al de functies die we in hoofdstuk één hebben besproken, lijkt de belangrijkste rol in de toekomst nog steeds weggelegd voor de zingevingfunctie²³. We wijzen er hier wel op dat de nood aan zingeving niet alleen aanwezig hoeft te zijn bij mensen die in gedepriveerde omstandigheden leven. Ook zij die materieel niets tekort hebben, kennen vaak een enorme honger naar zin in het leven, zij kennen geen materiële, maar wel een geestelijke nood. Er is geen werkelijke schaarste, maar ze voelen voortdurend schaarste aan omdat ze zichzelf vergelijken met anderen die meer hebben, beter zijn, enzovoort. Ze geraken hier niet uit, wat leidt tot ressentiment, onbehagen en depressie (Van de Voorde, 2002 en Vanheeswijck, 2002).

We weten echter dat de markt van zingevingssystemen in een pluralistische samenleving een uitgebreid aanbod kent (Lombaerts, 1996: 97). Het is dus maar de vraag of mensen in de toekomst die zingeving nog wel binnen het christendom zullen zoeken of eerder een beroep doen op al dan niet godsdienstige alternatieven. In de volgende paragraaf gaan we dieper in op de mogelijkheden van deze alternatieve vormen.

4.2. De waarde van de substitutiehypothese

²³ Door te spreken over ‘zingevingfunctie’ lopen we het gevaar te veronderstellen dat godsdienst iets is wat mensen in het leven roepen om het leven als het ware beter aan te kunnen. Terugkoppeland aan hoofdstuk één, wijzen we erop dat we hier absoluut geen uitspraak doen over het waarheidsgehalte van geloofsovertuigingen.

De substitutiehypothese stelt de vraag in hoeverre secularisering leidt tot een vervanging van de traditionele godsdienst door alternatieve vormen van zingeving en levensbeschouwing. Deze hypothese, onderzocht door het Sociaal en Cultureel Planbureau van Nederland, gaat uit van de veronderstelling dat de alternatieve vormen in een geïndividualiseerde cultuur beter voldoen aan de behoefte van mensen aan antwoorden op zingevingsvragen (Peters, Felling en Scheepers, 2000: 184-185). Voorbeelden van alternatieve zingevingssystemen zijn legio: charismatische en pinksterbewegingen, Hare Krishna, New Age, alternatieve geneeswijzen, oosterse religies, enzovoort. In *De Morgen* lezen we dat Jean-Pierre Hiernaux en Olivier Servais van de UCL in *Recherches Sociologiques* concludeerden dat België de opmerkelijke Europese tendens lijkt te volgen: ‘georganiseerde religies falen, maar het geloof in andere werkelijkheden neemt toe; het geloof in het Rijk Gods kent een dieptepunt, nieuwe, persoonlijke ‘creaties’ maken furore’ (Serneels, 2002).

De dalende kerkelijke participatie en het dalende maatschappelijke belang van de traditionele godsdienst hebben zowel vanuit kerkelijke kring als daarbuiten een aantal reacties uitgelokt. Vanuit kerkelijke kring proberen conservatieve groepen een dam op te werpen tegen de secularisering en modernisering van het geloof en doen zich vormen voor van religieuze hergroepering rond orthodoxie²⁴. Deze conservatieve groeperingen nemen de traditionele opvattingen onveranderd over en geven die integraal door, los van en zelfs tegen de maatschappelijke context in. Daarnaast zijn er ook groepen die naar kerkelijke vernieuwing streven en juist naar de aanpassing van het christelijke erfgoed aan de eisen van de moderne tijd (Boeve, 1996: 76-77). Als laatste zijn er tal van nieuwe religieuze stromingen die op een niet-kerkelijke of niet-christelijke basis een alternatief trachten te bieden voor de traditionele kerkelijke en christelijke instituties en organisatievormen.

In het vorige hoofdstuk verwezen we naar Bruce die aantoonde dat er zich met de modernisering eveneens een verschuiving in religieuze organisaties voordeed. Stark en Bainbridge komen tot een gelijkaardige typologie en laten zien hoe deze perfect past binnen de theorie van religieuze en sociale verandering. De historische dynamiek die aan de verschillende religieuze organisatievormen ten grondslag ligt, ziet er als volgt uit. Naarmate de grote kerken verwereldlijken en liberaliseren, ontstaat er aanvankelijk een gunstig klimaat voor afscheidingstendensen in de vorm van neofundamentalistische sekten die ernaar streven

²⁴ De evangelische beweging is hiervan een voorbeeld. In deel twee hebben we een groei van deze beweging op wereldschaal en ook in België aangetroffen, maar in België was dit relatief gezien maar een kleine groep.

het orthodoxe erfgoed in al zijn traditionele luister te herstellen. Wanneer het tij uiteindelijk niet meer te keren valt en de traditie als geheel haar geloofwaardigheid verliest, duiken nieuwe, innovatieve religieuze vormen op. Deze laten zich inspireren door uitheemse stromingen en tradities en noemen we culten.

Stark en Bainbridge zijn er echter van overtuigd dat de 'hoeveelheid' religiositeit in een samenleving constant blijft; secularisering is volgens hen een 'self-limiting' proces. De behoefte aan oriëntatieschema's van waaruit het leven als een zinvol geheel kan worden ervaren en die de belofte van één of andere compensatie voor onrecht, lijden en dood in zich bergen, is volgens hen universeel en onvergankelijk. In elke historische periode zijn het weer andere religieuze stelsels en organisatievormen die aan deze diepgewortelde behoefte tegemoetkomen. Nadat de levensbeschouwelijke markt lange tijd gemonopoliseerd was door de kerken, hebben ze hun invloed gaandeweg zien afbrokkelen, wat gepaard ging met een opbloei van sektarische varianten, en in een later stadium, met cultische innovaties (Becker, de Hart en Mens, 1997: 15).

Op basis van de bevindingen van het Sociaal en Cultureel Planbureau kunnen we vaststellen dat er sprake is van één of andere vorm van substitutie, maar niet zo radicaal als de these veronderstelt. Een vaarwel aan de kerken leidt in een aantal gevallen tot een speurtocht naar een vervangende levensbeschouwing, maar deze tendens vertoont geen massaal karakter. Mensen zoeken wel, proberen dingen uit, maar gaan in weinig gevallen over tot een diepgaand engagement. Omwille van het grote aanbod is het aantal geïnteresseerden sterk versnipperd over die verschillende vormen, waardoor de kans klein is dat ze de grote aanhang, die kerken in het verleden genoten, ooit zullen bereiken (Peters, Felling en Scheepers, 2000: 185).

Uit de vraag rond individualisering en secularisering en hoe de respondenten die processen vandaag de dag concreet ervaren, blijkt dat de zoektocht naar zingeving ook voelbaar is in hun omgeving. Mensen zoeken bijvoorbeeld hun heil in het boeddhisme of andere buitenchristelijke tradities. Anderzijds zien ze dat binnen de christelijke traditie allerlei nieuwe initiatieven opstarten vanuit een onvrede met het huidige kerkelijke vieren of omdat ze vinden dat de kerk zich te weinig met het concrete, dagdagelijkse leven bezighoudt. Deze groeperingen hebben wel een christelijk geïnspireerde inhoud, maar proberen naar vorm dichter bij de behoeften van de mensen te staan. De vieringen gaan niet noodzakelijk door in

het kerkgebouw, maar veeleer binnen een ruimte waar er de mogelijkheid is om in een kring samen te zitten. De priester of een andere voorganger staat niet verheven aan zijn altaar, maar binnen in de kring, tussen de mensen. Veelal leggen ze de nadruk op het belang van dialoog, mensen praten met elkaar over hun ervaringen. De bedoeling ligt vaak in het stimuleren van verbondenheid en vandaar uit in het bevorderen van engagement. Voorbeelden van dergelijke initiatieven, die uit de interviews naar voren kwamen, zijn het Leer-en Vierhuis, De Vleugel, De Brug en Katimavic.

Hoewel ook deze initiatieven niet de massa aantrekken, wijst het bestaan ervan toch op een zekere nood bij mensen en een zekere onvrede met bestaande kerkelijke vieringen. De meerderheid van de respondenten ziet echter weinig toekomstkansen weggelegd voor deze alternatieven en vindt dat het over eerder tijdelijke fenomenen gaat; de substitutiehypothese wordt met andere woorden ook hier niet ten volle ondersteund. Eén van de verklaringen zou zijn dat deze groeperingen niet voor iedereen toegankelijk zijn. De Brug bespreekt bijvoorbeeld vaak teksten van een hoog intellectueel niveau, wat ten eerste zorgt voor een hogere drempel om toe te treden en ten tweede het gevaar van de vorming van een elitegroep inhoudt. Een andere verklaring voor de beperkte kansen van deze groeperingen kan liggen in het feit dat ze onvoldoende geïnstitutionaliseerd zijn. Een zekere structuur is immers nodig om te 'overleven'. Luk drukt zijn weinig hoopvolle visie met betrekking tot alternatieven als volgt uit: *'Je kan plastische chirurgie doen, maar als het sap niet door de boomstam gaat, is het moeilijk'*.

