

Verder dan het Concilie

Het Nederlands katholicisme, laboratorium voor kerkvernieuwing,
1960-1975¹

Inleiding

In 1966 toonde het kerstnummer van *Paris Match*, prominent op de omslag, hoe het gesteld was met de katholieken in Nederland: de jongen op de foto ontving de communie niet op de tong, zoals gebruikelijk, maar in zijn hand. Katholiek Nederland was wereldnieuws. Het Tweede Vaticaans Concilie was net gesloten, en in Nederland experimenteerden de katholieken er lustig op los, zo leek het. Ook al probeerde de in Nederland bekende journalist Michel van der Plas een jaar later in zijn boekje *Those Dutch Catholics* de buitenwereld uit te leggen wat er in Nederland aan de hand was,² uiteindelijk zou het niet baten: wat Rome betrof was Nederland het stoutste jongetje van de klas geworden, en maatregelen bleven niet uit. Vanaf 1970 benoemde de paus nog vrijwel uitsluitend conservatieve tot zeer conservatieve bisschoppen om orde op zaken te stellen. Progressieve en behoudende krachten in de Nederlandse kerk raakten dusdanig slaags met elkaar, dat de kerkmuren er tot in de jaren negentig van de vorige eeuw van schudden.³

Voorgeschiedenis

Net als andere landen in West-Europa had ook Nederland direct na de Tweede Wereldoorlog zijn progressieve, of zelfs politiek linkse en kerkelijk interconfessionele stroming gekend. In de nog steeds waardevolle bundel die in 2001 door Gerd Rainer Horn werd uitgegeven onder de titel *Left Catholicism* ontbreekt helaas een Nederlandse bijdrage. Wij schetsen daarom kort de voorgeschiedenis van het progressieve katholicisme tot en met het Tweede Vaticaans Concilie.

Nederland kende direct na de oorlog een zogenoemde Doorbraakbeweging, die ideologisch gevoed werd door een op de menselijke persoon georiënteerde wijsbegeerte (personalisme) die onder meer steunde op het gedachtegoed van de Franse filosoof Emmanuel Mounier. Zijn personalisme werd in Nederland zowel

¹ De oorspronkelijke versie van dit artikel verschijnt in het najaar van 2016 in het online tijdschrift *Histoire@Politique. Revue électronique du Centre d'histoire de Sciences Po* (Parijs): <http://www.histoire-politique.fr/>. Deze Nederlandse versie wordt gepubliceerd met toestemming van de redactie van dit tijdschrift.

² Michel van der Plas & Henk Suër (red.), *Those Dutch Catholics*, Londen 1967.

³ Voor een beknopt overzicht van de Nederlandse kerkgeschiedenis na de Tweede Wereldoorlog zie: George Harinck & Lodewijk Winkeler, 'The Twentieth Century', in: Herman J. Selderhuis (ed.), *Handbook of Dutch Church History* (Göttingen 2015), p. 566-644.

in sociaal-democratische als in religieus-oecumenische zin uitgewerkt. De vooroorlogse Sociaal-Democratische Arbeiderspartij (SDAP) werd na de oorlog omgebouwd tot de eveneens sociaal-democratische Partij van de Arbeid (PvdA), waarin plaats zou zijn voor alle kerkelijke gezindten. Belangrijke ideologen waren, naast socialistische voormannen, ook protestantse dominees en een aantal katholieke intellectuelen. Het verzet van de bisschoppen tegen deze ontwikkeling was echter effectief: zij gaven al in 1944, toen alleen het zuiden van Nederland nog maar was bevrijd, opdracht alle katholieke organisaties 'reeds nu en zonder uitstel' weer op te richten, inclusief de Rooms-katholieke Staatspartij, die werd voortgezet onder de naam Katholieke Volkspartij.

Ondanks het herstel van de oude verzuilde verhoudingen in Nederland bleef een linkse onderstroom in het Nederlandse katholicisme levend, met name rond de Katholieke Werkgemeenschap in de Partij van de Arbeid en het tijdschrift *Te Elfder Ure*. Dit tijdschrift was voortgekomen uit het ondergrondse blad *Christofoor*.⁴ In 1953 richtte pater Simon Jelsma de Pleingroep op, een groep katholieken die de kerk wilde openbreken naar de wereld. Jelsma werd onder meer bekend door de zogenaamde Pleinpreken die hij in Den Haag hield.

Deze linkse onderstroom was in ieder geval sterk genoeg om in 1954 de Nederlandse bisschoppen te verleiden tot een herderlijke brief ('mandement') waarin zij er ten sterkste op aandrongen de katholieke eenheid te bewaren: 'één in eigen verband, en *van daaruit* samenwerking met anderen' (curs. l.w.). En dus werd het de katholieken verboden naar de socialistische radio-omroep VARA te luisteren, lid te worden van het socialistische Nederlands Verbond van Vakverenigingen en van de Nederlandse Vereniging voor Sexuele Hervorming (waar voorbehoedmiddelen verkrijgbaar waren). Het lidmaatschap van de Partij van de Arbeid werd weliswaar niet verboden, maar binnenskamers werden de katholieke leden zwaar onder druk gezet om hun lidmaatschap op te zeggen – met weinig succes overigens.⁵ 'Dit is dictatuur, maar gebaseerd op Gods gezag', reageerde een pastoor op het mandement.

Het mandement heeft, achteraf gezien, een boemerangeffect gehad. Al in 1957 publiceerde de Sint Willibrord Vereniging, een prestigieuze katholieke vereniging voor de bevordering van oecumenische betrekkingen met tienduizenden leden, het rapport *Openheid en geslotenheid van de Nederlandse katholieken*, waarin beleefd, maar op niet mis te verstane wijze de vloer met het drie jaar oude bisschoppelijk mandement werd aangeveegd.⁶ Twee jaar later kondigde paus Joannes xxiii het Tweede Vaticaans Concilie aan.

⁴ G.P.A. Dierick, 'De Christofoorgroep en het tijdschrift *Te Elfder Ure* in de jaren 1945-1953', in: *Jaarboek van het KDC*, 13 (1983), p. 35-90; F.P.M. D'Haens, 'De Katholieke Werkgemeenschap in de Partij van de Arbeid en de politieke doorbraak', in: *Jaarboek van het KDC*, 4 (1974), p. 59-98.

⁵ J.T.M. Bank, 'Dictatuur, maar gebaseerd op Gods gezag'. Het bisschoppelijk mandement van 1954', in: *Intermediair*, 15 (1979), nr. 20, p. 1, 3, 5, 7, 9, 11-12, J.N. Hinke, 'Het bisschoppelijk mandement van 1954 in pers en politiek, mei 1954 – februari 1955', in: *Jaarboek van het KDC*, 19 (1979), p. 73-116.

