

‘Met veel gelal en geknal vieren we dit jaar carnaval’

Over prins carnaval, mijnheer pastoor, en een kerk uit het lood

Erik Sengers*

Een kerk onder vuur

Begin 2010 lag de katholieke kerk in Nederland van twee kanten danig onder vuur. Aan de ene kant kwamen er steeds meer verhalen naar boven over seksueel misbruik en mishandeling in katholieke instellingen die geleid werden door ordes en congregaties. Deze gebeurtenissen lagen soms decennia terug in de geschiedenis en zijn veelal juridisch verjaard, maar kunnen voor de toekomst grote consequenties hebben. De kerk staat immers onder morele druk om de daders financieel schadeloos te stellen. Verder leidt de kerk hierdoor aanzienlijke imagoschade wat bovendien gevolgen kan hebben voor lidmaatschap en participatie. Aan de andere kant lag de kerk onder vuur door een gebeurtenis die eigenlijk hilarisch van aard is ware het niet dat velen hierdoor persoonlijk gekrenkt zijn en de situatie danig uit de hand liep. Ook deze gebeurtenis heeft met seksualiteit te maken en de omgang van de kerk daarmee. Ik doel op de weigering van een Brabantse pastoor tijdens de carnavalsmis om de hostie uit te delen aan de plaatselijke prins carnaval vanwege zijn publiekelijk samenwonen met een man. Daarmee werd de prins feitelijk te kennen gegeven geëxcommuniceerd te zijn. Dit leidde tot hevige protesten, tot verstoring van de misviering aan toe, en veel media-aandacht voor wie dit natuurlijk *gefundenes Fressen* is. Ook deze gebeurtenis zal belangrijke gevolgen hebben voor de positie van deze kerk, zeker in het Brabantse waar haar positie toch al niet sterk is: het kerkbezoek lag in 2008 in het bisdom Breda met 4,9% en in het bisdom Den Bosch met 6,7% onder het landelijk gemiddelde van 7,1% (Kregting/Massaar-Remmerswaal 2009, 9, 37, 39).

De aandacht voor het seksueel misbruik kunnen we in het kader van dit opstel karakteriseren als *Zeitgeist*. Na de bevrijding in de jaren zestig en zeventig van de benauwende ideeën over seksualiteit in de periode daarvoor,

* Erik Sengers is godsdienstsocioloog. Hij is verbonden aan de faculteit Sociale Wetenschappen van de Vrije Universiteit Amsterdam, afdeling Sociologie.

de klachten over ‘over-seksualisering’ van de samenleving in de jaren tachtig en negentig, is blijkbaar nu, nu velen nieuwe stabiele vormen van seksuele en andere intieme relaties gevonden hebben, de gelegenheid om terug te blikken naar wat er vanuit het huidige gezichtspunt toen eigenlijk verkeerd was (en soms ook toen al verkeerd werd gevonden). Bovendien is er op veel meer plekken in de samenleving uitdrukkelijke, en terechte, aandacht voor de lichamelijke integriteit van mensen, met name van kinderen, ouderen en lichamelijk en geestelijk hulpbehoevenden (zie bijvoorbeeld de verhitte discussies over de terugkeer van gestrafte pedofielen in de samenleving). De katholieke kerk zal op dit punt zeker alles doen naar de normen van wet, moraal en publieke opinie te handelen, al was het maar om (financiële) schade te beperken. Op dat andere vlak, de weigering van de hostie aan een openlijk homoseksuele prins carnaval, zal dat denk ik niet gebeuren. Daar zal de kerk, zo is mijn voorspelling, een steeds meer confronterende positie in de samenleving innemen. Waar de katholieke kerk, en volgens mij geldt dit ook voor de Protestantse Kerk in Nederland, voorheen nauw bij het maatschappelijk midden betrokken was, gaat ze in de toekomst steeds meer weg van het midden. En misschien niet eens omdat ze dat zou willen, maar ook *omdat er geen midden meer is*. En waarheen beweegt zij, of waar staat zij, waar er geen midden meer is?

Deze beweging van de kerk van het midden weg heeft volgens mij alles te maken met processen van mondialisering van de samenleving. Deze processen zorgen ervoor dat de sociale functies en systemen die voorheen een lokale/nationale context bepaalden, tegenwoordig op een hoger, mondiaal niveau getrokken zijn. De kerken die voorheen sterk met die lokale context verbonden waren en zich daar ook aan aangepast hadden (ik noem ze voor het gemak even volkskerken maar ik weet dat dat in de Nederlandse context niet de meest gemakkelijke term is – Sengers 2009a; 2010) komen daardoor losser te staan van die context en zijn er niet meer aan gebonden. Integendeel, daar ook het systeem religie op mondiaal niveau sterker georganiseerd wordt (zie voor het christendom Beyer 2006, 120-155) worden die volkskerken meer bepaald door internationale trends die eerder een duidelijkere zelf-identificatie van religieuze organisaties tot gevolg hebben. De weigering van de communie was in dit opzicht eerder een harde botsing van twee gemondialiseerde systemen in een lokale situatie, namelijk het religieuze systeem en het systeem van entertainment.

