

Tilburg University

Modaliteiten vroeger en nu

Jacobs, J.Y.H.A.

Published in:
Katholieken in de moderne tijd

Publication date:
1995

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Jacobs, J. Y. H. A. (1995). Modaliteiten vroeger en nu: Een terugblik in context. In E. Borgman, B. van Dijk, & T. Salemink (Eds.), *Katholieken in de moderne tijd: Een onderzoek door de Acht Mei Beweging* (pp. 24-40). De Horstink.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

2. Modaliteiten vroeger en nu

Een terugblik in context*

Jan Jacobs

In het verleden werd het rooms-katholieke volksdeel in Nederland bij voorkeur als een eenheid voorgesteld. De Tilburgse historicus Jan Jacobs laat zien dat er in de praktijk altijd al uiteenlopende modaliteiten en dus ook controverses zijn geweest. Deze werden door de kerkleiding 'min of meer oogluikend en soms zelfs openlijk toegelaten'. Na 'de welhaast programmatische "onrust in de zielzorg" van de jaren vijftig' en 'de stroomversnelling van de jaren zestig' heeft het Romeinse beleid vanaf 1970 een sterk stempel gedrukt op de Nederlandse kerkprovincie. 'Met zijn strategie koos Rome in feite voor één van de modaliteiten. Die zou getypeerd kunnen worden als uiterst restrictief op het punt van de interpretatieruimte die de teksten van Vaticanum II boden. Wie zich niet in die modaliteit herkende, was bij voorbaat verdacht. Leken, priesters en zelfs bisschoppen werden hiervan het slachtoffer. Het zogeheten kerkelijk middenveld werd uitgehold, omdat het zich niet dan alleen gedifferentieerd wilde identificeren met de officieel gesanctioneerde modaliteit', aldus Jacobs.

'Vanouds is godsdienst in Nederland behalve bron van verdraagzaamheid en samenwerking ook een opvallend voorwerp van conflicten en rivaliteit, een zaak waarin men kiest, zo radicaal en ondubbelzinnig mogelijk: voor of tegen. In die traditie begrijpen Nederlanders slecht dat het huis van de Vader vele woningen heeft. Het gezegde "een Nederlander: een godsdienstig mens; twee Nederlanders: een kerk; drie Nederlanders een schisma" is een compacte samenvatting van die lijn in de vaderlandse culturele geschiedenis'. Dit is een citaat uit een publikatie die in het najaar van 1984 voor paus Johannes Paulus II werd geschreven. Aan de hand van deze schets kon hij zich wat meer vertrouwd maken met de historisch gegroeide positie van het land dat hij enkele maanden later zou bezoeken.¹

Modaliteiten en hun grenzen: een voorbeeld uit de achttiende eeuw

De zo juist geciteerde, enigszins sjabloonachtige duiding van de Nederlandse kerkgeschiedenis vanaf grofweg het midden van de zestiende eeuw is op het katholieke volksdeel overigens niet zondermeer van toepassing. In de loop van de Tachtigjarige Oorlog (1568-1648) werd deze bevolkingsgroep na een korte periode van echte vervolging van de kant van de calvinistische overheden in de Noordnederlandse statenbond geconfronteerd met een beleid dat erop gericht was religieuze dissidenten uit te sluiten en achter te stellen, zowel in godsdienstig als politiek en maatschappelijk opzicht. Het doel van dit streven was tweeledig. Enerzijds ging het erom de ware gereformeerde religie in de plaats te laten treden van de Middeleeuwse roomse kerk die tengevolge van allerlei 'paepsche superstitiën' van het zuivere christendom zou zijn afgedwaald. Anderzijds wilden met name gereformeerde predikanten en kerkeraden een uitgesproken stempel drukken op het politieke en sociaal-culturele leven in de Republiek: de statenbond moest een calvinistische natie worden. Het eerstgenoemde streven is mislukt, temeer omdat het merendeel der regenten wars was van elke vorm van gewetensdwang. Er is dan ook altijd een vrij omvangrijke groep katholieken blijven bestaan, zelfs benoorden de grote rivieren. Ook zonder residerende bisschoppen slaagden zij erin een zekere organisatiestructuur op te bouwen en een behoorlijk aantal priesters te verkrijgen. Het merendeel van deze geestelijken was trouwens uit de Republiek zelf afkomstig, ook al moesten zij voor hun opleiding naar het buitenland.² Of en in hoeverre het tweede streven is geslaagd, is minder gemakkelijk te zeggen. Van een door en door calvinistische samenleving is in elk geval nooit sprake geweest. Maar feit is bijvoorbeeld wel dat buitenlanders zich tijdens een bezoek aan ons land steeds weer opnieuw laten ontvallen dat de katholieken hier, in elk geval boven de grote rivieren calvinistische trekken vertonen.³ Hoe het ook zij, de aanwezigheid en het optreden van een in wezen protestantse overheid had tot gevolg dat de Noordnederlandse katholieken zich maar moeilijk konden identificeren met die overheid. In de plaats daarvan cultiveerden zij binnen de Republiek een vrij sterke groepscohesie die als vanzelf leidde tot een zich negatief profileren ten opzichte van andere confessionele groeperingen, in elk geval in religieus opzicht. Over de nationale grenzen heen was er bij hen sprake van een steeds intensere gerichtheid op het centrum van de universele katholieke kerk: het

pausschap in Rome. Het ontstaan van het Utrechts Schisma (1700-1723) waaruit de oud-katholieke kerk van Nederland is voortgekomen, heeft deze laatstgenoemde karakteristiek in de navolgende periode alleen maar versterkt.