Het is moeilijk een definitieve uitspraak te doen over het belang of de kansen van deze alternatieve manieren van samenkomen en we kunnen de vraag stellen of de laag ingeschatte toekomstverwachting van deze alternatieven niet eerder ingegeven is vanuit een zekere 'bescherming van de eigen winkel'. Eén ding mag duidelijk zijn: alle respondenten getuigen van een behoefte aan een vernieuwende aanpak, of dat nu binnen het kerkgebouw gebeurt of elders. Heyndrickx wijst op het belang van deze groepen en nieuwe bewegingen in de zin dat ze experimenteel zijn en een mogelijke bijdrage kunnen leveren aan de uitbouw van de toekomstige gestalte van het christelijk geloof (Heyndrickx, 1991: 367). Een mogelijke hypothese in dit verband kan zijn dat er misschien nood is aan een experimentele tussenperiode om een eventuele heropleving van het christendom mogelijk te maken. De huidige vorm van het christendom bevredigt de mensen niet meer, dus zoeken ze naar iets anders wat wel meer aanleunt bij hun leefwereld. Zo wees kardinaal Poupard er in De Morgen

van vier februari 2003 op dat de belangstelling voor onder andere New Age een alarmbel moet betekenen voor de katholieke kerk. De mensen die zich tot New Age richten, worden gedreven door een authentieke spirituele dorst en de kerk moet zich afvragen waarom ze het ergens anders gaan zoeken. Het succes van New Age is een uitdaging voor de kerk (Serneels, 2003). Misschien kan de katholieke kerk uit de huidige tendensen lessen trekken voor haar toekomst?

4.3. Heeft het christendom de kerk nodig om te overleven?

We stellen ons deze vraag vanuit de vaststelling dat mensen godsdienstigheid en kerkelijkheid in toenemende mate van elkaar loskoppelen. In het tweede hoofdstuk over empirische gegevens zagen we dat de kerk als instituut in de Belgische samenleving aan vertrouwen heeft ingeboet. Daarnaast stelden we een aanzienlijke daling vast in de kerkelijkheid van mensen; steeds minder mensen nemen deel aan kerkelijke praktijken. We merken hier de ruime invulling van het begrip kerk op. Onder ‘kerk’ kunnen we zowel de organisatie of de instelling verstaan, als de groepering van mensen die zich tot lid van de kerk rekent. In deze paragraaf kijken we vooral naar de noodzaak van het verder bestaan van het ‘kerkgebouw’ voor de toekomst van het christendom. Hoewel er een verband bestaat tussen kerkelijkheid en godsdienstigheid, zou het te radicaal zijn te veronderstellen dat een samenleving waarin mensen niet langer deelnemen aan kerkelijke praktijken per definitie ongodsdienstig is. Kardinaal Danneels houdt er echter een andere mening op na: *‘Er is een scheiding gekomen tussen de innerlijke overtuiging en de uiterlijke praxis. Dit laatste geldt natuurlijk vooral op het vlak van de sacramentenbeleving, te beginnen bij de zondagsmis. Het geloof wordt bij velen een privé-zaak, zoniet vaag en wazig. Welnu, zonder een symbolische uitdrukking in de praxis, is het sterk te vrezen dat het geloof wegkwijnt. Het dooft uit. Het is zoals bij een kunstenaar die wel goede intuïties heeft, maar er nooit toe komt één werk te realiseren.’* (Danneels, 1994: 62).

De betekenis van de kerk en godsdienstige groeperingen in het algemeen ligt voor de mens in de samenleving onder andere in het verschaffen van een godsdienstig referentiekader en een godsdienstige identiteit. In de hedendaagse samenleving is het individu lid van vele verschillende groeperingen en bekleedt het verschillende posities. Dit heeft als gevolg dat de persoonlijke identiteit en het referentiekader niet alleen en zelfs niet langer meer door

godsdienst en kerk worden bepaald. Net in een samenleving waarin het kerkelijk leven zich sterk onderscheidt van de andere sectoren van de samenleving en de godsdienstige waarden nogal verschillen van de andere in de samenleving vigerende waarden is het niet verwonderlijk dat de betekenis van de kerk voor de mens in de samenleving sterk is afgenomen.

Desalniettemin is de kerk wel degelijk van belang voor de toekomstkansen van het christendom en wel omwille van het eerder genoemde begrip geloofwaardigheidsstructuur. Het kerkgebouw is een plaats van samenkomst waar gelovigen gelijkgezinden kunnen ontmoeten en bijgevolg bevestiging krijgen voor hun eigen overtuigingen. Deze bevestiging zorgt op zijn beurt voor het in stand houden van de eigen opvattingen (Dekker, 1993: 87). We hebben nu wel aangetoond waarin het belang van de kerk kan liggen, maar dat is geen garantie voor haar voortbestaan. We bekijken nu de visie van de respondenten met betrekking tot de betekenis van de kerk in de toekomst.

Van de 14 respondenten zijn er drie -een priester, priester in opleiding en een pastoraal werkster- die expliciet te kennen geven dat geloven rechtstreeks verbonden is met de kerk. Erik ziet de kerk als het kader waarin God zichzelf wil meedelen; als dit kader wegvalt, hoe kunnen de mensen dan nog in contact komen met God? Hoewel Bert geloven en kerk durft los te koppelen, is hij persoonlijk van mening dat hij niet zou kunnen geloven zonder kerk. Ook Christel betreurt het feit dat mensen steeds meer een onderscheid maken tussen hun geloof en het verbonden zijn met de kerk. Ook zij is van mening dat het geloof maar levend blijft als je het deelt en erover praat. *‘Je roept de ander minder op als je je geloof voor jezelf houdt’*. Bij Christel merk je al de opvatting van de meerderheid van de respondenten, namelijk dat het christendom veel meer is dan de kerk alleen. De meesten zien in dat de huidige structuren, met een kerk in elke parochie, niet meer haalbaar zijn en dat een drastische inkrimping in de toekomst onvermijdelijk is. Herbert haalt het voorbeeld van Nederland aan, waar verschillende, ‘niet rendabele’ kerken de deuren moeten sluiten naar aanleiding van de bevindingen van de KASKI-rapporten.

De meeste respondenten vinden dat een plaats van samenkomst hoe dan ook essentieel is voor het in stand houden van het geloof, maar dat hoeft niet noodzakelijk binnen het kerkgebouw te zijn. Anderzijds zagen we dat een aantal respondenten ook binnen het kerkgebouw pogingen doet om het geheel opnieuw aantrekkelijker te maken. In een geïndividualiseerde

context aanvaarden mensen geen abstracte verhalen meer, maar hebben ze nood aan concrete, bij hun dagelijkse leefwereld aansluitende vieringen. Christel, die als pastoraal werkster binnen haar parochie veel priestertaken heeft overgenomen, is er van overtuigd dat mensen nood hebben aan een warme en mensbetrokken viering. *‘Ik wil de mensen laten voelen dat de kerk ook anders kan zijn, maar de mensen die in het verleden hebben afgehaakt kan je nog maar moeilijk bereiken’*. Ook Geert geeft aan dat mensen ‘vieringen op maat’ verlangen. Een preek voor de ene parochie kan niet hetzelfde zijn voor een andere parochie, want ze leggen elk hun eigen accenten en de mensen waarderen het als je daar oog voor hebt. Het is duidelijk dat, rekening houdend met het groeiende priestertekort, een dergelijke aanpak enorm energieslopend kan zijn. Hoewel bij de meerderheid van de respondenten een grote motivatie blijft bestaan, geven ze toch te kennen dat de huidige context het gevaar inhoudt overbevraagd te worden, wat hen soms moe en moedeloos maakt. Dat lijkt ons niet verwonderlijk als je ziet dat een steeds kleinere groep mensen aan steeds meer eisen moet voldoen.

De kerk lijkt dus niet essentieel te zijn voor het ‘overleven’ van het christendom. Het bestaan van plaatsen van samenkomst, onder welke vorm dan ook, is echter wel van cruciaal belang. Velen zien ook de noodzaak van een veranderende aanpak, in de zin van loskomen van de traditie en aanpassen aan de huidige context. Toch worden die vernieuwingen niet altijd door iedereen aanvaard. Heyndrickx (1991: 392) formuleert dit treffend en zegt: *‘De gewone gelovige heeft nooit geleerd een onderscheid te maken tussen een geloofsinspiratie die blijvend is, en een geloofsgestalte die veranderlijk is. Het loslaten van de gestalte zal door hem spontaan worden geïnterpreteerd als het loslaten van het geloof zelf.’* Echter, een verandering van de verpakking, betekent daarom nog geen verandering van de inhoud. De visie van kardinaal Danneels hierrond luidt als volgt: *‘Dikwijls denk ik dat er een verandering nodig is voor de kerk -een beweging van radicale bekering en echte nieuwe evangelisering- en ik zie ook dat zulke ervaring zich zou moeten voeden aan een diepe mysterieuze bron, die wij niet zelf kunnen aanboren. Zeker, de kleine resultaten zijn er al hier en daar, en laat er ons gelukkig om zijn, maar ik heb het gevoel dat men niet toekomt aan het essentiële en het fundamentele. Het is alsof men hier en daar balsem op de wonden legt. De pijn wordt er wel door verzacht, heel zeker, maar deze korte weldaad blijft niet duren’* (Danneels, 1994: 213-214).