Natuurlijk is de stelling dat mondiale relaties een aanvankelijk vrolijke zaterdagavondmis in Reusel verstoren niet helemaal te bewijzen, en dat zal ik ook niet doen. Ik zal in dit – daarom noodgedwongen eerder essayistisch bedoelde – artikel de sociale situatie die ik in de eerste, theoretisch bedoel-

de paragraaf beschrijf als *factum* aannemen. In de tweede paragraaf zal ik dan een gedetailleerde beschrijving geven van de gebeurtenissen in Reusel. Gedetailleerd voor zover mogelijk, want ik was niet bij de gebeurtenissen zelf en zal de ontwikkelingen dus schetsen vanuit de berichten in de media (met name *Trouw* en berichtgeving op www.katholieknederland.nl). Een groot probleem is dat niet, omdat de participanten in het conflict zelf ook voortdurend de media zochten of gebruikten om hun standpunten openbaar te maken en de ontwikkelingen toe te lichten. Hierbij zal ik vooral aandacht hebben voor het centrifugale karakter van de gebeurtenissen, van een volkskerk die zich uit het centrum wegbeweegt. In de derde paragraaf zal ik conclusies trekken uit deze beschrijving voor de toekomstige positie van de kerken in de mondiale samenleving.

Mainline kerken en mondialisering

De grote christelijke kerken zijn in Nederland bepalend geweest voor de inrichting van de moderne samenleving (Stuurman 1984, Hellemans 1990). De Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Rooms-Katholieke Kerk hebben door de maatschappelijke organisaties die ze beheerden en bestuurden, en die op alle mogelijke maatschappelijke terreinen actief waren, aanzienlijk bijgedragen aan de specifieke, op levensbeschouwelijke grondslag gebaseerde, inrichting van het maatschappelijk middenveld. En door die organisaties hebben deze kerken, met name de GKN en de RKK, hun leden tot in de hoogste maatschappelijke posities gebracht, op gelijke voet met de liberale en verlicht-protestantse elite die het land traditioneel bestuurde, wat zich ook in politieke macht uitte. Tegen het einde van de jaren zestig van de vorige eeuw waren de kerken vast onderdeel van het politieke, culturele, economische, intellectuele en sociale establishment. In de volksmond en onder wetenschappers wordt wel gesproken van de 'volkskerken' (zie bijvoorbeeld Schreuder 1969). Een wat verwarrende term die op de Nederlandse situatie niet geheel van toepassing is, misschien nog het best op de NHK. Liever gebruik ik de term 'mainline churches' om aan te duiden wat de maatschappelijke positie was van deze kerken: in het centrum van de maatschappij. De term ontleen ik aan Roof en McKinney die de term in hun boek (1988, 6) definiëren als 'the dominant, culturally established faiths held by the majority of the Americans'. Later in hun boek (73-76) specificeren ze verschillende kenmerken die dienen als 'maat' voor 'mainline religion': een groot aantal leden, sociale macht in relatie tot de leden en tot maatschappelijke

instituties, een zekere mate van vitaliteit die zich uit in vernieuwing waardoor deze kerken belangrijk kunnen blijven, een positieve bijdrage aan de cultuur, en in lage spanning met de samenleving.

Na 1960 is deze positie van de Nederlandse kerken door de secularisatie sterk aangetast: de individuele betrokkenheid bij en instemming met de religieuze organisaties is verminderd, de maatschappelijke organisaties van de kerken zijn er lossers van komen te staan, en de godsdienstige waarden zijn minder leidend voor de samenleving en cultuur. Tegelijkertijd zijn kerken, en religie in het algemeen, niet minder belangrijk geworden in Nederland. De kerken blijven de grootste organisaties in het religieuze veld als het gaat om de vormgeving van religieuze beleving. Daarnaast zijn er een flink aantal nieuwe organisaties opgekomen in de christelijke sector (lees: pinksterkerken, evangelische groepen en migrantenkerken) die door hun intensievere beleving van het geloof een voorbeeld worden voor de huidige generatie kerkleiders – die ook prompt reageren met een duidelijkere profilering van de organisatie. Dat deze repositionering en herstructurering de christelijke kerken relevanter zal maken is een these die ik op vele plaatsen heb onderbouwd (o.a. Sengers 2009b), maar hier niet zal herhalen. Wat ik hier wil laten zien is dat dit proces van enerzijds vermindering van betrokkenheid, anderzijds herstructurering en repositionering begrepen kan worden in het kader van de mondialisering van de samenleving.

De literatuur over mondialisering heeft vele lagen en kent diverse insteken, afhankelijk van de wetenschappelijke discipline die men heeft. Omdat mijn onderzoek op dit punt aan het begin staat, volsta ik hier met een werkbeschrijving die hopelijk later uitgewerkt zal kunnen worden. In deze werkbeschrijving zie ik mondialisering als een economisch, politiek en cultureel proces op wereldschaal, dat bevordert wordt door technologische ontwikkelingen (de ontwikkeling van de ICT en de verbetering van het transport en daarmee ook de handel) die onze sociale relaties revolutioneren: de dominantie van het mondiale kapitalistische economische systeem inclusief nieuwe manieren van productie en nieuwe vormen van sociale in- en uitsluiting op wereldschaal; grotere doorlaatbaarheid van de grenzen van de staten tezamen met sterkere internationale samenwerking; de opkomst van een mondiale cultuur die gekenmerkt wordt door vrijheid en vooruitgang en grotere culturele interactie door migratie, toerisme en vergroot media-aanbod (zie Beyer 2001, vii-xii; Castells 2000 [1996], 77-162; Ray 2007).