Aan het Utrechts Schisma lag een conflict ten grondslag dat betrekking had op de juridische status van de door de Engels-Ierse geloofsverkondiger Willibrord gestichte Utrechtse kerk. In Rome was men van oordeel dat die kerk tengevolge van de calvinisering in de loop van de zeventiende eeuw tot een missiegebied was vervallen en sindsdien dus rechtstreeks onder het gezag van de Heilige Stoel viel. Een gunstige bijkomstigheid van dit standpunt was, dat de Romeinse curie nu beter in staat was afwijkende theologische opvattingen en omstreden kerkelijke praktijken hier te lande te bestrijden. Het ging daarbij om opvattingen en praktijken die in Rome als jansenistisch en zelfs semi-calvinistisch werden bestempeld. Een groot deel van de seculiere clerus in de Republiek huldigde echter de overtuiging dat de Utrechtse kerkprovincie zoals die in 1559 was gevormd, de gevolgen van de politieke en kerkelijke omwenteling grotendeels had weten te doorstaan en in elk geval al haar oude rechten en privileges had behouden. Tot die rechten, die ook door Rome gerespecteerd dienden te worden, behoorde het hebben van eigen bisschoppen, indien de wereldlijke overheid daartegen geen bezwaar meer maakte. De beschuldiging dat in de Republiek het jansenisme werd bevorderd, wees de clerus verontwaardigd van de hand.

Toen dit complex van meningsverschillen op een heuse breuk was uitgelopen, omdat de Utrechtse geestelijkheid op zeker moment tegen de zin van Rome zelf tot de keuze van een eigen bisschop was overgegaan⁴, kozen deze 'schismatieken' voor een meer nationaal gerichte kerkorganisatie. Er was zelfs sprake van een zekere toename tot de niet-katholieke wereldlijke overheid. Voor de 'pausgetrouwen' vormde dit alles aanleiding hun ultramontaanse gezindheid alleen maar verder te cultiveren. Zo verwerkten zij het trauma van het schisma, dat men nadien noch in Rome, noch in Utrecht ooit is vergeten, zij het dat er hier – in elk geval na 1960 – op het punt van beleid andere lessen uit zijn getrokken dan in het Vaticaan.

De situatie tussen 1850 en 1950

Bovenstaande aantekeningen maken duidelijk dat de Nederlandse

katholieke geloofsgemeenschap als lokale kerk op grond van haar geschiedenis een geheel eigen positie is gaan innemen in het zo pluriforme relatiepatroon van de verschillende plaatselijke kerken met de zetel van Rome. Tevens moge duidelijk zijn geworden dat het type confessioneel-katholieke kerkelijkheid, dat zo kenmerkend is geworden voor het Nederlands katholicisme in de periode tussen 1850 en 1950⁵, niet los staat van de wijze waarop ten tijde van de Republiek vorm werd gegeven aan het katholicisme in ons land. Ook het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853 staat in de context van die continuïteit. Daarvoor werd in feite teruggerepen op het tijdens het concilie van Trente (1545-1563) gecodificeerde diocesane eenheidsmodel. Van nu af aan werd onder leiding van vaderlandse bisschoppen, die ieder in hun eigen diocees het hoogste gezag belichaamden, gewerkt aan een katholiek-kerkelijke vormgeving van het maatschappelijk moderniseringsproces in ons land. Hierbij was binnen het katholieke volksdeel sprake van een mentaliteit en praxis waarin loyaliteit en gehoorzaamheid ten opzichte van de kerkelijke hiërarchie konden samengaan met uiteenlopende, zij het niet al te openlijke vormen van kerkkritisch spreken en zelfs kerkkritisch gedrag: zowel binnen de Utrechtse kerkprovincie als ten overstaan van het centrale kerkelijke gezag in Rome. De katholieke zuil, resultante van een sedert de jaren zeventig van de vorige eeuw ingezet verzuilingsproces, fungeerde daarbij als een beschermende maar tegelijkertijd ook afschermdende cocon: zowel naar binnen als naar buiten.

Men kan die katholieke zuil, zeker vanaf de jaren twintig van deze eeuw, beschouwen als 'een ideologisch en subkultureel geïntegreerd netwerk'.⁶ De ideologie ervoor werd geleverd door de kerkleiding. Zij deed er alles aan om te bereiken dat politieke, sociaal-economische, culturele en onderwijskundige vraagstukken steeds ook in een religieus en ethisch perspectief werden geplaatst. Uiteraard was dit van roomse signatuur. Dat schiep de zo noodzakelijk geachte eenheid, temeer omdat in de praktijk van alledag modaliteiten en dus ook controverses min of meer oogluikend en soms zelfs openlijk werden toegelaten, in elk geval tussen de verschillende bisdommen. De bisschoppen hielden via het instituut van de geestelijk adviseur of moderator ook toezicht op het rijke scala aan katholieke, want kerkelijk goedgekeurde organisaties die samen het katholieke bouwwerk vormden. Waar mogelijk bezaten die organisaties elk op hun domein een zij het niet altijd even onomstreden monopolie (tegen-

over de RK Staatspartij stond bijvoorbeeld vanaf 1933 de Katholieke Democratische Partij). Via de zuil kreeg de kerk opnieuw greep op het publieke domein, het *forum externum* waaruit zij vanaf het eind van de zestiende eeuw was verbannen. Men zou in dit verband kunnen spreken van een politisering en socialisering van het katholicisme in een zich moderniserende samenleving.