4.4. De plaats van vrouwen en pastorale werkers in het christendom van de toekomst

We gaan nu wat dieper in op de mogelijke positie van de vrouw en van pastorale werkers in de toekomst van het christendom. De feitelijke achteruitgang van het aantal priesters heeft immers een aantal discussies op gang gebracht rond het openstellen van het ambt van priester voor gehuwden en voor vrouwen, rond de bevoegdheid van pastorale werkers en de betekenis van het gewijde ambt. Hoewel we ook de dalende kerkelijke participatie in rekening moeten brengen, vragen we ons af of vrouwen en pastorale werkers een hulp kunnen zijn in het verminderen van de sociale, culturele en organisatorische druk op de priesters. We koppelen hier opnieuw enkele bevindingen uit de literatuur aan vaststellingen uit de interviews.

4.4.1. Vrouwelijke priesters in de Rooms-katholieke Kerk

Tot op de dag van vandaag maakt de Rooms-katholieke kerk een onderscheid tussen man en vrouw. Deze discussie dateert al vanaf het ontstaan van het christendom en dook opnieuw op met de ontwikkeling van de functie van priester, vanaf de derde eeuw. De mogelijkheid voor de vrouw om priester te worden werd door de kerkvaders uitdrukkelijk afgewezen. Hun argumenten getuigden van het weinig verheven beeld dat ze van de vrouw hadden: onstabiel, oppervlakkig, traag van begrip, zwak, wispelturig, van nature inferieur en onderdanig aan de man. Aan de vrouw blijft nog steeds elke wijding ontzegd: op 18 november 1995 bevestigde de Congregatie voor de Geloofsleer dit standpunt en stelde daarbij dat het definitief is en een onfeilbaar deel van de katholieke leer uitmaakt. De Rooms-katholieke kerk valt op die manier als een mannelijk, hiërarchisch, monarchaal, absolutistisch instituut te bestempelen. De beslissingen inzake ambten worden wel aan Christus toegeschreven (de Schrift), maar feitelijk waren het de mannelijke bezetters van de gewijde ambten die deze stap voor stap naar zich toe hebben getrokken. (Dobbelaere, 2000: 83-84).

Het ziet er dus niet naar uit dat vrouwen in de toekomst tot priester gewijd zullen worden. Een artikel uit De Standaard toont echter aan dat we nog niet alle hoop moeten opgeven. De Internationale Theologische Commissie kreeg immers de opdracht de mogelijkheid van vrouwelijke diakens binnen de katholieke kerk te onderzoeken. De Duitse curiekardinaal, Joseph Ratzinger, had zich in 2001 negatief uitgesproken over de vraag van het vrouwelijk diaconaat en de mogelijkheid ervan nagenoeg uitgesloten. Historisch gezien blijkt echter dat er geen reden is waarom vrouwen niet tot diaken gewijd kunnen worden. Behoudsgezinde

theologen waarschuwen voor een evolutie, zoals die in de Anglicaanse Kerk heeft plaats gevonden, waar de wijding van vrouwen tot diaken tot de wijding van vrouwelijke priesters heeft geleid (De Gendt, 2002). Zonder te vervallen in overdreven optimisme, kunnen we toch stellen dat het laatste woord hierover nog niet gezegd is.

Uit de interviews blijkt dat de mannelijke respondenten over het algemeen geen moeite hebben met de idee van een vrouwelijke priester. In feite leggen de meesten een grote flexibiliteit aan de dag als het gaat over vrouwelijke priesters, gehuwde priesters en het afschaffen van het celibaat. Het opgelegde karakter van een aantal voorschriften wordt blijkbaar ook door de respondenten niet langer aanvaard. Ze vinden over het algemeen dat er op zijn minst ruimte moet zijn voor keuze. Volgens Fabienne kan de vrouw een belangrijke taak vervullen bij het binnenbrengen van de broodnodige creativiteit in deze ‘manskerk’. Ook Herbert geeft toe dat vrouwen een extra bijdrage kunnen leveren. Hij stelde vast dat zij heel andere teksten schrijven dan mannen, minder afstandelijk, minder rationeel en getuigend van een zekere gevoeligheid, mensbetrokkenheid. We nuanceren dit vrouwvriendelijk antwoord door een andere uitspraak van Herbert: *‘De realiteit doet mij wel beseffen dat het (vrouwelijke priesters) iets is dat ik nooit zal meemaken, dus ik kan daar volmondig ‘ja’ op zeggen.’*

Hoewel we ook hier geen definitieve uitspraken doen, ziet het er naar uit dat we in de nabije toekomst nog geen vrouwelijke priesters moeten verwachten. Als we Rodney Stark mogen geloven, dan zou de top in Rome zich toch nog maar eens ernstig over deze kwestie moeten bezinnen. Deze Amerikaanse godsdienstsocioloog meent in de *Journal for the Scientific Study of Religion* het bewijs te hebben geleverd dat vrouwen religieuzer zijn dan mannen. Sterker nog, hij stelt dat dit geen gevolg is van sekserollen of van opvoeding, maar een fysiologische basis heeft; religiositeit zou een kwestie zijn van hormonen (Dupont, 2002). Dit artikel verscheen in De Morgen en de inhoud ervan werd uiteraard met de nodige kritiek ontvangen.

4.4.2. De pastorale werker, een concurrent van de priester?

We stellen ons deze vraag vanuit de vaststelling dat pastorale werkers steeds meer priestertaken op zich nemen. Immers, de opleiding van pastoraal werker of werkster, met een benoeming of zending van de bisschop, biedt de mogelijkheid professioneel pastoraal werk te verrichten, zonder de beperkende bepalingen van het ambtelijk priesterschap. Met de inzet

van de pastorale werkers en werksters in het parochiepastoraat kreeg de parochiepriester iemand naast zich die theologisch en kerkrechtelijk zijn ‘mindere’ was, maar door opleiding en scholing professioneel gezien vaak, niet altijd, juist zijn ‘meerdere’. Deze evolutie heeft vragen opgeroepen naar de eigen functie van de priester. Bert Laeyendecker deed hierover onderzoek in Nederland en we bespreken enkele van zijn vaststellingen.

De pastoraal werker laat zich in met een aantal taken waarover de priester vroeger het alleenrecht had, zoals bijvoorbeeld de voorbereiding op de eerste communie en het vormsel, de catechese aan jongeren en de inhoudelijke voorbereiding van liturgische vieringen. Er is sprake van een toenemende concurrentie voor de priesters in de parochies, maar er is tegelijkertijd een sterk verminderde vraag naar kerkelijke dienstverlening. De afname in kerkelijke participatie heeft geleid tot een parochiële herstructurering waarin teamvorming, taakverdeling, samenwerking en leiding geven belangrijke begrippen vormen. De belangrijkste conclusie uit de bevindingen voor Nederland is dat priesters in de praktijk van het dagelijkse werk in de parochies geen eigen beroepsprofiel blijken te hebben (Bernts en Spruit, 2000: 13-14).

Uit de interviews is ook een zekere spanningsverhouding te merken tussen priesters en pastorale werkers met betrekking tot de taakverdeling. Priesters vinden de rol van de pastorale werkers over het algemeen erg waardevol en ervaren dit vaak ook als een enorme hulp. Echter, wat de sacramentenbediening betreft, zijn ze van mening dat die taken ‘zuiver’ moeten blijven, dit wil zeggen behorend tot het eigene van het priesterschap. Immers, als de priester geen specifieke taak meer heeft te vervullen, waar kan dan nog de aantrekkingskracht van het ambt liggen? Toch zijn er een aantal sacramenten die mogelijk door pastorale werkers kunnen uitgevoerd worden. Zo meent Bert dat het doopsel en de ziekenzalving wel toegankelijk kunnen zijn voor pastorale werkers, terwijl de biecht en de eucharistie tot de specifieke taak van de priester behoren. Het gaat hier volgens hem over wezenlijke handelingen die de bemiddeling van een gewijde persoon vragen. *‘Zoals alleen een politieagent een boete mag uitschrijven, zo heeft de priester ook enkele specifieke bevoegdheden.’* Geert houdt er echter een andere mening op na: *‘Het sacramentele vind ik niet ‘heiliger’ als dat door een pastoor gebeurt, dan wel door een gelovige huismoeder. Pastorale werkers zijn daar vaak heel erg goed in en ik vind het bedroevend dat mensen zich zo vastklampen aan het priesterschap. Het is voor mij belangrijker dat de gemeenschap als*

religieus christelijke gemeenschap ter plaatse kan blijven bestaan, dan dat een priester noodzakelijk die taak vervult.'