De doorwerking van de hierboven beschreven processen die samenhangen met de mondialisering van sociale relaties heeft belangrijke gevolgen voor volks/*mainline* kerken. De nationale staat als natuurlijke partner en als

referentiekader is niet langer aanwezig (Beyer 1994, 46-51). De sociale organisaties op het gebied van zorg, onderwijs, politiek, cultuur en economie – die tot het midden van de twintigste eeuw tot hun maatschappelijke netwerk behoorden – zijn opgenomen in grotere (inter)nationale verbanden en worden erdoor bepaald. Ondertussen worden kerken uitgedaagd nieuwe antwoorden te vinden op problemen die variëren van immigratie/integratie en nieuwe vormen van armoede (Beck 2000) tot de ethische dilemma's die ontstaan als gevolg van verbeterde (medische) techniek. En volkskerken moeten hun interne structuur aanpassen om te kunnen omgaan met verminderde (personele, financiële) hulpbronnen en verhevigde competitie als gevolg van nieuwe aanbieders van religie. Kortom, *mainline* kerken moeten proberen een verbinding te zoeken met nieuwe manieren van sociale en culturele communicatie van religie zoals die in een mondiale samenleving plaats vindt (bijvoorbeeld Schreiter 2004, 84-97; Pace 2007).

Hoe kerken die nieuwe verbinding zoeken en leggen, kan volgens mij het beste bestudeerd worden met behulp van de sociale systeemtheorie. Het werk van Peter Beyer (1994; 2006) is daarbij mijn uitgangspunt. Centraal in zijn theorie is de functionele differentiatie van de samenleving, wat betekent dat de samenleving is verdeeld naar de functies die de delen vervullen voor de hele samenleving. Bovendien wordt verondersteld dat deze delen relatief gesloten subsystemen zijn, die door hun eigen codes en normen bepaald zijn. Zo zijn bijvoorbeeld het recht, de economie, politiek en gezondheidszorg subsystemen van de samenleving. In het licht van mondialisering zijn deze subsystemen niet meer ingekaderd door een singuliere, nationale samenleving maar wordt de wereld als geheel de analyse-eenheid (Luhmann 2005 [1975]; Beck/Grande 2004). Religie wordt ook beschouwd als een functioneel gedifferentieerd maatschappelijk subsysteem. Beyer definieert religie als 'a type of communication based on the immanent/transcendent polarity, which functions to lend meaning to the root indeterminability of all meaningful human communication,...' (Beyer 1994, 6). Dat roept de vraag op hoe religie in de mondiale samenleving wordt 'gecommuniceerd' en zo gerealiseerd.

In de sociale systeemtheorie wordt de werking van een subsysteem beschreven op twee manieren: 'function' en 'performance'. 'Function' is in het geval van het religieuze subsysteem de religieuze communicatie: het denken en spreken over het geheel van de samenleving vanuit een transcendent perspectief. 'Performance' van het religieuze subsysteem is de vaardigheid om problemen op te lossen die veroorzaakt worden door andere subsystemen, maar die daar niet kunnen worden opgelost. De zingevingsvragen

bij werkloosheid of ziekte kunnen bijvoorbeeld niet door het economische of gezondheidssysteem worden opgelost. De stelling van Beyer is dat de functie van religie afneemt in een functioneel gedifferentieerde, gemondialiseerde wereld. Functionele differentiatie leidt immers tot betere seculiere (technische, politieke) antwoorden op sociale vraagstukken en tot privatisering/individualisering, waardoor het moeilijker wordt om religieuze communicatie voor het geheel van de samenleving overeind te houden. Maar de functioneel gedifferentieerde wereldsamenleving biedt in zijn ogen mogelijkheden voor de ‘performance’ van religie. Hoe meer gespecialiseerd de subsystemen en hoe gecompliceerder hun (mondiale) verbindingen, hoe meer mogelijkheden er zijn voor religie om publieke invloed te verkrijgen door bij de problemen van het dagelijks leven te helpen.

Een subsysteem is niet alleen communicatie: om een relevante factor in de samenleving te worden, moet het ook georganiseerd worden. Hoe is religie georganiseerd in de mondiale samenleving? Beyer (2006, 108) onderscheidt vier vormen: 1. als georganiseerde religie zoals kerken; 2. als sociale beweging; 3. als thema in sociale systemen, zoals in het geval van religieus nationalisme, waardeordelen in de rechtspraak, of waarden in opvoeding en onderwijs; 4. als netwerk-religie wat zich uit in religieus-culturele vormen op lokaal of zelfs persoonlijk niveau. Zijn bijzondere aandacht gaat uit naar de tweede vorm: religie als sociale beweging, die geen duidelijke lidmaatschaps-criteria heeft en mobiliseert rondom maatschappelijke ‘issues’ (Beyer 2006, 52-53; zie voor voorbeelden Beyer 1994). Hij denkt dat het religieuze systeem het beste zijn ‘performance’ kan vervullen als het georganiseerd is in bewegingen en daarmee op een religieuze noemer mobiliseert rondom de overgebleven problemen van andere subsystemen. Deze bewegingen zijn volgens Beyer in staat de kloof te overbruggen tussen de geprivatiseerde ‘function’ van het religieus subsysteem en de publieke ‘performance’. Deze onderscheiding is voor mij aanleiding om in de casus-Reusel ook de rol van sociale bewegingen nader te bekijken.

‘Met veel gelal en geknal...’