De veranderingen in de jaren vijftig

Dit veranderde in de loop van de zo verwarrende jaren vijftig van deze eeuw. 'Na de Tweede Wereldoorlog openbaarde zich een welhaast programmatische "onrust in de zielzorg"', werd onlangs in een opmerkelijke intreerede over het Nederlandse katholicisme gedurende de voorbije anderhalve eeuw opgemerkt.⁷ In dit verband kan op diverse ontwikkelingen gewezen worden. Ik wil mij beperken tot een. In 1948 werd afscheid genomen van de Apologetische Vereniging Petrus Canisius. Deze organisatie was in 1904 gesticht om 'de Katholieke Kerk in haar wezen en streven meer en meer bekend te maken en tegen aanvallen te verdedigen'. Maar tijdens en door toedoen van de Tweede Wereldoorlog was er klaarblijkelijk zoveel toenadering tussen katholieken en niet-katholieken gegroeid dat er geen plaats meer was voor apologie en polemieken. Daarom werd op 1 juni 1948 de Sint Willibrord Vereniging opgericht met als doel 'zonder paukende propaganda' en met respect voor de eigen overtuiging van niet-katholieke medechristenen en buitenkerkelijken een bijdrage te leveren aan hereniging en herkerstening. Het streven van de Sint Willibrord Vereniging sloeg aan: binnen enkele jaren telde deze organisatie meer dan drieduizend leden.

Met name het herenigingsideaal zoals dat door het bestuur van de vereniging werd uitgedragen, legde een druk op de zo gesloten katholieke zuil. Reeds in het vroege voorjaar van 1952 gaven diverse bestuursleden van de Sint Willibrord Vereniging blijk van hun bezorgdheid over de plannen die werden gemaakt in verband met de viering van 'Honderd Jaar Kromstaf' in mei 1953. Men pleitte voor een irenische viering. Een tweede Aprilbeweging moest worden voorkomen. De bisschoppen zou geadviseerd moeten worden een herderlijk schrijven uit te vaardigen dat zich speciaal tot niet-katholieken zou richten.⁸ Dit laatste is niet gebeurd. Wel ontvingen de bisschoppen medio december 1952 een brief, ondertekend door de provinciaal

van de jezuiten in Nederland, pater C. Kolfschoten en de voorzitter van de Sint Willibrord Vereniging, de Warmondse seminarieprofessor J. Willebrands. De brief bevatte ondermeer de volgende zinsnede: 'Overwegende hoe de viering van het Eeuwfeest van het Herstel der Hiërarchie in Nederland geestelijk vruchtbaar zou kunnen worden en een uitgangspunt zou kunnen worden van een geestelijke vernieuwing, van een opbloei van het geloofsleven, hebben wij gedacht aan een Woord, door de bisschoppen te spreken tot de Katholieken van Nederland'.⁹ Desgevraagd gaf de Haarlemse bisschop J.P. Huibers de initiatiefnemers het advies hem een concept-tekst voor zo'n bisschoppelijk woord aan te reiken. Dit werd het 'Schema Herderlijk Schrijven Eeuwfeest Hiërarchie: Over de Christelijke Hoop'. De tekst gaf blijk van een voorzichtige openheid, vooral jegens de protestanten. Veel waarde werd gehecht aan de eigen rol en opdracht van iedere individuele leek in kerk en samenleving. Daarmee werd de organisatorische eenheid van de Nederlandse katholieken op cultureel, sociaal en politiek terrein enigszins gerelativeerd. Kritiek, met name vanuit het bisdom Roermond, leidde er echter toe dat het schema op zeker moment in een bureaulade verdween.

Als bisschoppelijke feestgave bij het eeuwfeest van het herstel der hiërarchie verscheen nu, overigens pas een jaar na dato, want in mei 1954, het onmiddellijk al omstreden mandement *De Katholiek in het openbare leven van deze tijd*. In deze publikatie werd de nadruk gelegd op de eenheid en geslotenheid van het katholieke organisatieleven, zij het dat sommige bisschoppen dat niet als een doel op zich beschouwden, maar eerder als een strategie om een open katholicisme mogelijk te maken.¹⁰ De toon van het document was er echter niet minder hard om. De bisschoppen meenden hun gelovigen het lidmaatschap van een andere partij dan de KVP ten strengste te moeten ontraden. Een eventueel lidmaatschap van het NVV werd bestraft met een weigering van de sacramenten. Het NVV had met heidendom te maken, juist zoals Humanitas en de Neo-Malthusiaanse Bond, de voorloper van de latere NVSH. Met name dat soort organisaties diende gemeden te worden als de pest. Dat de bisschoppen meenden zich zo ondubbelzinnig te moeten uitspreken, verraadt dat een aantal van hun gelovigen er inmiddels andere opvattingen op na hield en die ook in praktijk bracht. De *Katholieke Werkgemeenschap in de PvdA* vormde hiervan de meest duidelijke illustratie.

Het mandement bracht ook binnen het bestuur van de Sint Willibrord Vereniging een schrikreactie te weeg. Het voornemen om in novem-

ber 1954 op enigszins feestelijke wijze het vijftigjarig bestaan van het georganiseerde herenigingswerk in Nederland te vieren (in 1904 was immers de Apologetische Vereniging Petrus Canisius opgericht) werd afgeblazen. Niet alleen omdat men de bisschoppen niet in verlegenheid wilde brengen, maar ook omdat men van oordeel was dat het werk van de vereniging tengevolge van het mandement in een moeilijke situatie was geraakt. Het bisschoppelijk machtswoord vormde voor Willebrands en de zijnen echter geen eindpunt. Binnen het bestuur ontspon zich opnieuw, maar nu veel diepgaander, een discussie over de verhouding tussen geloof en politiek die in december 1957 leidde tot de publikatie van het rapport *Openheid en geslotenheid van de Katholieken in Nederland*.¹¹ Daarmee werd, ruim drie jaar na de veroordeling van de doorbraakgedachte, alsnog een opening geforceerd, weg van een gesloten, diocesaan-institutioneel kerk- en maatschappijconcept waarin handhaving van de katholieke zuil voorop stond. Dat gebeurde aan de hand van een theologische verheldering van de noties 'openheid' en 'geslotenheid' door een bezinning op het mysterie van de kerk op basis van de *Heilige Schrift en de leer der kerk*. Toegegeven wordt, 'dat de maatschappelijke positie van de katholieken in Nederland meer door geslotenheid dan door openheid gekenmerkt wordt. Dit is de traditionele situatie van de Katholieken in Nederland na de Reformatie, of beter gezegd dit was de algemene structuur van Nederland met zijn protestantse dominant en katholieke minderheid [...]. Het Mandement van 1954 heeft deze maatschappelijke geslotenheid bekrachtigd tegen de "doorbraakbewegingen", die op verschillende terreinen van het maatschappelijk leven gaande waren'. Vastgesteld wordt vervolgens dat het mandement:

zelf uitdrukkelijk het beginsel van openheid heeft gesteld: het wil dat de katholieken openstaan voor samenwerking met anderen, die werken aan het welzijn van de menselijke gemeenschap. Maar dan wordt er natuurlijk gesproken over openheid in samenwerking tussen de volgens het verzuilings-beginsel geconstrueerde organisaties [...]. De katholieke openheid heeft echter ook nog een diepere achtergrond die wij kennen door het geloof en waardoor het begrip breder genomen moet worden [...]. Van wezenlijk belang blijft altijd de christelijke eis tot openheid voor de heilsboodschap aan de gehele wereld. Daarnaast blijft van groot belang het algemeen goed van de Nederlandse samenleving, dat met samenwerking tussen de organisaties niet genoeg is gediend, maar een werkelijke samenzijn vraagt [...]. De bestaande situatie mag geen eindpunt van de historische ontwikkeling zijn. Er moeten twee dingen over worden gezegd: dat namelijk de samenwerking van de katholieken in georganiseerd verband noodzakelijk blijft, maar dat er toch veel meer openheid

tegenover de niet-katholieken moet groeien, zowel omdat de trouw aan de goddelijke boodschap die van ons vraagt, als omdat wij met de niet-katholieken samen moeten arbeiden aan de opbouw van een menselijke wereld.

Het rapport van de Sint Willibrord Vereniging sloeg aan. Nadat het aanvankelijk alleen in het eigen verenigingsorgaan *Binnenlands Apostolaat* was gepubliceerd, werden uiteindelijk zesduizend exemplaren in bredere kring verspreid. De zo juist geschetste ontwikkelingen laten zien dat de jaren vijftig meer waren dan alleen jaren van herstel en wederopbouw (denk aan het fenomeen van de suburbanisatie), jaren van tucht en ascese (denk aan de restrictieve seksuele moraal die niet alleen door de kerkelijke maar ook door wereldlijke overheden werd uitgedragen) of jaren van angst en onzekerheid (denk aan de emigratiehousse naar Canada, Australië en Nieuw-Zeeland): bij die connotatie past inderdaad een beleid van voortgaande verzuiling en zelfs verstarring. De jaren vijftig waren echter ook jaren van broei en bewustwording.¹² In feite werd dit decennium gekenmerkt door een waterscheiding, die vooral na 1955 onontkoombaar aan de dag trad.

De maatschappelijke emancipatie van de Nederlandse katholieken als groep was thans nagenoeg voltooid. In het meer individueel getinte emancipatiestreven dat zich van nu af aan steeds nadrukkelijker begon te profileren: politiek, maatschappelijk, kerkelijk en religieus, werd de zuil eerder als een belemmering dan als een steun ervaren. Er was sprake van een ontzuilingsgedrag dat leidde tot een groeiende verzelfstandiging van de al eerder genoemde domeinen en dat meer dan ooit ruimte gaf aan de al langer bestaande vleugels, modaliteiten of richtingen binnen het katholieke volksdeel in ons land. Geen van deze vleugels bleef gevrijwaard van de invloeden van individualisering en secularisering. Wel waren de reacties vanuit de verschillende vleugels op de doorwerking van deze uitingsvormen van het verlichtingsdenken zeer uiteenlopend van aard. Dat leidde tot irritatie en spanningen. De bisschoppelijke Vastenbrief van 1958 maakt hiervan voor het eerst onomwonden melding.¹³ Van de kerkleiding werd steeds meer creativiteit gevraagd om te voorkomen dat de verschillende richtingen hun status van modaliteit binnen de *catholica* zouden verliezen. Met name in Rome bestond echter weinig begrip voor deze steeds duidelijker wordende pluriformiteit. De Romeinse curie was van oordeel dat zo'n verscheidenheid leidde tot een uitholling van de katholieke identiteit. Katholieke wetenschappers als K. Steur, A. Terruwe,

W. Duynstee, L.J. Rogier en W. Grossouw hebben hiervan in meer of mindere mate de gevolgen ondervonden.

De stroomversnelling van de jaren zestig

Na de pontificaatwisseling in Rome in oktober 1958, die de 'overgangspaus' Johannes XXIII op de zetel van Petrus bracht en vooral na de aankondiging van een algemeen concilie in januari 1959 zijn in katholiek Nederland ontwikkelingen gestimuleerd waarbij in goed overleg tussen kerkleiding en andere kerkleden steeds meer ruimte werd gegeven voor eigen verantwoordelijkheid en een daarop gebaseerde inzet voor kerk en wereld. Dat door toedoen hiervan de pluraliteit niet alleen op maatschappelijk gebied maar ook ten aanzien van de kerkbeleving snel toenam, spreekt vanzelf. Daarbij werd de oproep van paus Johannes tot een 'aggiornamento' door veel katholieken ervaren als een sanctionering van de al eerder door hen bepleite openheid: binnen de eigen kerk, ten opzichte van de andere christelijke confessies en in relatie tot de wereld van wetenschap, cultuur en economische vooruitgang. Zij kregen het idee dat de tot dan toe zo hiërarchische en gesloten kerkorganisatie mede door toedoen van het concilie omgebouwd zou kunnen worden tot een open en dialogische gemeenschap.