Aan de kant van de pastorale werkers geeft Christel toe dat ze bij zichzelf een zeker concurrentiegevoel ten opzichte van de priester heeft gemerkt. In theorie mag zij een aantal taken niet vervullen, maar in de praktijk -onder andere door een priestertekort- gebeurt dat wel en wordt ze hiervoor in feite niet erkend. Toch heeft ze het gevoel dat we op een punt gekomen zijn waarop priesters en pastorale werkers elkaar aan het vinden zijn en samen aan een pastorbeeld, geen priesterbeeld, voor de toekomst kunnen werken. *'Het verkrampde moet weg, niet langer ik met mijn rechten en jij met jouw rechten, neen, we moeten het samen doen.'* Priester Alex beklemtoont de nood aan een duidelijke taakomschrijving, maar die is alleen maar zinvol volgens Christel als mensen vrij kunnen kiezen voor één van die taken.

Heel deze kwestie wordt bemoeilijkt door de vaststelling van Laeyendecker dat er op grond van historische gegevens geen enkele reden is waarom gewijde, ongehuwde priesters het alleenrecht op de sacramentenbediening zouden hebben. Hij stelt: *'Het lijkt geen twijfel dat Jezus geen enkel kerkorderlijk beginsel heeft ingevoerd; ze zijn het gevolg van spontane groepsontwikkelingen en praktische regelingen die van gemeente tot gemeente konden verschillen. Het is pas later dat de eenmaal gekozen of gegroeide vormen gesacraliseerd worden en teruggevoerd zijn op de oorspronkelijke bedoeling van Jezus en daardoor onaantastbaar verklaard'*. Laeyendecker toont aan dat die terugvoering en onaantastbaarheid duidelijk het werk zijn van het Magisterium, het kerkelijk leergezag (Dobbelaere, 2000: 81-83).

Er is duidelijk al veel veranderd in de kerkelijke organisaties en naar de toekomst toe zullen zich nog een aantal keuzes opdringen. Zo zal moeten nagedacht worden over de betekenis van de sacramentaliteit en moet er worden nagegaan waardoor de positie van priester nog zal worden bepaald. Geert ziet een belangrijke taak weggelegd voor de priester in de zin dat de kerk hem een zekere autoriteit verleent die hem in staat stelt om mensen samen te brengen. Opnieuw is het moeilijk de toekomst te voorspellen. Laeyendecker ziet de ontwikkelingen rond het priesterschap als een teken van kerkelijk-institutioneel verzet tegen de moderne tijd, als een bewijs van het in wezen niet-moderne karakter van de Rooms-katholieke kerk. Anderen, zoals Hellemans, zien veel meer flexibiliteit en opportuniteit in het kerkelijke handelen. In zijn optiek zal de kerk haar maatschappelijke positie van heil niet zomaar

opgeven, en vroeg of laat de bakens verzetten, ook wat betreft het priesterschap. Zij zal moderniseren, zoals zij dat overigens telkens heeft gedaan in tijden van grote maatschappelijke veranderingen, aldus Hellemans (Bernts en Spruit, 2000: 20-21).

4.5. Het christendom vandaag en in de toekomst

Tenslotte gaan we na waarin volgens de respondenten de mogelijke rol van het christendom in de hedendaagse samenleving kan liggen. Wat zijn met andere woorden de troeven van het christendom voor het samenleven van mensen? Verder polsen we naar de visie van de respondenten over de toekomstige gestalte van de christelijke godsdienst. We bespreken hier voornamelijk de bevindingen vanuit de interviews omdat we willen weten hoe mensen die dagdagelijks met hun geloof bezig zijn vooruitblikken.

4.5.1. *Het christendom, een sociale godsdienst*

Terwijl het mensbeeld in het Oude Testament zich vooral kenmerkt door de norm van persoonlijke verantwoordelijkheid tegenover de God van het verbond, wordt aan deze verantwoordelijkheid in het christendom een dimensie toegevoegd. De christen heeft een vergaande zedelijke plicht tot naastenliefde. In het evangelie wordt het liefdegebod, *bemin God boven alles en Uw naaste als U zelf*, als de kern van de leer van Jezus gezien. Hoewel er in het vroege christendom ook sprake is van een verzaken aan de wereld, hebben zedelijke beginselen waarmee de prediking van Jezus is doortrokken, een diepgaande invloed uitgeoefend op de normering van de samenleving. Twee aspecten zijn hier vooral van belang, met name de universaliteit en de zorg voor de medemens. Het christendom is vanaf zijn oorsprong een universele religie, want het richt zich tot alle volken en wijst discriminatie van mensen op grond van ras, nationaliteit en geboorte af.

In de loop der eeuwen heeft het christendom een positieve invloed gehad op het verdwijnen van de slavernij, de ontwikkeling van de armenzorg en ziekenverpleging en nog later bij de bestrijding van de uitwassen van het kapitalisme. Zowel de Rooms-katholieke kerk als de kerken van de reformatie hebben zich in de twintigste eeuw ingezet voor meer vrede en gerechtigheid in de wereld. Verder kwam er een toenemende nadruk op de samenhang tussen de geloofsbezinning en maatschappelijke inzet. De invloed van het christendom op de

samenleving is niet alleen positief geweest. Afgezien van de strijd om de religieuze waarheid die soms heeft geleid tot godsdienstoorlogen, verkettering en uitsluiting, moet ook gewezen worden op het in stand houden van het patriarchale wereldbeeld dat ook vandaag nog bestaat (Elders, 1992: 94-95).

Wanneer we de respondenten vroegen naar de mogelijke bijdrage van het christendom in de moderne maatschappij dan geven ze allen te kennen dat het tijd wordt terug te keren naar de essentie van het christendom. Velen hebben de indruk dat mensen zich wel gelovig noemen, maar daar niet naar handelen. Het christendom kan in die zin een blijvende oproep betekenen om het goede in mensen te stimuleren. Het belang van het christendom ligt volgens hen hierin: een boodschap van Liefde brengen, aandacht hebben voor je medemens, mensen leren samenleven, inzet voor de zwakken stimuleren, menselijkheid in de wereld brengen, waardevorming, enzovoort. Het christendom zou ook een hulp kunnen zijn in het doorbreken van het groeiende individualisme in de samenleving. Immers, iemand die gelovig bezig is, is bezig met zijn medemens. De christelijke godsdienst en de kerk kunnen op die manier een rol spelen in het aanzwengelen van sociale contacten en het bevorderen van engagementen. Jan vat het belang van het christendom als volgt samen: *‘Hoe je het ook draait of keert, het christendom zal in de toekomst in het westen en zeker in onze ‘lage landen’ een kwantitatief kleinere plaats innemen. Dit wil niet zeggen dat het geen belangrijke rol meer kan spelen. Het christendom is de gist in het deeg, de aardworm die de grond luchtig én vruchtbaar maakt.’*

Coleman en Putnam toonden voor de Verenigde Staten aan dat het christendom en daarmee de kerkelijke participatie een positieve bijdrage kan leveren voor het sociaal kapitaal in een samenleving. Zij stelden vast dat kerkgangers intensievere, informele contacten onderhouden, over meer uitgebreide sociale netwerken beschikken, actiever participeren aan het verenigingsleven en ruimhartigere donaties doen. Kerkse mensen blijken ongewoon sociale kapitalisten te zijn. Niet kerkelijk gebonden of geprivatiseerde vormen van religiositeit mogen dan vele westerlingen aanspreken, ze leveren wel minder sociaal kapitaal op. Deze vaststelling wijst op het mogelijke belang van de kerk binnen de christelijke godsdienst. Een gelijkaardig onderzoek in Nederland kwam tot dezelfde conclusie en bevestigt wat we hiervoor reeds aanhaalden dat een zekere vorm van gemeenschap essentieel is voor het bevorderen van engagement (Dekker en de Hart: 2002: 45). We zien dus dat het christendom en de kerk een belangrijke bijdrage kunnen leveren voor het samenleven van mensen, maar

dan is het natuurlijk de eerste opdracht om die mensen te bereiken en hen aan te spreken. Dit laatste is nu net vaak het probleem.