⁶ Vgl. J.Y.H.A. Jacobs, *Nieuwe visies op een oud visioen. Een portret van de Sint Willibrord Vereniging, 1948-1998* (Nijmegen 1998), p. 77-82.

Het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965)

Zoals ook elders, werd de aankondiging van het concilie in Nederland afwachting ontvangen.⁷ De ontwerpdocumenten die de Romeinse curie had opgesteld boden weinig nieuws. Pas toen bleek dat de conciliedeelnemers volop de kans kregen om deze ontwerpen terzijde te schuiven, groeide ook in Nederland – juist in Nederland – het enthousiasme. Vooral de pastorale constitutie *Gaudium et Spes* over de kerk in de wereld van deze tijd (1965) maakte indruk. Nederlandse theologen reisden met de bisschoppen mee naar Rome en voorzagen niet alleen hun eigen, maar ook andere bisschoppen van kritisch commentaar op de ontwerpdocumenten.⁸ De Vlaamse, in Nederland werkende dominicaan Edward Schillebeeckx speelde hierbij een belangrijke rol en legde hiermee de basis voor zijn internationale bekendheid.

In Nederland viel het *aggiornamento* van het concilie inmiddels in vruchtbare aarde. Op liturgisch gebied werden de versoepelingen die de encycliciek *Mediator Dei* in 1947 had toegestaan, waaronder het, weliswaar beperkt, gebruik van de volkstaal, nu volop ingevoerd. In de parochies werden vanaf vroeg in de jaren zestig talrijke gespreksgroepen opgericht, al dan niet met een oecumenisch karakter: in 1971 waren er naar schatting ruim vijfduizend gespreksgroepen met in totaal zo'n 55.000 deelnemers. Dat waren bijna drie groepen per parochie. Dat in deze groepen ruimschoots twijfel werd geuit over de traditionele kerk en haar plaats in de samenleving laat zich raden.

Intussen begon in Nederland de generatie die in de *baby boom* van na de oorlog was geboren zich te roeren. De burgerlijkheid van de oude generatie werd aan de kaak gesteld, en er groeide een veelkleurige anti-burgerlijke, links georiënteerde maatschappelijke beweging, die zich uitte in jeugdcultuur en *flower power*, maar ook in studentenprotesten, radicalisering van de vakbeweging en met name van de werkende jongeren, kritiek op Amerika in het algemeen en op de Vietnamoorlog in het bijzonder.⁹

De beweging naar links bleef niet beperkt tot de jongeren en studenten. De hele Nederlandse samenleving schoof in progressieve richting op. Zo ook de katholieke organisaties. De Katholieke Volkspartij publiceerde in 1966 de beginselverklaring *Grondslag en karakter van de KVP*. De 'kvp-nieuwe stijl' vertegenwoordigde niet langer de katholieke beginselen in de politiek, laat staan dat zij haar oren wilde laten hangen naar de bisschoppen. Zij wilde zich voortaan 'oriënteren en laten inspireren door de christelijke visie op mens en wereld, zoals deze in het bijzonder leeft in de katholieke kerkgemeenschap'.¹⁰ Voor een deel van de partij was de kvp-politiek echter nog niet progressief genoeg. Twee jaar later splitste een kleine groep zich af om vervolgens de Politieke Par-

⁷ Voor het volgende: J.Y.H.A. Jacobs, *Met het oog op een andere kerk. Katholiek Nederland en de voorbereiding van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie 1959-1962*, Baarn 1986.

⁸ J.A. Brouwers, *Vreugde en hoopvolle verwachting. Vaticanum II, terugblik van een ooggetuige*, Baarn 1989.

⁹ Hierover uitvoerig: James C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Amsterdam 1995, 1999(3).

¹⁰ J.A. Bornewasser, *Katholieke Volkspartij 1945-1980*, band II (Nijmegen 2000), p. 31-34.

tij Radikalen (PPR) op te richten. A. Arnolds, directeur van het wetenschappelijk bureau van het Nederlands Katholiek Vakverbond, stelde in 1968 in een *Nota inzake de confessionaliteit van het NKV* vast – in een typische jaren zestig-woordkeus – dat een vakbeweging niet confessioneel hoefde te zijn ‘voor een vruchtbare en effectieve doorwerking van de evangelische boodschap van menselijkheid, rechtvaardigheid en liefde in het maatschappelijke en economische leven en zijn structuren’.¹¹ En inderdaad fuseerde in 1976 het NKV met het socialistische Nederlands Verbond van Vakverenigingen – twintig jaar daarvoor nog een voor katholieken verboden organisatie. De Katholieke Radio Omroep (KRO) tenslotte, onder voorzitterschap van H. van Doorn, die in 1968 één van de oprichters van de Politieke Partij Radikalen zou zijn, publiceerde in 1969 de zeer progressieve nota *KRO. De toekomst als uitdaging* en kreeg een uitgesproken linkse signatuur.¹²

Deze brede maatschappelijke beweging hield vanzelfsprekend geen halt voor de deuren van de kerk. Dit kwam onder meer tot uitdrukking in het ontstaan van talrijke basisgroepen en kritische gemeenten.

Basisgroepen en kritische gemeenten

In de jaren 1975-1977 liet de Landelijke Werkgroep Dienst aan Basisgroepen en Kritische Gemeenten in Nederland door het Katholiek Documentatie Centrum een inventarisatie maken van de aard en de omvang van alle basisgroepen in Nederland die er te vinden waren.¹³ Dat waren er op dat moment ruim tachtig, maar zij waren heel uiteenlopend van aard: katholiek, protestants en oecumenisch; liturgisch of maatschappijkritisch georiënteerd; verbonden aan een kerkgenootschap of los daarvan staande. Wij beperken ons allereerst tot een aantal globale indrukken. Daarna gaan wij aan de hand van enkele exemplarische gevallen meer gedetailleerd in op de verschillende typen basisgroepen afzonderlijk.

Het eerste wat opvalt is, dat alle basisgroepen twee kenmerken gemeen hebben: ten eerste werden zij gevormd door mensen uit de maatschappelijke middenstand en intellectuelen. Dit is uiteraard niet echt verrassend: het geldt voor vrijwel alle linkse protestbewegingen. Een groot deel van de betrokkenen was afkomstig uit die grote groep katholieken die voordien aan de hiervoor gesignaleerde gespreksgroepen deelnam. Sommige basisgroepen gaven dit in het onderzoek ook expliciet aan. In feite zetten sommige van deze gespreksgroepen hun activiteit eenvoudig voort onder de benaming ‘basisgroep’. Een tweede gemeenschappelijk kenmerk van alle groepen is hun politieke oriëntatie, die onveranderlijk varieerde van progressief tot zeer links. Dit impliceert niet noodzakelijk dat al deze groepen kerkkritisch of maatschappijkritisch actief wa-

¹¹ Jan Peet, ‘Tussen aanpassing en vernieuwing. Hoofdpijnen in de geschiedenis van het Nederlands Katholiek Vakverbond, 1963-1981’, in: Jan Roes (red.), *Katholieke arbeidersbeweging*, deel 1 (Baarn 1985), p. 141.