Met die omslag in het katholieke kerkverstaan, dat tengevolge van het tweede Vaticaans concilie (1962-1965) in een stroomversnelling raakte, correspondeerde een verdere verandering op sociaal-cultureel gebied. De zogeheten verzuilingsmentaliteit nam verder af. Daardoor kwam ook de feitelijke verzuilingsgraad onder druk te staan. De noodzaak van een specifiek katholiek saamhorigheidsbesef buiten de muren van het kerkgebouw werd door steeds minder Nederlandse katholieken gevoeld. Factoren die in deze mentaliteitsverandering, die uitliep op een sterke individualisering binnen heel de Nederlandse bevolking, mede een rol hebben gespeeld, zijn de pluralisering en segmentisering van de samenleving als geheel, de steeds verder gaande mobiliteit, de opkomst van de verzorgingsstaat en de daarmee in verband staande bureaucratisering en professionalisering. In het verlengde hiervan ontstond als vanzelf een kerkbeleving waarin de nadruk werd gelegd op kleinere, meer homogene sociale verbanden: parochies, experimenteerkerken, later basisgemeenten, ecclesia's, vrouw-en-geloof-groepen, enzovoort.

Het feitelijk verloop van Vaticanum II, maar ook de wijze waarop het Nederlands episcopaat in de eerste jaren na het concilie de grondinzichten van deze kerkvergadering in praktijk probeerde te brengen, versterkten deze ontwikkeling nog. Vanuit hun verantwoordelijkheid voor de kerk van Christus ter plaatse steunden de Nederlandse bisschoppen dit proces namelijk van harte, zonder overigens af te zien van een steeds weer opnieuw beklemtonen van de theologische betekenis van de universele kerk en de speciale positie van het pausschap daarbinnen.

Onder leiding van kardinaal Alfrink (aartsbisschop van oktober 1955 tot december 1975), die in de jaren zestig de personificatie werd van de spraakmakende Nederlandse kerkprovincie, kozen de bisschoppen in organisatorisch opzicht voor 'een geordende democratisering in het praktisch bestuur van de kerk'. Vrijheid van meningsuiting moest daarbij voorkomen dat de werkelijke problemen ondergronds zouden blijven en zouden worden 'opgelost' buiten het bisschoppelijk gezag om. Een andere tijd vraagt immers om een andere kerk.¹⁴ Aan de hand van een drietal concrete initiatieven wil ik nu laten zien, hoe de bisschoppen de contouren hebben uitgetekend voor die andere kerk. In al die gevallen ging het hen er ook om de individualiseringstendensen die een steeds sterker stempel drukten op de samenleving, binnen de kerk in de hand te houden.

Met de publikatie van *De Nieuwe Katechismus* in oktober 1966, 'een boek dat – aldus de bisschoppen – zoveel mogelijk alles hoopt te weerspiegelen en te bevatten wat er de laatste tien jaren aan inzicht, bezinning en verheldering gegroeid is in de Kerk, met name ook op het Concilie'¹⁵, hoopten zij hun gelovigen op catechetisch terrein een nieuw gemeenschappelijk oriëntatiepunt aan te reiken. Of zoals kardinaal Alfrink het tijdens een predikatie formuleerde: 'Dit boek is niet primair bedoeld als een catalogoog van geloofswaarheden [...]. Dit boek wil vooral bezieling wekken. Het bedoelt de zin en de waarde van ons geloof voor ons menselijk bestaan in de wereld van vandaag te laten zien [...]'.¹⁶

Omdat men in Rome van oordeel was dat een catechismus wel degelijk een samenvatting van heel de katholieke geloofsleer moest bevatten, ontstond er al vrij snel na het verschijnen van *De Nieuwe Katechismus* een conflict. Dat ging in eerste instantie over de inhoud van dit 'uitstekende' boek.¹⁷ Maar in feite was er ook sprake van een verschil van inzicht omtrent de dragers van het gewone leergezag in

het kerk. Volgens een in Nederland heersende overtuiging had en heeft het gewone leergezag zijn stem niet alleen in Rome, dat wil zeggen in de pauselijke documenten en in de theologie die daarin tot uitdrukking komt. Dit leergezag wordt ook gedragen door het wereld-episcopaat, waartoe uiteraard ook het Nederlands episcopaat behoort. En juist waar het de inpassing van het geloofsgoed in een specifieke en concrete historische context betreft, zijn de lokale bisschoppen wellicht het best geëquipeerd om leiding te geven. Kardinaal Alfrink heeft zijn Romeinse gesprekspartners hiervan echter niet kunnen overtuigen. En zo werd *De Nieuwe Katechismus* een belangrijke factor in de escalatie van de overigens al eerder verstoorde relatie tussen Rome en Utrecht.

Een stap waarmee de Heilige Stoel klaarblijkelijk minder moeite had, was de beslissing van de Nederlandse bisschoppen actief medewerking te verlenen aan de omvorming van de Oecumenische Raad van Kerken zoals die vanaf 1946 in Nederland bestond. Deze Raad waarvan de rooms-katholieke kerk geen lid was – dat gold trouwens ook voor de gereformeerde kerken – fungeerde in de loop van de jaren zestig steeds minder als uitvoerend orgaan van de oecumenische gezindheid van de verschillende aangesloten kerken. Binnen de Raad groeide de overtuiging dat er een nieuwe Raad moest komen, waarin de gedelegeerden der kerken met een wel omschreven opdracht besluiten konden nemen, die bindend waren voor alle lidkerken.