De carnavalsmis is in katholieke streken waar carnaval gevierd wordt een van de traditionele elementen. In het weekeinde voor Aswoensdag – het begin van de vastentijd – gaat de hele ‘carnavallende’ gemeente, onder leiding van de plaatselijke prins, naar de kerk. Verkleed natuurlijk, want het is nog de tijd van de narren. Wie daar wel eens beelden van gezien heeft, ziet een volle en

vrolijk uitziende kerk, waar de meeste missen matig bezocht worden door een voornamelijk grijs publiek. Maar de carnavalsmis is een gebeurtenis voor de hele plaatselijke gemeenschap. Zo ook in Reusel, waar op zaterdagavond 13 februari 2010 de carnavalsmis gevierd werd die danig uit de hand zou lopen. De Raad van 11 had namelijk Gijs 'den urste' Vermeulen tot prins gekozen van Narrendonk zoals Reusel in deze periode tijdelijk heet. Prins Gijs is homoseksueel en woont samen met zijn partner. Dat was voor de Raad geen probleem omdat voor hem de *leut* voorop staat, maar wel voor pastoor Buyens die de mis celebreeerde. Daags voor de viering ontmoetten prins en pastoor elkaar om kennis te maken en de mis door te nemen. Bij die gelegenheid zei de pastoor dat de prins bij de uitdeling van de communie wel naar voren kon komen om een kruisje te halen, maar niet de communie kon ontvangen. Bij een tweede gesprek bleef de pastoor bij dit standpunt en was niet op andere gedachten te brengen. Daarop hield de prins de eer aan zichzelf en bezocht wel de mis, maar bleef tijdens de communie-uitdeling in de bank zitten. En diverse andere bezoekers, uit solidair protest, deden dat ook.

Hoe deze gebeurtenis in de media is gekomen is onduidelijk. Feit is dat *De Gelderlander* er over heeft bericht en het daarna is opgepakt door de landelijke nieuwsbureaus. De gebeurtenis schoot enkele homoseksuelen dusdanig in het verkeerde keelgat dat ze onder aanvoering van belangenorganisaties zoals het COC aankondigden meteen de week erop naar de vroege zondagsmis in Reusel te gaan om demonstratief, bijvoorbeeld met een roze driehoek op de borst, de communie te ontvangen. De pastoor was echter voorbereid en had in overleg met het bisdom besloten om deze zondag helemaal niemand de communie uit te reiken, waarop enkele demonstranten demonstratief de kerk verlieten. De *justificatio* die Buyens tijdens zijn preek gaf, is het waard hier nog eens weer te geven, deels omdat ze wat onderbelicht bleef en deels vanwege theoretische redenen. Voor hem is de communie iets eerbiedwaardigs en geen gebeuren voor een demonstratie. Verder wees hij erop dat de kerk regels heeft die eenieder te eerbiedigen heeft. Om dat te onderstrepen maakte hij een vergelijking die uit systeemtheoretisch perspectief interessant is: "Als ik mij in het carnavalsgedruis werp weet ik dat ik ook hun regels heb te eerbiedigen". Hiermee maakt hij een duidelijk onderscheid tussen 'kerk' en 'carnaval'; dat tijdens carnavaltijd alle regels tijdelijk op hun kop gezet worden schijnt de pastoor vergeten te hebben. Tenslotte komt de weigering in zijn beleving niet voort uit discriminatie, maar uit pastorale zorg: wie in zondige staat ter communie zou gaan zou zichzelf een 'oordeel kunnen eten'. Het is de taak van een priester dit te voorkomen, in zoverre heeft hij naar eigen inzicht correct en gewetensvol, en zeker niet discriminerend, gehandeld.

Enkele aanwezige demonstranten, teleurgesteld door de weigering communie uit te delen, kon dit niet overtuigen en ze kondigden aan nu in grotere getale de zondag daarop, 28 februari 2010, naar de Sint Jan in Den Bosch te gaan, naar de kerk van de bisschop die in hun ogen beleidsmatig verantwoordelijk is. Ze werden daarin ondersteund door Liliane Ploumen, voorzitter van de PvdA (en directeur van de katholieke ontwikkelingsorganisatie Cordaid totdat ze door onenigheid met de bisschoppenconferentie moest vertrekken), wat interessant is omdat dit een inmenging is van het politieke systeem in het religieuze systeem. Hoogste tijd dus voor een poging de gemoederen te sussen: het bisdom en homo-belangenorganisatie COC zouden met elkaar in gesprek gaan. Dat gesprek vond plaats op vrijdag 26 februari. De uitkomst stelde het COC niet tevreden, het geheel leek eerder een herhaling van zetten. De bisschop herhaalde dat praktiserende homoseksuelen niet ter communie kunnen gaan, verder probeerde hij de kwestie kleiner te maken door te zeggen dat “de communie maar een onderdeel is van het geheel”. De bisschop erkende wel dat hij de pijn kon delen, dat er een ‘open zenuw is geraakt’, en dat de eigen verantwoordelijkheid van de gelovige (ze zouden zich immers een oordeel kunnen eten) groot is. Interessant is ook dat de bisschop analyseerde dat er over het ontvangen van de communie onduidelijkheden zijn bij de katholieke gelovigen en hij kondigde aan te willen ophelderen dat ook anderen die niet volgens de katholieke leer leven (zoals hertrouwde gescheidenen), niet ter communie zouden mogen gaan. Dat hierdoor het aantal uitgesloten, in tegenstelling tot de inzet van het COC, juist zou toenemen, leidde niet tot opwinding in de media. Tenslotte gaf hij aan dat het katholicisme ‘geen volksgeloof’ is en dat hij de gelovigen op ‘een juiste manier’ naar de kerk wil brengen. Hiermee neemt de bisschop uitdrukkelijk afstand van een ‘main-line’ kerk begrip.