¹² A.F. Manning, *Zestig jaar KRO. Uit de geschiedenis van een omroep* (Hilversum 1985), p. 265-275.

¹³ Gerard Dierick, *Basisgroepen in Nederland. Signalementen*, Nijmegen 1977. De analyse van dit databestand is door mij uitgevoerd ten behoeve van deze bijdrage.

ren. In veel gevallen bleef de kritiek beperkt tot verbale uitingen tijdens de bijeenkomsten.

Opvallend, maar niet verrassend is verder dat verreweg de meeste en meest kritische basisgroepen, namelijk 43, waren gevestigd in de meest verstedelijkte provincies van Nederland (de zogeheten Randstad, tabel 1): Utrecht, Noord-Holland en Zuid-Holland. Bovendien valt op dat veel basisgroepen in universiteitssteden te vinden waren, namelijk 16, en nog vier in universiteitssteden buiten de Randstad. Ook in de vanouds katholieke provincies Noord-Brabant en Limburg vinden wij wel basisgroepen, namelijk 16, maar de meeste daarvan waren woongemeenschappen of groepen die zich hadden gevormd rond een alternatieve zondagsviering.

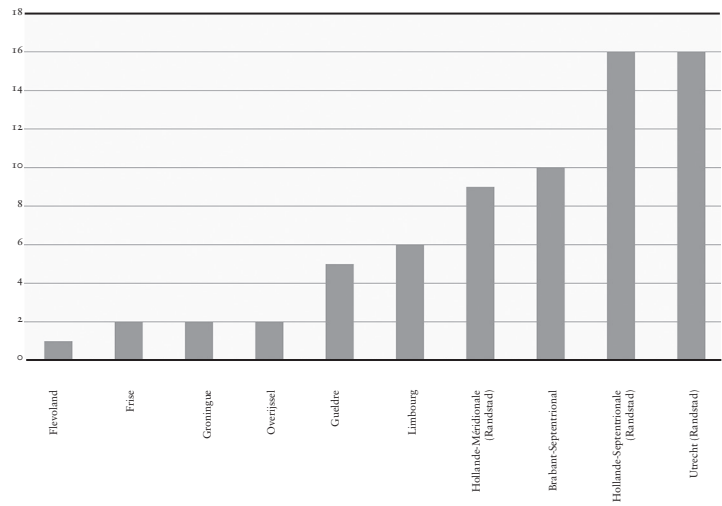
Tot zover de overeenkomsten, want de verschillen zijn aanzienlijk talrijker.

Om te beginnen hebben wij bij onze analyse de zeventien protestantse en twee niet-religieuze basisgroepen buiten beschouwing gelaten. Wij werken met een bestand van 69 groepen, waarvan er 37 oecumenisch zijn en 32 katholiek, meestal overigens wel oecumenisch uit principe, maar katholiek in de praktijk.

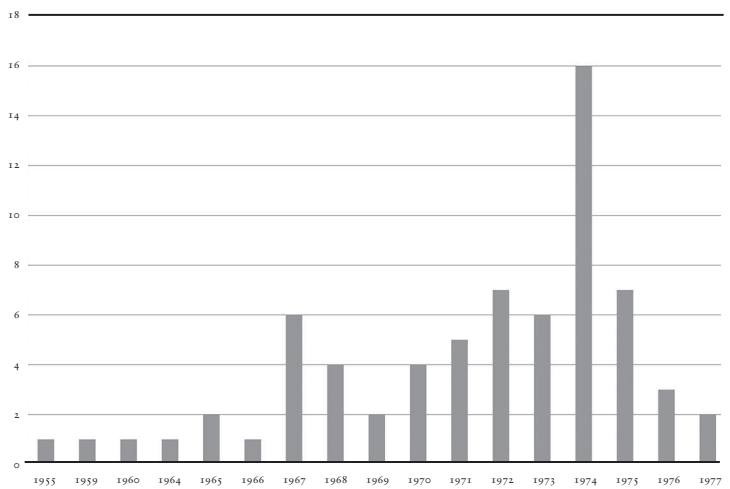
Allereerst kijken wij naar het jaar van oprichting (tabel 2). De meeste groepen werden opgericht na 1967, maar vooral na 1970. Ook waren de na 1970 opgerichte groepen kritischer van opstelling dan hun voorgangers. De verklaring hiervoor is eenvoudig: in 1969-1970 kwamen de bisschoppen steeds meer in aanvaring met Rome vanwege de in Nederland bepleite afschaffing van de celibaatsverplichting. De bisschoppen werden min of meer gedwongen de touwtjes strakker aan te halen, temeer omdat overtredingen van de kerkelijke voorschriften strijk en zet door conservatieve katholieken aan Rome werden gerapporteerd. Daardoor kwamen verschillende basismunicipaliteiten met de bisschoppen in conflict, wat vervolgens weer tot hun radicalisering leidde. Voorbeelden daarvan zullen wij nog geven.

Over het jaar van opheffing hebben wij nauwelijks gegevens. Vijf van de 69 groepen waren ten tijde van de inventarisatie in 1975 al weer opgeheven, en vele groepen zouden volgen. De oorzaken daarvan waren ongetwijfeld de traditionele trits: vergrijzing, gebrek aan succes en gebrek aan financiële middelen.

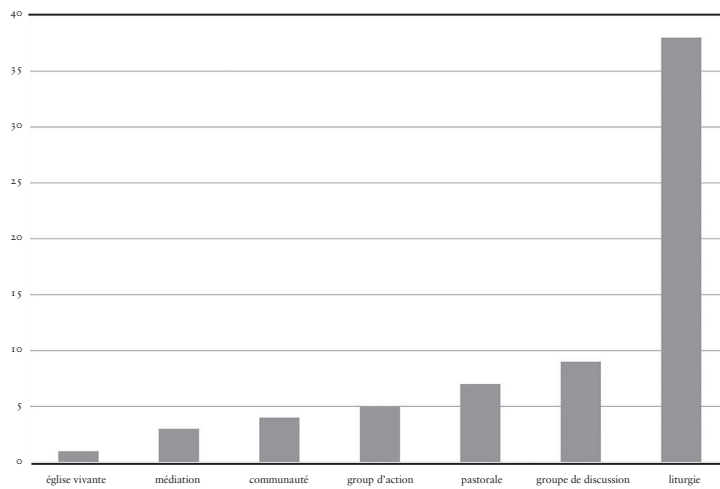
(tabel 3) Kijken wij vervolgens naar de hoofdactiviteit van de groepen, dan blijkt het overgrote deel zich te hebben gevormd rond de zondags liturgieviering, namelijk 38. Aan de andere kant van het spectrum, die van de maatschappijkritische actiegroepen, vinden wij er niet meer dan vijf. Het restant is gevarieerd: gespreks-groepen, leefgemeenschappen en pastoraat in brede zin – meestal studentenpastoraat. Maar we kunnen ook anders naar de groepen kijken, niet op basis van hun activiteiten, maar op basis van de ka-