4.5.2. Een blik op de toekomst

4.5.2.1. Een uitzuivering van het geloof

Geloven is vandaag de dag alles behalve evident, terwijl het volgens de respondenten vroeger een te grote vanzelfsprekendheid was. Het veranderde godsbeeld is een uiting van deze evolutie en is kenmerkend voor de huidige samenleving. We zijn geëvolueerd van het beeld van een straffende God -waardoor velen als het ware ‘geloofden’ uit angst, de massa volgend- naar het beeld van een bevrijdende God, die respect heeft voor de vrije keuze van de mens. Terwijl het vroeger maatschappelijk bijna onaanvaardbaar was jezelf ongelovig te noemen, zijn vandaag de rollen omgekeerd; *geloven is niet meer ‘in’*.

De hedendaagse samenleving, waarin de mens autonoom is en zijn eigen keuzes maakt, kenmerkt zich door een verminderde kerkelijke en godsdienstige participatie. Tegen de verwachtingen in, beoordelen alle respondenten deze evolutie als positief. Zo vertelt Alex dat het onmogelijk is dat iedereen gelovig is, want dan zou je alle plooiën van het geloof hebben gladgestreken. De secularisering en individualisering van de samenleving geeft ons de kans om terug tot de kern van de zaak te komen, om kritisch te zijn. We zijn met andere woorden toe aan een pure uitzuivering van het geloof. Wie vandaag gelooft heeft een duidelijke en persoonlijke keuze gemaakt wat veel meer betekent dan een opgelegd geloof. Taylor (2003: 13) verwoordt het als volgt: het verminderde religieuze geloof en de verminderde praktijk dwongen tot een grotere mate van reflectie en toewijding van degenen die overbleven.

4.5.2.2. De bodem nog niet bereikt

Hoewel het toekomstbeeld er voor alle respondenten positief uit ziet -in de zin dat ze er allen van overtuigd zijn dat het christendom zal overleven, hetzij in andere vormen- zijn ze van mening dat we de bodem nog niet hebben bereikt. De situatie zal eerst nog moeten verergeren vooraleer nieuwe kansen mogelijk zijn. De huidige parochiale structuren zullen voor een groot deel in elkaar storten, vernieuwingen en veranderingen dringen zich op. *‘We moeten eerst de bodem hebben gevoeld en dat is niet hetzelfde als al onze mensen kwijt spelen. We*

moeten eerst terug de fundamenteen aanvoelen, vooraleer we opnieuw opbouwen. We moeten dieper durven graven, want als we te snel veranderen, bestaat het gevaar dat we teveel van de oude koek blijven eten.' Herbert spreekt van een 'pijnlijke tussenperiode' en denkt dat de kerk in Vlaanderen, tussen dit en vijf jaar één grote catastrofe zal zijn omwille van de huidige parochiale structuren die niet meer houdbaar zijn. Ook Ivan ziet dat veel van de huidige structuren verder in elkaar zullen zakken. Op zich is dat niet erg in de zin dat sommige van die structuren vandaag niet meer nodig zijn. Zo wijst hij op de sluiting van een aantal kloosters. Vele vrouwen traden vroeger immers in in het klooster omdat dit de enige mogelijkheid was tot sociale promotie. Vandaag bestaan er verschillende mogelijkheden om werk en gezin te combineren.

Volgens Dobbelaere (2000: 75-76) kunnen de noodzakelijke vernieuwingen enkel van de top komen. We zagen voordien reeds dat de Rooms-katholieke kerk een totalitaire, hiërarchische organisatie kent. Dit is in tegenstelling tot onze democratische westerse cultuur, waarin we het beleid van de regeerders kunnen wegstemmen als we het ermee oneens zijn. Bijgevolg kan in een totalitaire organisatie de vernieuwing enkel van boven komen, met de steun van de lokale bisschoppen en een brede laag van de kerkelijke bevolking. Om de pols van het kerkvolk te voelen zijn echter instrumenten van dialoog nodig die nu op bijna elk niveau ontbreken, zowel internationaal, nationaal, diocesaan als parochiaal. Dit probleem wordt ook door enkele respondenten aangekaart. De beslissingen gebeuren te sterk topdown en er wordt te weinig rekening gehouden met wat er aan de basis gebeurt.

4.5.2.3. *Een nieuwe verpakking*

De respondenten zijn er allen van overtuigd dat aan de inhoud van hun geloof, de kern van het christendom, niets zal veranderen. Haar verpakking daarentegen zal volgens hen de nodige wijzigingen moeten ondergaan. Niemand verwacht nog dat de grote massa zal terugkeren naar de kerken, maar ze zijn er allemaal wel van overtuigd dat kleine kernen zullen blijven bestaan. Christel spreekt van kringbewegingen of basisgemeenschappen met een kern die heel actief bezig is met het geloof en daarrond mensen die zich gelovig noemen, maar niet echt heel betrokken zijn. *'In de mate dat die kernen echt gelovige kernen zijn, geloof ik dat dat een verbetering is. De uitzuivering van de mensen die er in de grond geen belang aan hechten, vind ik niet zo slecht.'*

Ook Geert ziet een toekomst weggelegd voor deze kleine, verspreide entiteiten. Herstructureringen mogen volgens hem wel niet de bedoeling hebben om bijvoorbeeld alle kleine kerken te sluiten en mensen te dwingen om allemaal naar één centrale plaats, bijvoorbeeld de kathedraal, te komen. Dit zou immers de onderlinge verbondenheid binnen de kleinere gemeenschappen verbreken, waardoor je wel één grotere groep krijgt, maar de leden ervan wel sterker van elkaar vervreemd zijn. Herbert is daarentegen van mening dat net die territoriumgebondenheid niet meer haalbaar is en denkt dat mensen in de toekomst van verder moeten komen als ze samen willen vieren en mensen ook verder willen gaan.

Een andere optie bestaat er in het geloof terug te brengen naar de stad. Dit is althans het doel dat kardinaal Danneels zich heeft gesteld samen met de kardinalen van Wenen, Parijs en Lissabon. *‘Het geloof zal zich weer via de steden moeten verspreiden, de stad is de biotoop van het evangelie geworden’* (Carpentier, 2003). Ook Luk is van mening dat de stad een belangrijke voedingsbodem kan vormen voor een hernieuwde aandacht voor het geloof. Immers, in de stad zijn de negatieve gevolgen van modernisering des te meer voelbaar. In een straat in de stad is er veel minder ruimte voor samenleven dan vroeger; er heerst een hoge mate van anonimiteit en mobiliteit. Luk is niet van mening dat hij een middel heeft gevonden om mensen naar de kerk te krijgen, maar de kerkgangers die hij heeft probeert hij wel te betrekken bij de vieringen. Naast psalmenzang speelt hij ook muziek van modernere groepen en filmmuziek. De oude vertalingen van de bijbelteksten heeft hij vervangen door een modernere versie. Taalgebruik en lichaamstaal, of ‘body language’, zoals hij het noemt, zijn voor hem erg belangrijk. Daarnaast is hij ook voorstander van theatrale effecten in de mis. Met zijn stijl -die een aanpassing is aan de moderne samenleving- probeert hij opnieuw wat meer vuur, dynamiek, meer ‘schwung’ in de vieringen te brengen.

Een laatste hypothese naar de toekomst toe, vinden we bij Ivan. In de verre toekomst ziet hij een zekere missioneringstendens in onze streken opduiken. Een artikel uit de krant bevestigt volgens hem dat deze tendens reeds aan de gang is. In Hasselt is er immers een zwarte priester gewijd, die zelf gedoopt is door een missionaris die vanuit Hasselt ooit vertrokken was. Mettertijd zullen we, aldus Ivan, vergeten zijn wat het christendom nu net weer was en zal er opnieuw een zekere belangstelling ontstaan voor het onbekende. Missionarissen uit andere gebieden zullen daarin een belangrijke rol spelen. De rollen uit het verleden lijken zich om te keren.

4.6. Besluit

In dit laatste hoofdstuk hebben we een beeld willen geven van een mogelijke toekomst voor het christendom. De voornaamste conclusie is dat het christendom zeker zal ‘overleven’. Godsdienst in het algemeen zal, hoe marginaal ook, steeds in staat zijn om een plaats in het leven van mensen te veroveren omdat mensen nu eenmaal zingevende wezens zijn. We moeten toegeven dat de markt van zingevingsystemen uitgebreid en zeer divers is, maar ook het christendom maakt deel uit van dit aanbod.

In de nabije toekomst verwachten we echter nog geen ware heropleving van het geloof. De feiten zijn er: de kerkelijke participatie is enorm afgenomen, nog weinigen worden binnen de christelijke godsdienst gesocialiseerd, er is een priestertekort, de parochiale structuren zijn nauwelijks houdbaar en de pauselijke achterban lijkt tot weinig vernieuwingen bereid. Toch zijn er nu reeds een aantal ontwikkelingen aan de gang op basis waarvan we enkele hypothesen kunnen doen voor een verre toekomst van het christendom.