Het geplande protest van homoseksuelen in de Sint Jan op zondag 28 februari ging dus gewoon door. Enkele honderden, deels vrolijk uitgedoste homo’s, waren in de kerk duidelijk aanwezig. Je zou kunnen zeggen: het leek wel een carnavalsmis. Daarnaast was de pers met enkele televisieploegen duidelijk aanwezig. Maar het geheel zou gematigd verlopen. Het kerkbestuur was gewaarschuwd en had wederom als de-escalerende maatregel besloten geen communie uit te delen. Henk Krol van de *Gay Krant* had al aangekondigd wel aanwezig te zijn maar niet ter communie te gaan ‘om niet te provoceren’. Plebaan (pastoor van een kathedrale parochie) Van Rossum zei te betreuren dat het zorgvuldige kerkelijke standpunt over homoseksualiteit door de gebeurtenissen in Reusel vertroebeld is geraakt en dat door de ontstane hype ‘veel oprecht gelovige homoseksuelen gekwetst zijn’. Hij legde nogmaals uit dat

in zonde ter communie gaan grote gevolgen kan hebben voor het zielenheil. In een individueel pastoraal gesprek kunnen die omstandigheden besproken worden, waarna het aan de individuele gelovige is om de beslissing te nemen. Weigering zou zelden voorkomen, en dat was volgens de plebaan in Reusel ook niet gebeurd.

In de eerste week van maart volgden de gebeurtenissen elkaar in hoog tempo op. Het Werkverband van Katholieke Homo-pastores keurde de gebeurtenissen in Reusel scherp af. Het is aan de gelovigen zelf de afweging te maken of ze ter communie kunnen gaan, voor Jezus stond gastvrijheid voorop. Uitsluiten zou op basis van andere gronden moeten gebeuren, homoseksualiteit zou een gave Gods zijn. Ook de Mariënburgvereniging, een vereniging van progressieve katholieken, verklaarde het standpunt van de kerk als 'totaal achterhaald' en stelde zich op 'evangelische gronden' solidair met praktiserende homoseksuelen. De kerk zou met haar leer over seksualiteit en moraal niet meer bij de tijd zijn, en zich daardoor kwetsbaar maken. Volgens de vereniging is de meerderheid van de katholieken van mening dat homoseksualiteit geen zonde is. Interessant was verder de opvatting van een notaris uit Eindhoven die aankondigde dat een aantal notarissen schenkingen en legaten aan de kerk vanwege gewetensbezwaren wilde opschorten zolang de kerk bepaalde groepen zou uitsluiten. Pikant, omdat het landelijk beleid van de kerk is om meer inkomsten uit dergelijke bronnen te verkrijgen. Er is waarschijnlijk geen juridische basis voor; ikzelf vroeg me af hoe het geweten van notarissen een rol speelt bij malafide vastgoedtransacties. Al eerder, op 23 februari, deden theologiestudent Ouwens en zijn kompaan Cooijmans aangifte in Cuijk tegen pastoor Buyens wegens discriminatie. Ouwens, blijkbaar niet bevreesd voor zijn kerkelijke carrière, was al vastgezet wegens baldadigheid omdat hij de mis op 21 februari wilde verstoren en werd in de kerk door een agent in burger gearresteerd.

Maar er kwam vanuit onverwachte hoek ook steun voor de kerk. De protestants-christelijke homo-organisatie RefoAnders toonde zich verontwaardigd over de verstoring van de mis in de Sint Jan en startte een protestactie. Dergelijke actievormen, zo werd gesteld, verstoren de dialoog die deze organisatie voert met verschillende kerkelijke organisaties over acceptatie van homoseksualiteit in kerkelijke kring. De SGP noemde de protesten in de Sint Jan zelfs een 'criminele actie' en stelde er Kamervragen over. De partij wilde weten of het Openbaar Ministerie actie zou ondernemen op basis van artikel 146 Wetboek van Strafrecht, dat onder andere gaat over het verstoren van kerkdiensten. Al eerder reageerde de ChristenUnie in scherpe bewoordingen op de oproep

van PvdA-voorzitter Ploumen om naar de Sint Jan te gaan. Fractievoorzitter Slob was blij met haar oproep om naar de kerk te gaan, maar vond verder dat de politiek buiten de kerk moest blijven. Als ze als katholieke gelovige zou spreken moest ze dat wat duidelijker aangeven, en haar politieke merknaam niet inzetten. Ondertussen bleef prins carnaval zelf er erg gelaten onder. In een open brief benadrukt hij dat hij volledig geaccepteerd is in de Reuselse dorpsamenleving. Verder zegt hij de eer aan zichzelf te houden: “als iemand mij een hostie weigert... heb ik bij hem of haar duidelijk niks te zoeken”. En van theologische debatten zegt hij ook geen verstand te hebben. Hij ziet zichzelf als een ‘positivo’ die daarmee mensen op kan beuren. Daarom ook zijn motto ‘Met veel gelal en geknal vieren wij dit jaar carnaval’. Alaaaf, dat hebben ze dit jaar geweten in Reusel!