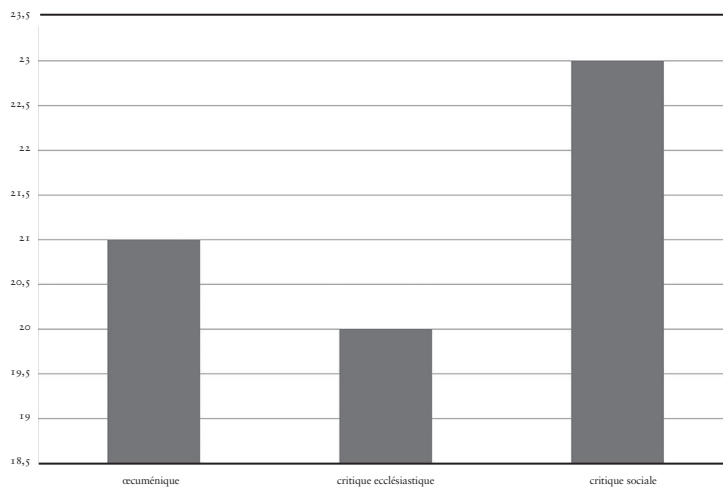
Tabel 1



Tabel 2



Tabel 3



Tabel 4

rakterisering die zij van zichzelf in het onderzoek hebben gegeven. (tabel 4) Daaruit blijkt dat 21 groepen zich expliciet richten op oecumene, 20 groepen zich uitdrukkelijk als kerkkritisch beschouwen, terwijl 23 groepen zich maatschappijkritisch noemen en daar ook in meerdere of mindere mate naar handelen. Wat betekent dit voor ons onderzoek? Wij moeten concluderen dat een groot deel van de basisgroepen weliswaar links was en ongetwijfeld kritisch stond tegenover de kerk, maar daar geen breekpunt van maakte. Deze groepen gingen gewoon hun eigen gang onder het motto 'wat niet weet, dat niet deert'. Eén voorbeeld: niet alleen bij de oecumenische groepen, maar ook bij de voornamelijk katholieke groepen, was intercommunie gebruikelijk. Dat moest je alleen niet aan de grote klok hangen.

Tenslotte iets over de omvang van deze groepen. Het heeft weinig zin hier harde cijfers voor te gebruiken. Weliswaar geven alle groepen wel een indicatie van de omvang van hun groep en hun achterban, maar dat verschilt uiteraard per type groep: actiegroepen zijn uit hun aard klein: tussen de tien en vijftig personen; studentenparochies daarentegen trokken toen nog elke zondag vijfhonderd tot tweeduizend gelovigen. Onze schatting, dat de basisgroepen zo'n 20.000 personen bereikten, komt wellicht een beetje in de buurt van de waarheid.

Zes voorbeelden

In wat nu volgt willen wij zes heel verschillende voorbeelden van basisgroepen de revue laten passeren. Stuk voor stuk belichten deze voorbeelden elementen die een basisgroep of kritische gemeente kunnen typeren: een inspirerend leider, modernisering van de liturgie, een maatschappijkritische opstelling en binnenkerkelijk conflicten, met name rond intercommunie en celibaat.

Sjaloomgroep

Aan het slot van onze schets van de voorgeschiedenis maakten wij al melding van de Pleingroep in Den Haag rond pater Simon Jelsma. Deze Pleingroep vormde de start van één van de eerste basisgemeenten in Nederland, namelijk de Sjaloombegroep.¹⁴

In 1963 organiseerde de Oecumenische Jeugdraad in Nederland het oecumenisch jongerencongres 'Vijf broden en twee vissen', waaraan 5000 jongeren deelnamen. Onder de deelnemende instanties bevond zich ook de Pleingroep. De werkgroep die het congres organiseerde vormde de eerste kern van Sjaloombegroep. Deze kern groeide snel uit tot een groep van circa 30 personen uit verschillende kerkgenootschappen, waaronder Jelsma en zijn achterneef Piet Reckman, docent aan de 'rode' Sociale Academie De Horst en de ideoloog achter de groep. In 1965 verhuisde Sjaloombegroep naar Odijk,

¹⁴ G. van Tillo, 'Sjaloombegroep. Een sociologische oriëntatie op de veranderingen in de religie van een sociaal-politieke actiegroep', in: G. Schipper-Peet e.a. (red.), *Tussen hemel en aarde. Beschouwingen over hedendaagse religieuze bewegingen* (Alphen aan de Rijn 1976), p. 208-246.

een dorp in het midden van het land. Behalve studieuze bijeenkomsten met grotere groepen hield de groep ook oecumenische diensten, die agapèvieringen werden genoemd, en waarbij intercommunie werd gepraktiseerd. De groep zelf beschreef deze vieringen als volgt: 'De agapèviering is een maaltijd, compleet met praten en roken en andere alledaagse dingen. Er wordt niet alleen uit de Bijbel voorgelezen, doch ook uit weekbladen en tijdschriften. Voorts maken de belijdenis en de gebedsdienst deel uit van de viering. Bij de communie breekt men voor elkaar het brood onder het bidden van de dankzegging, en als ieders glas wijn is ingeschonken, wordt een toast uitgebracht met het woord Sjaloom'.¹⁵ De beweging rond de Sjaloomgroep bestond toen uit circa 300 personen. De Sjaloomgroep begon aan het eind van de jaren zestig het begrip 'oikumenè' steeds meer op te vatten als 'de hele wereld'. De groep liet zich leiden door de UNCTAD-conferenties van 1964, 1968 en 1972, en voerde acties voor de Derde Wereld. In de eerste helft van de jaren zeventig kregen de zondagse diensten overwegend een links schoolingskarakter. De aandacht ging steeds meer uit naar 'de analyse van het cultureel apparaat, waarin men de mechanismen probeert te ontdekken die de werkelijke tegenstellingen in de maatschappij verhullen en een vals bewustzijn in stand houden'.¹⁶ Piet Reckman kreeg in die tijd de bijnaam 'de Lenin van Odijk'. Kort gezegd: Sjaloom ontwikkelde zich van een progressieve oecumenische groep naar een maatschappijkritische beweging, die heeft bestaan tot circa 1976.