Bij de mensen die actief bezig zijn met hun geloof bestaat duidelijk de behoefte aan vernieuwing en aanpassing aan de hedendaagse context. Ze zijn er zich van bewust dat het christendom en de kerk in hun huidige vormen de mensen niet meer aanspreken en zoeken naar alternatieven. Hoewel een aantal initiatieven een behoorlijk succes kent, verwacht niemand dat deze groepen een lang leven beschoren zijn. We stelden ons de vraag of deze zoektocht naar alternatieve vormen van samenkomsten niet beantwoordt aan een noodzakelijke, experimentele tussenperiode om zo op de lange termijn het christendom een nieuwe gestalte te geven. Deze nieuwe gestalte zal niet noodzakelijk vorm moeten krijgen binnen het kerkgebouw. Rekening houdend met de kleinschaligheid van de huidige groeperingen is vooral een plaats van samenkomst van essentieel belang, de vorm speelt daarbij voor de meesten geen rol. Uiteraard zijn de meningen hierover verdeeld.

In het kader van het priestertekort hebben we de mogelijke rol van vrouwelijke priesters en pastorale werkers in de toekomst besproken. De voornaamste vaststelling bleek hier -op basis van opmerkingen van Dobbelaere en Laeyendecker- dat er historisch gezien geen reden is om deze mensen niet toe te laten tot het priesterambt of tot priestertaken, maar veeleer het resultaat zijn van beslissingen van het kerkelijk leergezag. Ook de respondenten voelen dit

aan en leggen de nadruk op de noodzaak aan vrije keuze. Een volgende stap zou dan een duidelijke taakomschrijving zijn.

Naar de toekomst toe zagen we dat het christendom een belangrijke sociale functie kan vervullen. Het is natuurlijk maar de vraag of het daar de kans toe zal krijgen. Eén van de respondenten stelde immers dat ‘wij, Vlamingen te sterk getraumatiseerd zijn door gebeurtenissen uit het verleden zodat het maar de vraag is of mensen het goede, de kern, de essentie van het christendom nog willen zien’.

Algemeen stellen we vast dat de huidige situatie -een gesecculariseerde en geïndividualiseerde context- niet per definitie catastrofaal is voor het verder bestaan van het christendom. Velen ervaren het zelfs als een positieve evolutie, een kans om terug te keren naar de essentie van het geloof, een uitzuivering. Toch is er het besef dat de huidige situatie niet meer houdbaar is, dat er nood is aan vernieuwingen en aan dialoog. Veel zal met andere woorden afhangen van hoe de top in Rome, de kerkelijke hiërarchie, zich de komende decennia zal gedragen. Immers, echte vernieuwing is volgens Dobbelaere enkel mogelijk als het komt van de top.

Wanneer we voorzichtig in de glazen bol van de toekomst kijken dan zien we de grootste kansen weggelegd voor kleine, verspreide gemeenschappen van gelovige christenen. Niemand verwacht nog dat dé grote massa van vroeger zal terugkeren en dat is ook geen streefdoel. Als we kardinaal Danneels mogen geloven dan liggen de belangrijkste kiemen voor een heropleving van het christendom in de stad. Misschien bestaat zelfs de kans dat West-Europa op haar beurt bekeerd wordt door missionarissen afkomstig van gebieden die nu een enorme opgang kennen van het christendom. Denken we maar aan Afrika, zoals we in hoofdstuk twee zagen. Over zekerheden kunnen we hier uiteraard niet spreken, we hebben alleen geprobeerd enkele tendensen en ervaringen van gelovigen in kaart te brengen.

ALGEMEEN BESLUIT

In dit algemeen besluit brengen we alle bevindingen uit de vier hoofdstukken samen om een antwoord te formuleren op onze vraagstelling: *'Is het christendom een godsdienst die met uitsterven is bedreigd of bestaat een kans op overleven?'*. Het is hier niet de bedoeling alle bevindingen tot in detail op een rijtje te zetten. Daarvoor verwijzen we naar de deelbesluiten na elk hoofdstuk. In dit algemeen besluit zonderen we die elementen af die ons dichter brengen bij een mogelijke oplossing van ons probleem.

Een eerste zeer algemene vaststelling is dat we Lewy gelijk mogen geven wanneer hij spreekt over het Janusgezicht van godsdienst. In deze eindverhandeling lag vooral de nadruk op de invloed van een bepaalde samenlevingscontext op het belang van godsdienst. We toonden in hoofdstuk drie aan dat het moderniseringsproces gepaard is gegaan met een seculariseringsproces. In de landen waarin industrie, wetenschap, rationalisering en economische groei troef zijn, zien we een dalend belang van godsdienst in het leven van mensen en een dalende kerkelijke participatie. Dit is althans de situatie voor België en West-Europa, de Verenigde Staten vormen in dit opzicht eerder een uitzondering. Toch hebben we ook oog gehad voor een mogelijke impact van godsdienst op de samenleving. Zo maakten we in een voetnoot de bedenking dat het christendom nu net wel eens die godsdienst zou kunnen zijn die secularisering en individualisering heeft mogelijk gemaakt. Dominant is echter de visie dat de samenlevingscontext haar implicaties heeft voor religie.

Het is in dit verband dat we de Belgische situatie het best kunnen begrijpen. Ook onze samenleving is onderhevig geweest aan de gevolgen van modernisering. Lange tijd was het christendom een belangrijk bindmiddel in de Belgische samenleving. Stilaan, vooral vanaf de jaren zestig, steekt in België een tanend geloofsklimaat de kop op. De scheiding tussen kerk en staat, rationalisatie en differentiatie zorgen ervoor dat godsdienst niet langer elk levensdomein doordringt. In een samenleving waarin autonomie en vrije keuze de hoofdtoon krijgen, aanvaarden mensen niet langer één of andere vorm van absoluut gezag. Met de woorden van hoofdstuk één kunnen we zeggen dat we in zekere zin geëvolueerd zijn van een objectieve naar een subjectieve godsdienst. In het feit dat de Belg prioriteit geeft aan gezin, arbeid, vrienden en vrije tijd merken we een toenemende terugtrekking op de privé-wereld en een dalend vertrouwen in de publieke instellingen. Zo maakt ook godsdienst, in de mate dat

het aanwezig is, in toenemende mate deel uit van het individuele, persoonlijke leven. Daarenboven is de kerkelijkheid van de Belg de afgelopen dertig jaar enorm gedaald, met een verkleining van de kloof tussen de verschillende regio's. Belgen doen voornamelijk nog beroep op de kerk bij doopsels en begrafenissen. Het is dan nog maar de vraag of dit gebeurt vanuit een diep christelijke overtuiging dan wel vanuit een soort conformisme of een gebrek aan alternatieven. Immers, het christendom en meerbepaald het Rooms-katholicisme is dominant in de Belgische samenleving. In verband met de verminderde kerkelijkheid en godsdienstigheid wezen we eveneens op een generationele kloof. Het is niet verwonderlijk dat mensen die gesocialiseerd zijn in een geseclariseerde, geïndividualiseerde en 'postmaterialistische' cultuur daar de gevolgen van dragen.

De bevindingen in verband met het priesterschap in West-Europa en België maken ons evenmin hoopvol naar de toekomst toe. Europa kent een daling van zowel haar diocesane als religieuze priesters. Sinds 1988 valt eveneens een daling op te merken in het aantal priesterkandidaten. Dit gecombineerd met het feit dat de zittende groep priesters sterk verouderd is, geeft geen al te optimistisch toekomstbeeld.

Toch hebben we een aantal vaststellingen gedaan die aantoonden dat we niet alle hoop moeten verliezen. Op wereldschaal zien we dat het christendom en het Rooms-katholicisme daarbinnen nog steeds de grootste aanhang kent. In vergelijking met de groei van de wereldbevolking neemt deze aanhang nog toe, hoewel beperkt. De islam kent bijvoorbeeld een veel sterkere groei. Als deze groei zich blijft doorzetten en de groei van het christendom gaat stabiliseren, betekent dit in een verre toekomst misschien dat het christendom haar troon moet afstaan. Hoewel het verhaal voor Europa weinig rooskleurig is, zien we een omgekeerde beweging in andere werelddelen, vooral in Afrika. Afrika kent de grootste groei in het aantal katholieken, gevolgd door Azië. We zagen dat Europa, maar ook Oceanië haar aantal priesters ziet slinken, terwijl Afrika, Azië en Amerika een toename kennen van hun diocesane priesters en seminaristen. Een zoektocht naar de verklaring van deze evolutie in andere werelddelen valt niet binnen het bestek van deze eindverhandeling omdat we ons hebben geconcentreerd op de West-Europese en Belgische samenleving. Samengevat stellen we vast dat de Europese situatie niet veralgemeend mag worden op wereldschaal, integendeel. Moeten we dan besluiten dat het christendom mogelijk alleen in Europa zal verdwijnen?