Blijkbaar onder druk van de maatschappelijke ontwikkelingen, en met het vooruitzicht dat nog eens zes zondagen achtereenvolgend geprotesteerd zou worden bij de Sint Jan, vroeg het bisdom een nieuw gesprek aan met het COC en de *Gay Krant*. Dat gesprek vond plaats op woensdag 3 maart. Nu kwam er een blijde Henk Krol voor de televisiecamera’s verkondigen dat er niet meer gediscrimineerd wordt in de katholieke kerk: “Er is geen onderscheid meer. Keurig! Iedereen is weer welkom in de katholieke kerk”. Maar feitelijk was er in het standpunt van de kerk niets gewijzigd. Alle praktiserende homo’s zijn welkom, en “Wie de communie wil ontvangen, moet dat gewetensvol doen” aldus een woordvoerder van het bisdom: je moet gedoopt zijn, geloven in de *realis presentia* en leven in overeenstemming met de Kerk. De kerk houdt de leer voor, de mensen zelf maken de afweging. Voor zover ik op de hoogte ben is dit een juiste verwoording van de officiële leer, maar het is natuurlijk geen wijziging, hoogstens een nuancering en in ieder geval – doordat er nu niet meer publiekelijk over bepaalde groepen wordt gesproken – betere communicatie van het eerder verkondigde kerkelijk standpunt. Het discriminatoire onderdeel verdwijnt nu met de ‘gewetensvorming’ naar het individuele, private niveau van pastoraal contact en biechtgesprek uit het publieke debat. In ieder geval claimde Krol, die zich op de persconferentie opwierp als advocaat van katholieke homo- en heteroseksuelen, de verklaring als een overwinning.

Daarmee leken de gemoederen bedaard, maar conservatieve katholieken verrasten vriend en vijand. In de meest scherpe bewoordingen betichtte pastoor Mennen uit Oss zijn eigen bisdom ervan “voor het homogeweld door de knieën” te zijn gegaan. Mennen is behalve pastoor ook lid van het kathedrale kapittel (een bisschoppelijk adviesorgaan) en docent kerkrecht aan het diocesane seminarie. Hij botste al vaker, samen met pastoor Harm ‘de klokkenluider van Tilburg’ Schilder, met het bisdom en staat half maart in de media

omdat hij als bisschoppelijk censor enkele onder het Nederlandse kerkvolk geliefde liederen heeft afgekeurd voor de officiële misboekjes. Zijn uitleg van canon 915 van het kerkelijk wetboek, die aan het begin staat van de hele kwestie-Reusel, is strikt: een priester is verplicht de communie te weigeren aan iemand die publiek in zonde leeft, de rest is volgens hem “pastorale leugen”. Op zijn website roept hij op een petitie tegen het bisdom te ondertekenen op www.catholica.nl, wat half maart 700 mensen gedaan hadden. Daarop werd aangekondigd dat de protesten van verontwaardigde homoseksuelen zich zouden verleggen van Den Bosch naar Oss, maar dat bleek een storm in een glas water. Aan de deur deelde het Nuenense raadslid Boonman witte driehoekjes uit waarmee hij aandacht vroeg voor alle groepen die in de kerk worden uitgesloten. Volgens een persbericht zaten er vijf mensen met een witte driehoek in de kerk, die overigens allen de communie kregen. Mennen vond dat ze zich netjes gedroegen en hij zei niet te weten wat een witte driehoek betekent. Dat bleek een wijze opstelling, want daarna ging de hostie-rel liggen.

Kerken en het ‘lege midden’

In Reusel botsten twee subsystemen van de functioneel gedifferentieerde wereldsamenleving. Aan de ene kant staat de religie, hier gerepresenteerd door de organisatie Rooms-Katholieke Kerk. Dat is op zich al een mondiale organisatie, en sinds het pontificaat van Johannes Paulus II – de meest reislustige paus van de moderne tijd – zijn de interne structuren en de focus op Rome verder versterkt. Tegelijk met deze interne heroriëntatie is ook de externe oriëntatie versterkt. Inhoudelijk gaat het daarbij om de verkondiging van de correcte boodschap, een concentratie op het heil van mens en wereld, de nadruk op de rol van de heilsmiddelen daarbij (de sacramenten), en dat betekent ook een versteviging van de plaats van het gewijde ambt in de kerk. Deze heroriëntatie, die dus ook gevolgen heeft voor de verhouding van de kerk met de wereld, wordt vanaf midden jaren tachtig met kleine stapjes geïntroduceerd in alle mogelijke sub-organisaties zoals scholen, media en zorgcentra (Sengers 2003, 163-179). Dit beleid van de katholieke kerk is een voorbeeld van hoe het religieuze systeem zich sluit of, in theoretische termen, meer gedifferentieerd raakt. Bij de protestantse (volks)kerken, die vaak een sterkere nationale basis hebben, is die trend minder zichtbaar. Maar ook deze kerken ontkomen volgens mij, via de invloed van mondiaal opererende evangelicale bewegingen, niet aan de verdere, functionele systematisering op mondiaal niveau. Aan de andere kant staat het subsysteem cultuur en meer specifiek

de entertainment-cultuur, waarvan carnaval deel uitmaakt. Ook dit systeem is (onder druk van de commercie) steeds verder verzelfstandigd en gemonialiseerd. Vanuit Nederland kunnen we deelnemen aan carnavalsfeesten in Duitsland, Frankrijk, en Zwitserland, maar er zijn er ook die daarvoor naar Brazilië reizen. Naast de vele typische culturele verschillen die er zijn en zeker zullen blijven, zijn er ook vormen van 'glocalisering' waarin mondiale patronen in een lokale situatie ingepast worden, bijvoorbeeld het Rotterdamse Caribische zomercarnaval. Maar dergelijke feesten zijn helemaal losgezongen van de oorspronkelijke betekenis: nog even uit de band springen, de wereld op zijn kop zetten, voordat met de vastentijd de strenge voorbereiding op het paasfeest begint. Carnaval is in die zin gesecculariseerd en onderdeel van een wereldwijd commercieel feestneuzen-netwerk (Nurse 1999).