Jongerenkerk Venlo

Van een totaal andere aard is de Jongerenkerk Venlo, zoals de naam al zegt gevestigd in Venlo in de provincie Limburg.¹⁷ Zij vond haar oorsprong in de Vastenconferenties, die kapelaan Leo Brueren vanaf 1958 voor en met de Venlose jongeren organiseerde. De zondagse liturgieviering daarentegen sprak hen in de loop van de jaren zestig steeds minder aan: zoals ook elders wilden zij eigen jeugdmissen, een eigen jongerenkoor en eigen teksten, veelal op de melodieën van bekende gospelsongs. De parochie stelde een leegstaande kerk ter beschikking, en vanaf 1965 trok de Jongerenkerk 's-zondags ruim duizend jonge kerkgangers. Rond deze vieringen ontstonden ook gespreksgroepen. Bisschoppen uit de Derde Wereldlanden werden uitgenodigd om voor te gaan, en van daaruit werd het maatschappelijk engagement van de Jongerenkerk gevoed. Zo hielpen jongeren als vrijwilligers bij daklozen- en vluchtelingenwerk.

De benoeming van de conservatieve bisschop J. Gijsen kwam bij velen in het bisdom hard aan. Het bestuur van de Jongerenkerk zette zich al schrap. Maar de bisschop, die toch een hard perso-

¹⁵ Van Tillo, 'Sjaloom', p. 221.

¹⁶ Van Tillo, 'Sjaloom', p. 224.

¹⁷ Zie H.A.C.M. Notenboom, *Alles heeft zijn tijd. Jongerenkerk Venlo*, Venlo/Antwerpen 1998.

neelsbeleid voerde, liet tot ieders verbazing de Jongerenkerk met rust. Wellicht was de stille steun van de overigens ook conservatieve bisschoppelijk vicaris, die een klasgenoot was van kapelaan Brueren, hier debet aan.

In de jaren zeventig begon het aantal bezoekers terug te lopen. De jongeren, inmiddels zelf ouders, kwamen eerst met hun kinderen, en daarna alleen. De Jongerenkerk Venlo bestaat nog steeds.¹⁸ Anno 2015 heeft de Jongerenkerk enkele honderden sympathisanten. Het profiel is steeds dat geweest van een gematigd progressieve gemeenschap, die zich vooral richt op een aansprekende zondagse liturgieviering met een rooms-katholiek karakter. Zij is, met uitzondering van de liturgische vormgeving, steeds binnen de kaders van de kerk gebleven.

Studentenparochie Utrecht

De Utrechtse Studenten Parochie werd opgericht tijdens de Tweede Wereldoorlog. De universiteit was gesloten, en de studenten werden opgeroepen voor de *Arbeitseinsatz* of doken onder. Om contact met hen te houden werd de studentenparochie opgericht, immers, de Duitsers hielden hun handen af van kerkelijke instellingen.¹⁹ De Utrechtse studentenparochie volgde na de oorlog globaal de tendensen in kerk en samenleving, en dus ook het kerkelijk optimisme dat in de loop van de jaren zestig was ontstaan. Zo kon het gebeuren dat in 1968 studentenpastor J. Gooskens aankondigde te gaan trouwen. De parochieraad en de drie andere katholieke pastores zagen geen bezwaar om hem ook daarna gewoon in de vieringen te laten voorgaan. Zo niet de verantwoordelijk bisschop, kardinaal B. Alfrink. Deze kwam in de eerstvolgende zondagsviering persoonlijk uitleggen dat dit verboden was en voorlopig ook niet zou gebeuren. De studentenparochie legde zich hier bij neer. Maar een jaar later ontstond er wederom een conflict. De studentenparochie kondigde aan dat tijdens de zes vastenzondagen de protestantse studentenpastores voor zouden gaan in de zondagse eucharistieviering. Ondanks een 'lang en vermoeiend' gesprek met kardinaal Alfrink, die het de parochie formeel verbood, ging de eerste viering toch door. De drie katholieke studentenpastores werden daarop gesuspenderd. Dit leidde tot felle discussies in de parochie en de instelling van een commissie van goede diensten. Gekozen werd voor een oplossing waarbij voortaan om en om een eucharistieviering en een avondmaalsviering werden gehouden met gebruik van vrijwel identieke teksten. Na een maand werd de suspensie opgeheven. Tot nieuwe conflicten kwam het daarna niet meer, met name omdat het zwaartepunt van het studentenpastoraat verschoof van de zondagse liturgie naar gespreksgroepen, persoonlijke begeleiding en oosters georiënteerde spiritualiteit. In

¹⁸ www.jkvenlo.nl

¹⁹ Voor de geschiedenis van het studentenpastoraat in Nederland zie: Lodewijk Winkeler, 'Glasses Water over Petting Couples. Roman-Catholic pastoral care for students in the Netherlands (1900-1980)' (te verschijnen).

1970 ging de studentenparochie een samenwerkingsverband aan met het protestantse studentenpastoraat, en werd de Evangelische Universiteits Gemeente (EUG) opgericht.

Studentenekklesia Amsterdam

Maar het was de Amsterdamse studentenekklesia, die in de jaren zestig en begin zeventig het meest de aandacht op zich vestigde. De liturgie in de studentenkapel werd vanaf begin jaren zestig vormgegeven door een kleine groep nog studerende jezuïeten, met Huub Oosterhuis en Bernard Huijbers als gangmakers. Al voor zijn priesterwijding begon Oosterhuis met het schrijven van liturgische liederen, die door Bernard Huijbers en later Antoine Oomen op muziek werden gezet.²⁰ Zij oefenden daarmee enorme invloed uit op de liturgie en het kerklied in Nederland. Een liturgieviering zonder één of meer liederen van Oosterhuis is in Nederland heden ten dage nauwelijks denkbaar. Samen met twee confraters vroeg Oosterhuis een benoeming als studentenpastor in Amsterdam, en die kregen zij. Oosterhuis en de zijnen slaagden er in een liturgie vorm te geven waarin stijl samenging met het politiek engagement dat in die jaren heerste.

In 1968 deelde studentenpastor J. Vrijburg mee dat hij zich had verloofd. Het was duidelijk dat de preek die kardinaal Alfrink kort daarvoor in de Utrechtse studentenparochie had gehouden ook voor zijn situatie zou gelden. In 1969 trad Vrijburg uit de jezuïetenorde. Hij ging inderdaad niet meer voor in de eucharistieviering, maar bleef daarin wel preken. De verantwoordelijke bisschop, J. Zwartkruis, verbood ook dit expliciet. Het team van de Amsterdamse Studentenekklesia speelde hoger spel dan de Utrechtse. Met uitzondering van één van hen distantieerden alle Amsterdamse pastores zich van de Nederlandse bisschoppen. Zij kozen voor wat werd genoemd een ‘vrije opstelling’, buiten de katholieke kerk. De vier – Oosterhuis, Vrijburg, T. van der Stap en Jan van Kilsdonk – staakten tijdelijk de studentendiensten. De provinciaal van de jezuïeten en vervolgens ook de generale overste Pedro Arrupe zetten de vier onder druk, maar de gesprekken met de bisschop bleven intussen gaande. Kort voor de gestelde *deadline* van 1 maart 1969 sprak de bisschop het verlossende woord: de ekklesia kreeg een experimenteerstatus en een begeleidingscommissie, en Vrijburg mocht in zogeheten woorddiensten voorgaan. Overigens werden deze woorddiensten al na zes maanden wegens gebrek aan belangstelling gestaakt. Voor Arrupe was de kous echter niet af. In april ontsloeg hij Oosterhuis en Van der Stap uit de jezuïetenorde. Daarvoor was dan wel de handtekening van de Nederlandse provinciaal nodig, hetgeen deze weigerde. De beide pastores besloten daarop zelf de orde te verlaten. Let wel: dus niet het priesterambt.