Vanaf eind augustus 1966 functioneerde er een zogeheten Contactgroep Rooms-katholieke kerk – Oecumenische Raad, die niet alleen een bijdrage leverde aan de vorming van een nieuwe Raad, maar ook het toetreden van de katholieke kerk mogelijk moest maken. Binnen twee jaar werden de besprekingen met succes afgerond. Op 21 juni 1968 vond de constituerende vergadering plaats van de nieuwe Raad van Kerken in Nederland. De katholieke kerk werd volwaardig lid. De nieuwe Raad beschouwde zichzelf als 'een orgaan van samenwerking waardoor de kerken door gezamenlijk getuigenis en dienstbetoon de boodschap van het Evangelie uitdragen op alle gebieden van het leven'. Zij wilde een open gemeenschap zijn, voortdurend op zoek naar vormen van samenwerking, ook met andere kerken en geloofsgemeenschappen, zowel in nationaal als plaatselijk verband. Dat het bestuur van de Sint Willibrord Vereniging een belangrijke rol speelde bij de totstandkoming van het lidmaatschap van de katholie-

ke kerk moge duidelijk zijn. Naar mijn overtuiging was (en is) het katholieke lidmaatschap van deze Raad, behalve een bewijs van oecumenische bekommernis, in de ogen van de kerkleiding ook een manier om het proces van individualisering in de Nederlandse kerkprovincie tegen te gaan.

Problemen met het centrale bestuur van de kerk in Rome ontstonden er daarentegen wel weer naar aanleiding van het zogeheten Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie (1966-1970). Dit initiatief dateerde uit november/december 1965. De bisschoppen verbleven toen nog in Rome voor de afsluiting van Vaticanum II. Het Pastoraal Concilie moest functioneren als een institutioneel kader voor wat bedoeld was als een grootscheeps communicatie- en mobilisatieproces met het oog op de realisering van die 'andere kerk'. Het reeds in 1963 opgerichte Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie werd het organisatie-instrument om dit proces te sturen en te coördineren. Achteraf moet geconstateerd worden dat het Pastoraal Concilie als mobilisatiebeweging, gericht op activering en verandering, beperkt is gebleven tot een deel van de gelovigen. Overigens was het bij de afsluiting van het Pastoraal Concilie in april 1970 niet de bedoeling een punt te zetten achter de verworvenheden van dit beraad. Als vormgeving van de dialoog in de kerk en als participatie aan de besluitvorming moest het concilie worden voortgezet. Dat was althans de overtuiging van het episcopaat. Maar voor bepaalde groepen in en buiten de kerkprovincie was het Pastoraal Concilie duidelijk een brug te ver geweest, zoals zo dadelijk zal blijken.

Reeds in de tweede helft van de jaren zestig was steeds duidelijker geworden, hoe moeilijk het was de eerder genoemde vleugels of modaliteiten bijeen te houden, c.q. te voorkomen dat een of meer van deze modaliteiten zich gingen opwerpen als exclusieve gestalte van de katholieke kerk in Nederland. Geconstateerd moet worden dat de katholieke geloofsgemeenschap in ons land toen al onvoldoende kans heeft gekregen om langs de weg van de dialoog tot een nieuwe modus vivendi inzake geloof en geloofsbeleving te geraken. Daarbij denk ik aan een geloofsbeleving waarin recht wordt gedaan aan menselijke historiciteit en contingentie. Dat zo'n modus niet beproefd kon worden, was mede het gevolg van een ingrijpen van de Heilige Stoel, al dan niet op instigatie van bepaalde groepen in Nederland zelf. (Vergelijk in dit verband de verwickelingen rond *De Nieuwe Katechismus*.) Dit trad het meest duidelijk aan de dag in de jaren zeventig.

Modaliteiten als probleem: de jaren zeventig

Het ingrijpen vanuit Rome in de loop van de jaren zeventig en ook tachtig spitste zich toe op het aanbrengen van wijzigingen in het beleid van de bisschoppenconferentie door de benoeming van een ander type bisschoppen (vanaf december 1970). En voorts op een uitholling van de organisatorische opzet van het beleidsvormend orgaan dat verder gestalte zou moeten geven aan de ontwikkeling die door het Pastoraal Concilie in gang was gezet. De beoogde Landelijke Pastorale Raad, die in oktober 1972 voor het eerst zou bijeenkomen, bedreigde in de ogen van de Romeinse curie de eigen en specifieke verantwoordelijkheid van de bisschoppen. De bisschoppen moesten de eerste vergadering van de nieuwe Raad op last van drie prefecten van de Romeinse curie eerst opschorten en later definitief afgelasten. Er werd vervolgens naar andere mogelijkheden gezocht om 'de eigen verantwoordelijkheid van alle gelovigen voor het leven van de kerk' in een of andere vorm van landelijk overleg gestalte te geven. Dat werd het Landelijk Pastoraal Overleg (LPO) dat in januari 1973 voor het eerst bijeenkwam.¹⁸ Het werd van meet af aan kritisch gevolgd door de Romeinse curie. In Rome toonde men zich vooral bezorgd over het feit dat de eigen verantwoordelijkheid van iedere individuele bisschop in zijn diocees door het LPO werd ondermijnd. Die bezorgdheid bood in elk geval een van de sedert 1970 benoemde bisschoppen de mogelijkheid zich uiterst gedistantieerd ten opzichte van het LPO op te stellen. Ook in andere opzichten heeft het Romeinse beleid na 1970 een sterk stempel gedrukt op de ontwikkelingen in de Nederlandse kerkprovincie. Het was een beleid dat meer op beeldvorming, gevoed door een bepaald type media, was gebaseerd dan op een grondige analyse en evaluatie van de feitelijke situatie.