De uiteenzetting van het seculariseringsdebat en de kritieken hierop geven een ontkennend antwoord op deze vraag. Secularisering betekent dat godsdienst steeds minder van belang wordt voor het samenleven en in het extreme geval leidt tot een ‘godsdienstloze’ samenleving, een ware onttovering volgens Weber. Verschillende auteurs, waaronder Peter Berger hebben deze deterministische opvatting echter verlaten. Secularisering betekent wel een verminderd belang van godsdienst, maar niet noodzakelijk het einde van die godsdienst, in ons geval het christendom. Secularisering herbergt zelfs mogelijkheden voor een hernieuwde aandacht voor religie. We hebben dit omschreven als de paradox van de moderniteit. Naast een aantal positieve gevolgen van modernisering, zoals een toegenomen individuele vrijheid en meer autonomie, zijn er ook een aantal negatieve aspecten verbonden aan dit proces. Mensen komen tot de vaststelling dat de moderne samenleving ook haar grenzen kent en niet in staat is om alle levensvragen op te lossen. Zowel materiële als geestelijke nood zet mensen ertoe aan op zoek te gaan naar diepere zin in hun leven. In een gepluraliseerde samenlevingscontext is er een ruim aanbod aan zingevingssystemen, ook wel eens functionele equivalenten genoemd. Hoewel het christendom een marginalere positie in dit aanbod zal innemen, is er toch nog een rol voor haar weggelegd. Wanneer we dit koppelen aan de bedenking dat secularisering eerder een uitzondering is dan wel een paradigma voor de toekomst, krijgen we al een heel ander toekomstperspectief. We concluderen dan ook dat het er niet naar uit ziet dat het einde van het christendom nabij is, maar dat er nog zeker een toekomst mogelijk is. We bedoelen hiermee dat de mogelijkheidsvoorwaarden voor het verder bestaan van het christendom zeker en vast nog niet zijn uitgeroeid. Daarom bekeken we in het laatste hoofdstuk welke rol voor het christendom nog is weggelegd en hoe die toekomstige gestalte eruit zal zien. We koppelden hiervoor enkele bevindingen uit de interviews aan bestaande literatuur.

Het leidt geen twijfel dat het christendom in haar huidige vormen niet kan verder bestaan. Een eerste opdracht van gelovigen bestaat er dan in om de nodige verandering van verpakking niet te zien als een verandering van de inhoud. De huidige parochiale structuren zijn niet meer vol te houden, priesters worden overbevraagd, de kerken lopen niet meer vol. Iedereen voelt de nood aan verandering aan en sommigen doen een poging om hier op in te spelen. Mensen die nog wel kiezen voor het christendom starten allerlei alternatieve groeperingen op of proberen vernieuwing binnen te brengen in de bestaande structuren. We beseffen wel dat het hier niet gaat om de massale aanhang uit het verleden, maar deze initiatieven wijzen erop dat het geloof nog leeft, al is het binnen een beperktere groep. Over het algemeen beoordelen de

respondenten deze verminderde aanhang als positief omdat de huidige context nu eenmaal een uitzuivering van het geloof mogelijk maakt. Mensen die vandaag de dag geloven, hebben de test doorstaan. Immers, de sociale bevestiging van weleer is veel geringer en daardoor is hun keuze voor het geloof veel kritischer en reflexief. Wellicht is het geloof niet voor elke gelovige een kwestie van bewuste en weloverwogen keuze en zal in bepaalde gevallen een zekere traditie nog een rol spelen. Toch is het veelzeggend dat de respondenten, ondanks de huidige context, bereid zijn om tegen de stroom in te varen.

Het bestaan van allerlei alternatieve groeperingen en levensbeschouwingen vormt een uitdrukking van de blijvende nood aan zingeving. Een onderzoek naar de waarde van de substitutiehypothese toonde echter aan dat we van deze alternatieven niet alle heil moeten verwachten. Sommigen opperen zelf dat deze alternatieve vormen een noodzakelijke en experimentele tussenperiode inluiden. Nadat mensen de kans hebben gehad om dingen ‘uit te proberen’, zullen ze inzien dat het christendom in essentie dezelfde inhoud te bieden heeft. Ook de kerkelijke hiërarchie moet haar lessen trekken uit deze tussenperiode om op die manier de christelijke godsdienst een nieuwe, aangepaste gestalte te geven.

Het is bijgevolg maar de vraag of die kerkelijke hiërarchie bereid is haar lessen te trekken. Echte verandering kan volgens Dobbelaere alleen maar via de top gebeuren. Het is nu net deze top die zich in het verleden nogal conservatief heeft opgesteld. Op zich is dat niet slecht omdat een aantal waarden hoog moeten worden gehouden en te veel aanpassingen en veranderingen een verlies aan geloofwaardigheid zouden betekenen. Echter, met het oog op de toekomst zal enige mate van flexibiliteit vereist zijn. Een gedeeltelijke aanpassing aan de huidige context is essentieel. Met het groeiende priestertekort in het achterhoofd, zou de kerkelijke hiërarchie zich toch moeten bezinnen over de plaats van vrouwen en pastorale werkers in de kerk, zeker wanneer historisch gezien geen enkele reden bestaat om hen niet evenwaardig te behandelen. Pas wanneer iedereen een vrije keuze heeft in de vervulling van een bepaald ambt, moet werk worden gemaakt van een duidelijke taakomschrijving.

We kunnen dus vaststellen dat het christendom, hoe beperkt ook, zal overleven, maar om van een heropleving te kunnen spreken, zal er nog veel moeten veranderen. Velen zijn ervan overtuigd dat het eerst nog slechter zal moeten gaan vooraleer verbetering mogelijk is. Het christendom zal niet verdwijnen, maar veeleer veranderen. Vage voorspellingen spreken van het verder bestaan van kleine kernen, van kringbewegingen, waarin niet het kerkgebouw,

maar veeleer een plaats van samenkomst essentieel zal zijn. Kardinaal Danneels stelt zijn hoop op een heropleving vanuit stedelijke kernen. Een laatste voorzichtige hypothese leiden we af uit het grote aantal missionarissen in België. Misschien zal in een verre toekomst, vanuit een hernieuwde belangstelling voor het christelijke geloof, een grote rol zijn weggelegd voor deze missionarissen en zal België een nieuwe toekomst kennen als missioneringsgebied.

Zoals al eerder vermeld zijn dit allemaal mogelijke hypothesen voor een christelijk toekomstverhaal. Zonder te pretenderen dat we alle mogelijkheden hebben uitgeput, probeerden we enkele mogelijke denkpijpen aan te reiken. We hebben de waarheid uiteraard niet in pacht, maar in deze eindverhandeling hebben we wel een poging gedaan om een klein tipje van de sluier te lichten.

LIJST MET TABELLEN, GRAFIEKEN EN SCHEMA'S

Tabel 1:	Percentage aanhangers van de wereldbevolking van verschillende religies en jaarlijkse groei in procent, 2000	19
Tabel 2:	Percentage aanhangers van de wereldbevolking binnen de verschillende strekkingen van het christendom en hun jaarlijkse groei in procent, 2000	20
Tabel 3:	Aantal katholieken in 1978, 1988 en 2000	21
Tabel 4:	Domeinen en hun belang in het leven (zeer belangrijk en belangrijk samengevoegd) naar regio's in procentpunten	22
Tabel 5:	Nationale en internationale instellingen naar de graad van vertrouwen die zij in België inboezemen	23
Tabel 6:	Lidmaatschappen van kerk of geloofsgemeenschap naar de drie Belgische regio's en België in zijn geheel (in percentages)	27
Tabel 7:	Evolutie van de deelname aan kerkelijke rituelen in België (in percentages)	29
Tabel 8:	Kerkbetrokkenheid naar cohorten in percentages	31
Tabel 9:	Diocesane en religieuze priesters in 1978, 1988 en 2000 per continent	33
Tabel 10:	Het aantal actieve priesters werkzaam in één van de bisdommen en het aantal wijdingen vanaf 1970	35
Tabel 11:	Prognose van het aantal priesters in het parochiepastoraat in het jaar 2010	36
Tabel 12:	Leeftijdsopbouw van priesters in 2000 en 2010 (prognose)	36
Tabel 13:	Kandidaten voor het priesterschap in 1978, 1988 en 2000	37
Grafiek 1:	Godsdiensten in België in %, 2001	28
Schema 1:	Een typologie van religieuze organisaties	49

BIBLIOGRAFIE

ANNUARIUM STATISTICUM ECCLESIAE (2002), *Statistical Yearbook of the church 2000*, Litta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 489p.

BAUMAN, Z. (1998), 'Postmodern religion?', 55-77 in HEELAS, P., MARTIN, D. en MORRRIS, P. (eds.), *Religion, modernity and postmodernity*, Oxford en Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 338p.

BECKER, J.W., DE HART, J., MENS, J. (1997), *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Den Haag: VUGA, 192p.