Het gevolg van de mondiale uitdifferentiëring van sociale systemen is dat die systemen op lokaal niveau tegenwoordig minder met elkaar verbonden zijn. In het moderne tijdperk waren de subsystemen met elkaar verbonden en ingekaderd in wat het midden van een samenleving genoemd kon worden. Dit loskoppelen heeft belangrijke gevolgen gehad voor de positie van kerken, die voorheen als 'mainline' beschouwd konden worden. De definitie van Roof en McKinney luidde immers: 'the dominant, culturally established faiths' wat in de inleiding in een aantal kenmerken werd uitgewerkt. In de casus-Reusel zien we dat ongeveer alle aspecten van die definitie in haar tegendeel zijn verkeerd: er is een sterke scheiding tussen cultuur en religie, de sociale macht van de organisatie over de leden – zelfs over de gewijde ambtsdragers – is tot een minimum beperkt, de invloed op maatschappelijke organisaties is nihil (te beginnen bij de carnavalsvereniging), door de omringende cultuur wordt de opstelling van de kerk geenszins gezien als een positieve bijdrage daaraan, wat resulteert in een grote spanning met de omringende samenleving – variërend van homobelangenorganisaties en notarissen tot politieke partijen. Zullen ze in Reusel volgend jaar nog een carnavalsmis vieren? Ik denk het niet, tegelijk zou dat een definitief teken zijn van het verlies van de *mainline* positie van de katholieke kerk in het Brabantse platteland, die gezien het kerkbezoek toch al sterk onder druk staat: de kerk heeft voor de algemeen gedeelde cultuur niets meer te vertellen. En dat wordt ook door de uitspraken van de bisschop bevestigd: die wil helemaal geen volkskerk meer zijn, maar wat we in sociologische zin een 'sekte' zouden noemen: een selecte club van overtuigde mensen die persoonlijk heil verwerft. Zouden we met deze term de positie van de (voorheen) volkskerken in een gemonialiseerde samenleving kunnen beschrijven? Mijn verwachting is dat ook de PKN zich minder volkskerkelijk zal gaan opstellen in de nabije toekomst, nogmaals: al was het

dus maar omdat er geen midden meer is waaraan dergelijke kerken zich kunnen oriënteren.

De kerk beweegt zich dus uit het midden van de samenleving weg. Maar dat stelt ook de vraag wat het midden van die samenleving ('mainline') is. Want niet alleen carnaval is opgenomen in een functioneel gedifferentieerd subsysteem, ook andere maatschappelijke subsystemen worden langzamerhand sterker opgenomen in mondiaal functionerende subsystemen in plaats van in lokale: economie (Euro), onderwijs (BA-MA-structuren), politiek (Europa), media, enzovoorts. Dat laat het 'midden' van een lokale samenleving enigszins leeg. Maar ondanks de mondialisering van functionele systemen, blijven ze wel op lokaal niveau invloed houden – op een andere manier. De casus-Reusel maakt dat enigszins duidelijk. Waar 'mainline' voorheen misschien bepaald werd door de verbinding van de verschillende systemen, is dat inkaderende karakter ervan nu verdwenen. Nu komen mondiale functionele systemen zonder 'bescherming', zonder 'bumper' van andere lokaal opererende systemen direct in een lokale situatie bij elkaar – en verdwijnen ook weer. Sommige theoretici van mondialisering zouden van 'flows' spreken om uit te drukken hoe de sociale interactie in een mondiale samenleving vorm krijgt. Machtsverhoudingen en informatie (media) spelen in dergelijke 'lege' situaties een belangrijkere rol dan sociale instituties. Om het anders te zeggen: in het geval van een kleinschalige dorpsamenleving als Reusel mag voor iedereen duidelijk zijn wat het midden is. In theoretische termen zien we hier de vierde vorm van organisatie, religie als 'netwerk'. Maar de casus-Reusel maakt voor mij wel duidelijk dat in een mondiale samenleving die vierde vorm sterk onder druk staat: waar de verbinding tussen kerk carnaval nog overeind wordt gehouden kan dit leiden tot een 'knallende' reactie; de aanleiding was in dit geval de visie op homoseksualiteit in beide subsystemen.

Verder wil ik nog enige aandacht besteden aan de rol van bewegingen in deze casus omdat die in Beyers theorie zo belangrijk geacht worden voor de communicatie van religie in de mondiale samenleving. Wat we zien is dat het bureaucratische instituut 'kerk', zo typisch voor de moderne samenleving, in een tijd van mondialisering sterk onder druk komt te staan. Op zich zou in een kerk (als een op moderne leest geschoeide organisatie) bij leken, geestelijken en de buitenwereld geen onduidelijkheid mogen bestaan over wie er ter communie mag gaan en wie niet, en wie daarover te besluiten heeft. Maar in een wereld gedomineerd door bewegingen wordt de kerk op alle mogelijke manieren ingehaald: door de feestvierende kerkgangers, door homobelangenorganisaties, door politieke partijen, door de progressieve achterban