Met zijn strategie koos Rome in feite voor een van die eerder genoemde modaliteiten. Die zou getypeerd kunnen worden als uiterst restrictief op het punt van de interpretatieruimte die de teksten van Vaticanum II boden. Wie zich niet in die modaliteit herkende, was bij voorbaat verdacht. Leken, priesters en zelfs bisschoppen werden hiervan het slachtoffer. Het zogeheten kerkelijk middenveld, vanouds de belangrijkste drager van het identiteitsbesef van de geloofsgemeenschap in haar totaliteit, werd uitgehold, omdat het zich niet dan alleen gedifferentieerd wilde identificeren met de officieel gesancioneerde modaliteit.

Het gevolg hiervan was wat in het advies van de in januari 1994 geïnstalleerde Commissie Dialoog 'een verlamme polarisatie' wordt genoemd.¹⁹ Kenmerkend voor die polarisatie was dat de geloofsbeleving vrij exclusief verankerd raakte in zich ten opzichte van elkaar isolerende modaliteiten of richtingen die elk voor zich tot een zekere verabsolutering neigden.

Vanaf medio jaren zeventig verlamde die polarisatie ook het episcopaat. Dit kan bijvoorbeeld afgeleid worden uit de vanaf die tijd steeds slechter wordende betrekkingen tussen de bisschoppenconferentie en de besturen van diverse landelijke katholieke organisaties en verenigingen. Ontwikkelingen binnen de reeds eerder genoemde Sint Willibrord Vereniging zijn hiervoor bijzonder illustratief.

De polarisatie manifesteerde zich ondermeer in een onverzoenlijke tegenstelling tussen 'degenen, die historische vormen verregaand identificeren met Gods belofte zelf en zij die een speling aannemen tussen particuliere vormgeving en kennisinhoud van die belofte'.²⁰

De werking ervan was daarom zo verlamdend, omdat er sprake was van een spiraalmechanisme: noch de Bijzondere Synode van de Nederlandse bisschoppen in januari 1980, noch het pausbezoek aan Nederland in mei 1985, noch de verschillende manifestaties van de Acht Mei Beweging die naar aanleiding van dat pausbezoek ontstond, bleken in staat een bijdrage te leveren aan de doorbreking van dit mechanisme. Zelfs een ombuiging van die polarisatiespiraal in neerwaartse richting bleek onmogelijk. In de plaats daarvan hebben deze en andere initiatieven, veelal onbedoeld, de kloof vergroot. Bovendien zijn bepaalde groeperingen, al dan niet gesteund door individuele bisschoppen, de polarisatie gaan gebruiken als een zaak van tactiek en strategie om afwijkende meningen verder te marginaliseren. Voor het episcopaat als geheel betekende dit, dat zijn gezag in de geloofsgemeenschap steeds meer afbrokkelde.

Uit de eerder gegeven begripsomschrijving kan afgeleid worden dat de polarisatie betrekking had (en heeft) op 'het hart van de zaak'. Omdat de feitelijke organisatiestructuur van de katholieke kerk zoals die sedert de negentiende eeuw bestaat, in de beleving van een aantal kerkleden ook deel uitmaakt van Gods belofte, is die polarisatie in elk geval ook kerkinstitutioneel gericht. Vanuit die achtergrond wordt ook begrijpelijk, waarom sommigen de zo gewenste dialoog al afhouden, wanneer enkel nog maar de vraag wordt gesteld, 'of het universele van de kerk niet te zeer als het eigenlijke en wezenlijke wordt voorgesteld, terwijl het particuliere geldt als afleiding, een concessie

omwille van de omstandigheden ter plaatse in plaats van een rijkdom'.²¹ Het verklaart ook, waarom een reeds op 8 mei 1973 door de bisschoppen ingestelde Commissie Pluriformiteit op 22 juni 1981 – overigens op eigen verzoek – werd opgeheven. In het in verband daarmee uitgegeven bisschoppelijk communiqué wordt medegedeeld dat de contacten met groepen, van welke aard ook, die buiten de bisschoppen om opereren, voortaan per bisdom zullen worden onderhouden.²²

De huidige situatie

Het moge als een winst worden beschouwd dat de Bisschoppenconferentie er twaalf jaar later in geslaagd is dit diocesaan particularisme te overstijgen. In een zo klein land als het onze werkt zo'n particularisme anno 1995 alleen maar averechts, omdat het nog maar nauwelijks recht doet aan de solidariteitsgevoelens en groepsidentificatie die zo karakteristiek zijn voor de modaliteiten zoals die zich in de jaren vijftig hebben ontwikkeld. Op 16 juni 1993 nam de gehele conferentie immers het besluit een commissie in te stellen 'ter bevordering van de dialoog binnen de geloofsgemeenschap in haar volle breedte'.²³ De historische schets tegen de achtergrond waarvan deze commissie haar in oktober 1994 openbaar gemaakte advies heeft gelokaliseerd, – de commissie zette er zelf de niet geheel gelukkige titel 'Van pluriformiteit naar dialoog' boven – vormde mede de aanleiding tot dit essay.

Tenslotte: Indien er in onze vaderlandse historie inderdaad een verband bestaat tussen bestel en cultuur van de Republiek der Verenigde Nederlanden, de eenheidsstaat van 1813 en de moderne, gedemocratiseerde verzorgingsstaat die ons land sedert begin jaren zestig is²⁴, dan is er alle reden voor een heroriëntatie. Die impliceert mijns inziens dat opnieuw recht gedaan moet worden aan het eerder geciteerde woord van kardinaal Alfrink, dat 'alle gelovigen een eigen verantwoordelijkheid bezitten voor het leven van de kerk'. Alleen zo wordt opnieuw ruimte voor modaliteiten gecreëerd: modaliteiten in de kerk, die ipso facto modaliteiten ten opzichte van de moderne samenleving zijn.