²⁰ K. Kok, *De vleugels van een lied. Over de liturgische poëzie van Huub Oosterhuis*, Baarn, 1990.

Een jaar later echter trad Oosterhuis in het huwelijk. Dit leidde tot een langdurige interne discussie in de Studentenekklesia zelf over de consequenties van haar 'vrije opstelling' en de marges van haar experimenteerstatus. Op 28 september ging Oosterhuis openlijk voor in de eucharistieviering en veroorzaakte daarmee internationaal ophef. Bisschop Zwartkruis verklaarde dat de ekklesia niet meer onder zijn verantwoordelijkheid viel, en de jezuïeten zegden de huur van de Ignatiuskapel op. De ekklesia verhuisde naar de protestantse Amstelkerk en ging in de jaren daarna haar eigen weg als onafhankelijke kritische gemeente. Pas onlangs heeft de gemeenschap de toevoeging 'studenten' uit haar naam weggehaald en heet nu Ekklesia Amsterdam.²¹

Citygroep Groningen

Evenals de Jongerenkerk Venlo en de nog te bespreken Kritische Gemeente IJmond kwam de Citygroep Groningen voort uit speciale jongerendiensten.²² Vanaf 1967 organiseerde de jezuïet Louis Sommeling als kapelaan van de Sint Salvatorparochie samen met de ouders en de jongeren zelf jeugddiensten. Zij gebruikten daarvoor een andere ruimte dan de parochiekerk om het experimentele karakter te benadrukken. Zoals op veel plaatsen ontstond hier al snel een jongerenkoor met combo, onder leiding van de conservatoriumstudent Chris Fictoor, die later zou uitgroeien tot een bekend dirigent en componist van religieuze muziek. Twee jaar later kwam het tot samenwerking met de Nederlandse Hervormde Jeugddienstgroep en keerden de nu gezamenlijke diensten terug naar een kerkgebouw – de Sint Jozefkerk – waar tweewekelijkse 'citydiensten' werden gehouden.

Net als bij de Kritische Gemeente IJmond overheerste het kerk- en maatschappijkritisch karakter. Bestaande regels en standpunten met betrekking tot doop, ambt en eucharistie/avondmaal werden niet in acht genomen, maar men bleef wel in gesprek met de beide kerken. Door de bisschop van Groningen, sinds 1969 J. Möller, werd de Citygroep stilzwijgend getolereerd. Gevolg was dat de Citygroep nooit in publiek conflict met de kerken, met name de katholieke kerk, kwam, en dus in de jaren van zijn bestaan ook nooit echt de pers heeft gehaald.

De Citygroep was inmiddels al lang geen jongerenkerk meer. Er werden wekelijkse vieringen gehouden, om en om een liturgische 'binnendienst' en een 'buitendienst', een maatschappijkritische discussiedienst op een daarbij passende locatie. De liturgische diensten, die meer op eigen ervaringen werden gebaseerd dan op liturgische tradities, werden gecoördineerd door de priester en latere Europarlementariër Herman Verbeek, die echter veel minder dan bijvoorbeeld Huub Oosterhuis of Jan Ruijter zijn stempel op de

²¹ Zie hiervoor: Van Dijk, *De paus van Amsterdam*, p. 198-386 en www.studenten-ekklesia.nl.

²² Een goede beschrijving van deze groep bestaat niet. Wij baseren ons op de geredigeerde zelfbeschrijving in het rapport van Dierick, *Basisgroepen*, 'Groningen. Citygroep', p. 1-7.

Citygroep drukte. In zijn autobiografie memoreert hij zijn activiteiten voor de Citygroep ook amper.²³

Behalve een liturgiegroep kende de Citygroep ook verschillende maatschappijkritische groepen, die nauw samenwerkten met vergelijkbare groepen in Groningen en met het studentenpastoraat. In totaal had de groep ruim driehonderd actieve leden en naar eigen schatting tweeduizend meelevenenden.

Een onderscheidend kenmerk van de Citygroep vergeleken met andere basisgroepen was het volstrekt gebrek aan organisatie en coördinatie. De aversie tegen het kerkelijk instituut en de burgerlijke instituties gold ook naar binnen toe. In feite bestond de groep uit een conglomeraat van losse groepjes, die zich in nauwelijks geregleerde vergaderingen voortdurend met elkaar bemoeiden. Met name de liturgiegroep – verantwoordelijk voor de goedbezochte vieringen – kreeg het steeds weer van de actiegroepen te verduren over het gebrek aan maatschappijkritiek. Op den duur moesten er steeds meer ‘uitpraatavonden’ worden gehouden, in het najaar van 1973 viel de Citygroep uiteen en hield als zodanig op te bestaan.

Kritische Gemeente IJmond

Ook de Kritische Gemeente IJmond heeft zijn wortels in de liturgievernieuwing van eind jaren zestig van de vorige eeuw.²⁴ De jonge kapelaan Jan Ruijter startte in zijn parochie in de industriestad Beverwijk met zogenaamde ‘beatmissen’, met een bandje dat Nederlandse teksten op de melodieën van gospelsongs begeleidde, een procedé dat in die jaren geheid een volle kerk opleverde. Na verloop van tijd werden deze liturgievieringen tot themavieringen waarin de maatschappijkritische kijk van de jongeren tot uiting kwam: thema’s als vrede, Biafra, en geestelijk gehandicapten kwamen dan aan de orde. De opzet had grote weerklank tot ver buiten de parochie en ook onder niet-katholieken. Begin jaren zeventig kwam de kerngroep van de vieringen onder invloed van de opvattingen van de kerkkritische priestergroep Septuagint, waar Jan Ruijter voorzitter van was – op Septuagint komen wij nog terug. De vieringen werden oecumenischer – inclusief intercommunie –, kerkkritischer en maatschappijkritischer. Er werden actiegroepen opgericht rond thema’s als ‘vrede’, ‘drugs’ en ‘buitenlandse werknemers’. Inmiddels namen de bezwaren van traditionele katholieken in de parochie dusdanig toe, dat de bezoekers van deze diensten ervoor kozen zich los te maken van de kerkelijke structuren en een eigen groepering te vormen. Men koos voor wat werd genoemd een ‘vrije opstelling’. In 1971 erkende de bisschop de Kritische Gemeente IJmond als een ‘kerkelijke vereniging’.