en tenslotte door haar eigen priesters. Natuurlijk zijn dit niet allemaal ‘sociale bewegingen’ te noemen, wel zijn sommige actoren (zoals de orthodoxe priesters) tenminste deel van een breder netwerk – dat nog nauwelijks in kaart gebracht is. Tegelijkertijd is de definitie van Beyer relatief vaag en moet daarom nader uitgewerkt worden voordat die empirisch wordt ingezet. Mijn punt is hopelijk wel duidelijk: in een mondiale samenleving wordt religie niet meer alleen gecommuniceerd via kerkelijke instituten, maar via een veelvoud aan sociale vormen. Verder blijkt er nog steeds veel residue ‘religie’ in andere subsystemen te zitten die er alleen door verdere systemische sluiting uitgehaald of verduidelijkt kan worden. Binnen die systemen leeft het gevoel dat er – vanuit politiek, economie, zorg – ook wat over dat religieuze aspect gezegd kan worden, en dat zorgt in de toekomst alleen voor verdere conflicten. Tenslotte doen de bewegingen die in deze casus geïdentificeerd zijn eerder aan ‘function’ dan aan ‘performance’, tegengesteld aan wat Beyer verwacht. Ook hier zou nader onderzoek gepleegd moeten worden.

Tenslotte een praktische opmerking die het kerkelijk beleid betreft. De kerk zou kunnen leren van andere organisaties hoe in een dergelijke, chaotische omgeving crisismanagement en conflictbeheersing gedaan moeten worden. Het is duidelijk dat dit in een steeds dynamischere omgeving niet meer kan plaatsvinden door middel van verklaringen, uitleg, statements en ambtelijk handelen. Dat zijn typische vormen van ‘volkskerkelijk’ optreden, dat er van uit kan gaan dat er een stabiele basis van vertrouwen is onder de bevolking, of in maatschappelijke instituties, die de kerk verder kunnen dragen en dat door ambtelijk spreken hersteld kan worden als het beschadigd is. In een mondiale samenleving moeten we er misschien van uit gaan dat dat institutionele vertrouwen er niet meer a priori is. Het hangt sterk samen met individuele personen (leiders) die in mediale presentaties het vertrouwen in hun persoon kunnen omzetten in institutioneel vertrouwen. En dat vertrouwen moet ondersteund worden door concrete, geloofwaardige daden. Hoe dit dient te gebeuren, en in een kerkelijke setting plaats kan hebben, is een thema waar ik te weinig van af weet. Maar het is wel een leerpunt van deze casus die ook in die andere zaak, van het seksueel misbruik, zeer nuttig kan zijn.

Literatuur

- Beck, U. (2000),
The brave new world of work, Cambridge etc.: Polity Press.
- Beck, U. & E. Grande (2004),
Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der zweiten Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beyer, P. (1994),
Religion and globalization, London, etc.: Sage.
- Beyer, P. (2001),
 English-language views of the role of religion in globalization, in: Beyer, P. (red.)
Religion in the process of globalization, Würzburg: Ergon Verlag (vii-xliv).
- Beyer, P. (2006),
Religions in global society, Londen-New York: Routledge.
- Castells, M. (2000 [1996]),
The rise of the network society, Massachusetts/Oxford: Blackwell (2^e druk).
- Hellemans, S. (1990),
Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800, Leuven: Universitaire pers Leuven.
- Kregting, J. & J. Massaar-Remmerswaal (2009),
Kerncijfers 2008 uit de kerkelijke statistiek van het Rooms-Katholiek Kerkgenootschap in Nederland, Nijmegen: KASKI.
- Luhmann, N. (2005 [1975]),
 'Die Weltgesellschaft', in: Luhmann, N., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden: VS-Verlag (5^e druk), 63-88.
- Nurse, K. (1999),
 Globalization and Trinidad carnival: Diaspora, hybridity and identity in global culture, in: *Cultural studies*, 13 (4), 661-690.
- Pace, E. (2007),
 Religion as communication. The changing shape of Catholicism in Europe, in: Ammerman, N.T. (red.), *Everyday religion. Observing modern religious lives*, Oxford: Oxford University Press, 37-49.
- Ray, L. (2007),
 Globalization, in: G. Ritzer (red.), *Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell reference online (www.sociologyencyclopedia.com).
- Roof, W.C. & W. McKinney (1988),
American mainline religion. Its changing shape and future, New Brunswick-London: Rutgers University Press (2^e druk).

- Schreiter, R.J. (2004),
The new catholicity. Theology between the global and the local, Maryknoll (NY): Orbis books.
- Schreuder, O. (1969),
Gedaanteverandering van de kerk. Aanbevelingen voor vernieuwing, Nijmegen/Utrecht: Dekker & Van de Vegt.
- Sengers, E. (2003),
"Al zijn we katholiek, we zijn Nederlanders". *Opkomst en verval van de katholieke kerk in Nederland sinds 1795 vanuit rational choice perspectief*, Delft: Eburon.
- Sengers, E. (2009a),
450 jaar katholieke kerk in Nederland. Een geschiedenis in modellen, in: *Communio*, 34 (3-4), 276-290.
- Sengers, E. (2009b),
Verdwijnt de kerk? Over instituties zonder beweging, in: Nauta, R. (red.) *Vreemd! Varianten van verscheidenheid en verschil in godsdienst en kerk*, Nijmegen: Valkhof Pers, 62-82.
- Sengers, E. (2010),
The concept of 'church' in sociology and global society, Congrespaper 'The changing face of Christianity' (British Sociological Association).
- Stuurman, S. (1984),
Verzuiling, kapitalisme en patriarchaat. Aspecten van de ontwikkeling van de moderne staat in Nederland, Nijmegen: SUN (2e druk).