Noten

- * De aanduiding 'context' in de titel van dit essay heeft mede van doen met het gegeven dat ik bij het schrijven ervan kon beschikken over de teksten van mijn collegae Jan Roes en Lodewijk Winkeler. Vgl. ook de bundel *Richtingen in de kerk*, onder redactie van Th. van Eupen e.a., Bussum 1973.
1. 'Een signalement van de Nederlandse katholieke geloofsgemeenschap. Een profielschets van de Nederlandse katholieke geloofsgemeenschap opgesteld door de Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving ter gelegenheid van het aanstaande pauselijk bezoek aan Nederland, december 1984', in: *Archief van de Kerken*, 40 (1985), kol. 107.
 2. Vgl. voor de priestervoorziening ten behoeve van de Republiek: F. Smit en J. Jacobs, *Van den Hogenheuvel gekomen. Bijdrage tot de geschiedenis van de priesteropleiding in de kerk van Utrecht 1683-1723*, Nijmegen 1994.
 3. Vgl. W. Nijenhuis, *Hoe calvinistisch zijn wij Nederlanders?*, Amsterdam 1994.
 4. Voor een uiteenzetting van de ontstaansgeschiedenis van het Utrechts Schisma: J.Y.H.A. Jacobs, *Joan Christiaan van Erckel (1654-1734). Pleitbezorger voor een locale kerk*, Amsterdam-Maarssen 1981.
 5. Vgl. in dit verband J.A. van der Ven, 'Katholieke kerk en catholicisme', in: J. Peters e.a., *Kerk op de helling. Veranderingen in katholiek Nederland en gevolgen voor de pastoraal*, Kampen 1993, p. 66-69.
 6. Deze omschrijving is ontleend aan S. Hellemans, *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven 1990.
 7. J. Roes, *In de kerk geboren. Het Nederlands catholicisme in anderhalve eeuw van herleving naar overleving*, Nijmegen 1994, p. 45.
 8. Voor deze en andere gegevens over de Sint Willibrord Vereniging in dit essay werd geput uit het archief van de vereniging in Den Bosch. De auteur bereidt momenteel een monografie over de geschiedenis van de Sint Willibrord Vereniging voor.
 9. M.G. Spiertz, 'Over de christelijke hoop'. Ontwerp voor een herderlijk schrijven bij gelegenheid van het eeuwfeest van het bisschoppelijk bestuur in Nederland (1953), in: *Trajecta*, 3 (1994), p. 348. Vgl. verder p. 347-368.
 10. J.Y.H.A. Jacobs, 'Bernardus kardinaal Alfrink (1900-1987): gezaghebbend vanaf leerstoel en bisschopszetel', in: *Trajecta*, 3 (1994), p. 162.
 11. 'Openheid en geslotenheid van de katholieken in Nederland', in: *Binnenlands Apostolaat VIII* (1957), p. 117-163.
 12. J. Jacobs, 'Jaren van broei en bewustwording. De clerus van het bisdom Roermond in de periode 1954-1965', in: E. Henau en T. van den Hoogen (red.), *Van katholiek Limburg naar katholieken in Limburg*, Heerlen 1988, p. 85. Vgl. ook H.W. von der Dunk e.a., *Wederopbouw, Welvaart en Onrust. Nederland in de jaren vijftig en zestig*, Houten 1986.
 13. 'Vastenbrief 1958 van het hoogwaardig Nederlands episcopaat', in: *Katholiek Archief*, 13 (1958), p. 217-222.

14. Titel van een reeds in 1963 verschenen publikatie in de serie *Pastorale Cahiers*, dl. 12.
15. Vgl. J. Jacobs, 'Een relatie in kaart gebracht. Het verband tussen de Nieuwe Katechismus en het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie', in: L. Bakker e.a., *Geloofsoverdracht vroeger en nu*, Baarn 1988, p. 96.
16. 'Het oude geloof der kerk op nieuwe wijze gepresenteerd'. Predikatie van kardinaal Alfrink op 9 oktober 1966, in: *Katholiek Archief*, 21 (1966), p. 1210.
17. Het betreft hier een evaluatie door kardinaal G. Danneels, die sprak van 'een uitstekend boek, ondanks schoonheidsfoutjes', vgl. het dagblad *Trouw* 12-1-1995.
18. Uit de openingstoespraak van kardinaal Alfrink bij gelegenheid van de opening van de eerste zitting van het Landelijk Pastoraal Overleg op 26 januari 1973, in: *Archief van de Kerken*, 28 (1973), p. 286-292.
19. *Kerkelijke Documentatie*, 22 (1994) nr. 7, p. 4.
20. P.-A. van Gennip, 'Over gelovigen, ketters en heidenen', in: *De Bazuin*, 77 (1994) nr. 40, p. 16.
21. J.Y.H.A. Jacobs, 'De receptie van Vaticanum II gekanaliseerd en genormeerd: de Bijzondere Synode van de Nederlandse Bisschoppen in januari 1980', in: Id., *Is Pinksteren voorbij?*, Hilversum 1989, p. 84.
22. *Archief van de Kerken*, 36 (1981), p. 715.
23. Zie noot (19), p. 6.
24. Vgl. J. Bank, 'Nederlandse politieke cultuur lang gekenmerkt door "regenten-metaliteit"', in: *de Volkskrant* 1-12-1990.