BERENDSEN, D. (2001), *Waarom geloven mensen?*, Kampen: Kok, 234p.

BERGER, P.L. (1969), *Het Hemels Baldakijn*, Utrecht: Ambo, 237p.

BERNTS, T. en SPRUIT, L. (2000), 'Priesters onder pressie, recente ontwikkelingen rond de positie van het gewijde ambt', 9-21 in KÖBBEN, A., DOBBELAERE, K. en DE HART, J.(eds.), *Homo Prudens: religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, Leende: Damon, 256p.

BOEVE, L. (1996), 'Erfgenaam en erflater, kerkelijke tradities binnen de traditie', 43-77 in LOMBAERTS, H., BOEVE, L.(eds.), *Traditie en initiatie: perspectieven voor de toekomst*, Leuven/Amersfoort: Acco, 221p.

BOEVE, L. (1999), *Onderbroken traditie: heeft het christelijke verhaal nog een toekomst?*, Kapellen: Pelckmans, 164p.

BRUCE, S. (1998), 'Cathedrals to cults: the evolving forms of the religious life', 19-35 in HEELAS, P., MARTIN, D. en MORRRIS, P. (eds.), *Religion, modernity and postmodernity*, Oxford en Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd., 338p.

CHAVES, M. (2000), *Are we 'bowling alone' and does it matter?*, (online), http://www.religion-online.org/cgi-bin/researchd.dll/showarticle?item_id=1965, gelezen op 12-02-2003.

COUWENBERG, S.W. (2000), 'Spiritualiteit als sociaal-politieke factor', 35-46 in KÖBBEN, A., DOBBELAERE, K. en DE HART, J.(eds.), *Homo Prudens: religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, Leende: Damon, 256p.

DANNEELS, G. (1994), *De menslievendheid van God, gesprekken met Gwendoline Jarczyk*, Averbode: Altiora, 222p.

DEKKER, G. (1993), *Godsdienst en samenleving: inleiding tot de studie van de godsdienstsociologie*, Kampen: Kok, 273p.

DEKKER, G., MANENSCHIJN, G. en VAN DER MEIDEN, A. (1995), *Secularisatie: crisis of uitdaging*, Kampen: Kok, 75p.

DEKKER, G (2000), 'Te waar om mooi te zijn', 59-72 in KÖBBEN, A., DOBBELAERE, K. en DE HART, J.(eds.), *Homo Prudens: religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, Leende: Damon, 256p.

DOBBELAERE, K. (1993), 'Church involvement and secularization: making sense of the European case', 19-35 in BARKER, E., BECKFORD, J.A. en DOBBELAERE, K. (eds.), *Secularization, rationalism and sectarianism*, Oxford: Clarendon, 322p.

DOBBELAERE, K. (2000), 'Vragen aan het Magisterium van de R.-K. Kerk naar aanleiding van Laeyendeckers sociologische reflecties over die kerk', 73-85 in KÖBBEN, A., DOBBELAERE, K. en DE HART, J.(eds.), *Homo Prudens: religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, Leende: Damon, 256p.

DOBBELAERE, K., ELCHARDUS, M., KERKHOF, J., VOYE, L. en BAWIN-LEGROS (2000), *Verloren zekerheid, de Belgen en hun waarden, overtuigingen en houdingen*, Tielt: Lannoo n.v., 272p.

DURKHEIM, E. (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris: Presses Universitaires de France, 647p.

ELCHARDUS, M. (2002), 'Op in rook?', 7-30 in ELCHARDUS, M. en GLORIEUX, I. (eds.), *De symbolische samenleving*, Tiel: Lannoo, 421p.

HERVIEU-LEGER, D. (1996), 'La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation', 9-25 in DAVIE, G. en HERVIEU-LEGER, D.(eds.), *Identités religieuses en Europe*, Paris: Editions de la Découverte, 335p.

HEYNDRICKX, M (1991), '*...en Gij geeft ons een andere toekomst*', over het christelijk geloof en zijn gestalte tussen gisteren en morgen, Leuven: Peeters, 424p.

INGLEHART, R. en NORRIS, P. (2003), *Sacred and secular: religion and politics worldwide*, (online), <http://ksghome.harvard.edu/~pnorris.shorenstein.ksg/church-state.htm>, gelezen op 16-04-2003.

JOHNSTONE, P. en MANDRYK, J. (2001), *Operation World*, (online), <http://www.zending.org>, gelezen op 15-03-2003 (deze website maakt gebruik van statistieken uit het boek van Johnstone en Mandryk, uitgegeven bij Paternoster Press Carlisle, 2001: 798p.).

KATHOLIEK NEDERLAND (2003), (online), <http://www.katholieknederland.nl>, gelezen op 09-04-2003:

- online, <http://www.katholieknederland.nl/wereldkerk/index.html>

- online, <http://www.katholieknederland.nl/service/priesteres/index.html>

- online, <http://www.katholieknederland.nl/service/diakens/index.html>

- online, http://www.katholieknederland.nl/service/pastoraal_werkers/index.htm

KEANE, J. (2000), 'Secularism?', 5-19 in MARQUARD, D. en NETTLER, R. (eds.), *Religion and democracy*, Oxford: Blackwell Publishers, 145p.

KERKHOF, J. en REZSOHAZY, R. (eds.), (1984), *De stille ommekeer, oude en nieuwe waarden in het België van de jaren tachtig*, Tiel: Lannoo/Weesp, 217p.

KERKHOF, J., DOBBELAERE, K., VOYE, L. en BAWIN-LEGROS, B. (1992), *De versnelde ommekeer, de waarden van Vlamingen, Walen en Brusselaars in de jaren negentig*, Tielt: Lannoo, 286p.

LAUWERS, J. (1974), *Secularisatietheorieën*, Leuven: Universitaire Pers, 139p.

LOMBAERTS, H. (1996), 'Weerbaar of weerloos: godsdienstige tradities in de hedendaagse maatschappij', 79-108 in LOMBAERTS, H., BOEVE, L.(eds.), *Traditie en initiatie: perspectieven voor de toekomst*, Leuven/Amersfoort: Acco, 221p.

L'OSSERVATORE ROMANO (2002), *Annuarium Statisticum Ecclesiae: published for 2000*, (online), <http://www.ewtn.com/library/CHISTORY/ANNO2000.HTM>, gelezen op 01-04-2003.

LYON, D. (2000), *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*, Cambridge: Polity Press, 188p.

PEETERS, J., FELLING, A. en SCHEEPERS, P. (2000), 'Individualisering van godsdienst en levensbeschouwing in de jaren tachtig en negentig', 182-199 in KÖBBEN, A., DOBBELAERE, K. en DE HART, J.(eds.), *Homo Prudens: religie, cultuur en wetenschap in de moderne samenleving*, Leende: Damon, 256p.

PERSDIENST BELGISCHE BISSCHOPPENCONFERENTIE (2003), *Statistiques religieuses en de Belgische kerk in cijfers 2002*, Brussel: IPID/SIPI en online: <http://www.kerknet.be/vlaanderen/bisschoppenconferentie/pagina1.html#> .

SNIJDERS, F. en VAN HOOFF, J. (1998), 'Modernisering in sociologisch perspectief', 167-184 in VAN HOOFF, J. en VAN RUYSSSEVELDT, J. (eds.), *Sociologie van de moderne samenleving: maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 21ste eeuw*, Boom: Open Universiteit, 575p.

STARK, R. en GLOCK, C.Y. (1970), *American piety: the nature of religious commitment*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 230p.

SERNEELS, K. (2002), *Jonge Belgen geloven weer in leven na de dood*, verschenen in De Morgen op 02-11-2002.

SERNEELS, K. (2003), *Vaticaan opvallend mild over New Age in zelfkritisch document: Harry Potter helpt kind om goed van kwaad te onderscheiden*, verschenen in de Morgen op 04-02-2003.

TAYLOR, C. (2002), *Varieties of religion today, William James revisited*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 172p.

TENNEKENS, J. (1999), *Onderzoekers en gelovigen, kritische kanttekeningen bij de sociaal-wetenschappelijke bestudering van het christendom*, Kampen: Kok, 155p.

VAN DE VOORDE, M. (2002), 'In wezen is onze samenleving niet christelijk' in *Kerk en Leven*, 16-10-2002: 11.

VAN HEERIKHUIZEN, B. (1998), 'Maatschappijvisies in de klassieke academische sociologie: Emile Durkheim', 115-132 in VAN HOOFF, J. en VAN RUYSSSEVELDT, J. (eds.), *Sociologie van de moderne samenleving: maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 21ste eeuw*, Boom: Open Universiteit, 575p.

VANHEESWIJCK, G. (2002), *Voorbij het onbehagen: ressentiment en christendom*, Leuven: Davidsfonds, 183p.

WILSON, B. (1982), *Religion in sociological perspective*, Oxford, New York: University Press, 187p.