Een volgende stap maakte de gemeenschap toen kapelaan Jan Ruijter in 1972 in het huwelijk trad, maar als priester bleef func-

²³ H. Verbeek, *Toen daalde de duif. Herinneringen. Herman Verbeek, priester, politicus, publicist*, Groningen 2013.

²⁴ Het ontstaan en de eerste jaren van de Kritische Gemeente IJmond wordt beschreven in: Richard Auwerda, *Welkom en ongewenst. Vijf jaar zoeken in Beverwijk. Ontstaan van een nieuwe kerkgemeente*, Hilversum 1971.

tioneren. Naar zijn mening was ‘het handhaven van de celibaatsverplichting een machtsmiddel bij uitstek van een falende kerk’.²⁵ Gesprekken hierover met de bisschop bleven zonder resultaat. De bisschop trok zijn erkenning als ‘kerkelijke vereniging’ in. De gemeente functioneerde sindsdien buiten diens verantwoordelijkheid. Halverwege de jaren zeventig kende de Kritische Gemeente IJmond verschillende ‘actiegroepen’, die wij nu eenvoudig ‘werkgroepen’ zouden noemen: voor bejaardenzorg, ondersteuning van buitenlandse werknemers, activiteiten voor geestelijk gehandicapten en woonwagengewoners. Voor het overige werden ad hoc acties gevoerd, bij voorbeeld tegen de Vietnamoorlog en de Chileense dictatuur.

De Kritische Gemeente IJmond bestaat nog steeds, maar functioneert vooral als christelijke basisgemeenschap. Het element van maatschappijkritiek is er niet echt meer terug te vinden.²⁶

Besluit

Overzien wij de hier gepresenteerde voorbeelden, dan kunnen we vaststellen dat het komen tot een aansprekende zondagse liturgieviering voor al deze groepen de eerste aanleiding is geweest voor hun ontstaan. In dit streven openbaarden zich, achteraf gezien, echter ook de eerste tekenen van kerkkritiek. Vervolgens waren vooral kwesties rond intercommunie, getrouwde priesters of beide de aanleiding voor conflicten met de bisschoppen, die soms leidden tot een zich neerleggen bij de kerkelijke regels, zoals in Utrecht, of uiteindelijk tot een zogenoemde ‘vrije opstelling’. Het waren vooral deze laatste gevallen (Studentenekklesia Amsterdam en Kritische Gemeente IJmond), die de stap maakten naar een maatschappijkritische opstelling. Dat gebeurde min of meer op het moment dat er, om het wat cynisch uit te drukken, binnenkerkelijk geen winst meer te behalen viel.

Ideologie

In het voorgaande hebben wij de basisgroepen binnenkerkelijk benaderd, vanuit het *aggiornamento*, de uit Vaticanum II voortkomende vernieuwingsbeweging in de katholieke kerk zelf. Maar de radicaal maatschappijkritische attitude, eerst van de Sjaloombegroep, en later van de Amsterdamse Studentenekklesia, de Kritische Gemeente IJmond en de kritische priesterbeweging Septuagint, die wij hierna nog zullen bespreken, kon men uiteraard niet aan het Vaticaans Concilie ontleen. De theoretici achter deze maatschappijkritiek was een weliswaar kleine, maar spraakmakende groep theologen die een fusie voor ogen had tussen het christendom en het socialisme, en tussen theologie en marxisme.²⁷ In hun ogen was het marxisme een soort gesecculariseerd messianisme, dat wortel-

²⁵ Richard Auwerda, *Kerk van onderen. Kritische Gemeente IJmond 1975*, Hilversum 1975. Citaat p. 7.

²⁶ Zie www.kgij.nl.

²⁷ Zie Theo Salemink, ‘Meervoudige modernisering. Linkse katholieken in de lange jaren zestig’, in: *Contrapunten tussen radicaal christendom, restauratie en pluralisering* (Nijmegen 2010), p. 50-78.

de in de oorspronkelijke joods-christelijke traditie. Studie van het marxisme ging bij deze theologen hand in hand met een zogenoemde materialistische bijbeluitleg: exegese aan de hand van marxistische denkcategorieën. Deze theologen, waarvan er een aantal gestudeerd had bij de politiek theoloog J.B. Metz in Münster, werden uitgenodigd om deel uit te maken van redacties van het progressieve tijdschrift *Te Elfder Ure* en het eveneens progressieve protestantse tijdschrift *Wending*. De redacties hoopten vermoedelijk hiermee hun wat sleetse progressieve karakter te updaten. In deze invloedrijke tijdschriften konden deze marxistische theologen hun opvattingen uiteenzetten en verbreiden. Hun invloed ging zelfs zo ver, dat de Katholieke Theologische Universiteit in de stad Utrecht in 1973 een afzonderlijke, zogeheten agogisch-theologische opleiding voor toekomstige kerkelijke werkers oprichtte, in samenwerking met de in die jaren vuurrode Sociale Academie De Horst. Deze opleiding, in kerkelijke kringen zeer omstreden, hield het uit tot 1982. Uiteindelijk kreeg deze kritische theologie, waarvan de invloed snel afnam, met de val van de Berlijnse muur in 1989 de doodsklap.

Internationale publiciteit

De Nederlandse experimenten trokken internationaal de aandacht. Reportages werden niet alleen gepubliceerd in *Paris Match*, maar ook in *Epoca* en *Panorama* (Italië), *De Standaard* (België), *Time Magazine*, de *National Catholic Reporter*, en de *New York Times* (Verenigde Staten). Deze publiciteit werd gretig gestimuleerd door de actiegroep van priesters Septuagint, die in de jaren 1968-1972 aan de weg timmerde. Septuagint is waarschijnlijk de meest radicale actiegroep in deze jaren geweest.

Septuagint

Septuagint begon zijn bestaan als een solidariteitsgroep van ruim zeventig priesters, die in 1968 voor het eerst bijeenkwamen naar aanleiding van het huwelijk van priester Jos Vrijburg van de Amsterdamse Studentenekklesia.²⁸ Voorzitter vanaf het begin was priester Jan Ruijter, voorganger van de zondagsvieringen in de stad Beverwijk, waaruit kort daarna de Kritische Gemeente IJmond zou ontstaan. Septuagint begon zijn activiteiten met een brief aan de Nederlandse bisschoppen. Daarin werd de vraag gesteld of zij niet bij wijze van experiment een aantal parochies zouden kunnen aanwijzen waar het gehuwde priesters was toegestaan om voor te gaan in de liturgie. Inzet was dus aanvankelijk de celibaatskwestie, en dus voorspelbaar een vergeefse onderneming. Al een jaar later, in 1969, stuurde Septuagint een brief aan alle Nederlandse priesters met de analyse, dat het niet alleen om het celibaat ging. De

²⁸ Voor Septuagint en zijn internationaal optreden zie: L. Laeyendecker, 'Septuagint. De lotgevallen van een vernieuwingsbeweging', in: O. Schreuder en L. van Snippenburg (red.), *Religie in de Nederlandse samenleving. De vergeten factor* (Baarn 1990), p. 90-117; Chris Dols and Benjamin Ziemann, 'Progressive Participation and Transnational Activism in the Catholic Church after Vatican II: The Dutch and West German Examples', in: *Journal of Contemporary History*, 50 (2015), pp. 465-485.

problemen lagen dieper: de kerk moest worden vrijgemaakt van 'traagheid, van autoritaire machtsuitoefening en van het bondgenootschap met politieke en economische machten (...) zodat zij de blijde boodschap weer geloofwaardig kan verkondigen'.²⁹ Dit was in feite op dat moment het programma van Septuagint: maatschappijvernieuwing door kerkvernieuwing.

Begin 1969 organiseerde Septuagint een tweede grootschalige bijeenkomst in Amsterdam, waar ook vertegenwoordigers van verwante priestergroepen uit Duitsland (die Arbeitsgemeinschaften von Priestergruppen) en Frankrijk (Échanges et Dialogue) aanwezig waren. Besloten werd onder meer om een internationale actie te gaan voeren tijdens de Europese Bisschoppensynode in Chur (Zwitserland), die later dat jaar zou worden gehouden. Hier waren behalve Septuagint ook delegaties aanwezig van de zojuist genoemde Duitse en Franse groepen, en verder Présence et Témoignage (België) en de Solidaritätsgruppe uit Wenen (Oostenrijk).³⁰ Ondanks een blokkade van de ingang van het congrescentrum kreeg Septuagint in Chur geen gelegenheid om het woord tot de bisschoppen te richten. Maar wel kreeg het natuurlijk ruimschoots aandacht van de toegestroomde pers. Septuagint verklaarde dat de priesters zich massaal zouden moeten distantiëren van 'degenen die dit onderdrukkingssysteem handhaven en de kerk (moesten) aanklagen in zoverre zij onrecht doodzwijgt, zich compromitteert en gemene zaak maakt met de gevestigde machten'.³¹ Nog datzelfde jaar werd er in Rome een wereldwijde bisschoppensynode gehouden, waarbij Septuagint wederom demonstratief aanwezig was. Tekenend is dat de priesterdemonstranten nergens in Rome onderdak konden vinden, alleen in het seminarie van de Waldenzen. Een lobby onder de bisschoppen was inmiddels natuurlijk een zinloze zaak. Septuagint en andere radicale priesters discussieerden nu vooral onderling aan de hand van het 'rode boekje', een door Septuagint samengestelde bundel van teksten, getiteld *Die Kirche befreien für die Befreiung der Welt*. Helaas kon het als demagogisch en dictatoriaal gevoelde optreden dat de aanhangers van Septuagint in de discussie meebrachten op weinig waardering rekenen. Dit zou Septuagint later ook in Nederland opbreken.

Zoals gezegd was Septuagint in actie gekomen tegen de celibaatsverplichting, maar in 1970 werd door Rome elke discussie daarover definitief geblokkeerd. Septuagint was gedwongen dit actiepunt naar het tweede plan te verwijzen. Nu besloot men zich te gaan richten op kritische gemeenten en basisgroepen. Septuagint ontwikkelde globale richtlijnen waaraan kritische gemeenten zouden moeten voldoen. Maar deze gemeenten hadden geen enkele behoefte aan een sturing door Septuagint, in een stijl die moeilijk

²⁹ Geciteerd door Laeyendeker, 'Septuagint', p. 91.

³⁰ Septuagintgroep, *Septuagint van Chur naar Rome. Dossier van solidaire priestergroepen*, Amersfoort 1969.

³¹ Geciteerd door Laeyendeker, 'Septuagint', p. 97.

anders dan betweterig, ja, ouderwets klerikaal kan worden genoemd. Daarmee verloor Septuagint ook deze achterban.

In 1970 organiseerde Septuagint in Amsterdam de derde bijeenkomst van de Assemblée Européenne des Prêtres. De vele vertegenwoordigers uit Derde Wereldlanden, en met name Latijns Amerika, maakten met hun ervaringen diepe indruk. De Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie in zijn marxistische variant werd leidraad. Er werd actie gevoerd voor de in Latijns-Amerika gelegen Nederlandse gebiedsdelen Suriname en de Antillen, die onafhankelijkheid zouden moeten krijgen, en wel 'onmiddellijk'. Voor minder deed men het in die jaren niet.

In 1971 stonden in Nederland verkiezingen voor de deur. Septuagint richtte zich tot organisaties als het Interkerkelijk Vredesbeeraad en het Oecumenisch Actiecentrum met het voorstel om een gezamenlijk stemadvies te geven. Geheel in Septuagintstijl waren al suggesties aan het voorstel toegevoegd. De reactie van Daniel de Lange, directeur van het Oecumenisch Actiecentrum, was ontvullend voor de wereldvreemdheid die zich langzaamaan van Septuagint meester begon te maken. De Lange adviseerde Septuagint 'verder te werken aan interne meningsvorming en zich te onthouden van verreikende politiek uitspraken die aan alle kanten aangevochten kunnen worden'.³² Met die interne meningsvorming ging het intussen niet best. De harde kern was het voortdurend oneens, interne spanningen werden verwoord als 'ideologische verschillen van inzicht', en uiteindelijk bleef er, in de woorden van de socioloog Laeyendecker, 'een in hoofdzaak met zichzelf converserend groepje over. Van een achterban was allang geen sprake meer'.³³ In 1975 stierf Septuagint een stille dood.

De rol van publiciteit

Het beeld van de katholieke *sixties*, die in de geschiedschrijving van het Nederlandse katholicisme tot op de dag van vandaag overheerst, is in hoge mate gevormd door de internationale mediatisering, zo heeft Marjet Derks onlangs aangetoond.³⁴ De ontwikkelingen in die jaren waren in Nederland het meest vérgaand, aldus Derks, en de internationale pers stortte zich gretig op elke nieuwigheid en elk conflict. Deze buitenlandse berichten werden vervolgens in de Nederlandse pers weer opgepakt, zodat er uiteindelijk een 'zelfbeeld door de ogen van anderen' werd gecreëerd.

Er was echter nog iets aan de hand, namelijk een volstrekt gebrek aan vertrouwen en vertrouwelijkheid. Vooral de meest kritische groepen aarzelden niet hun beslissingen over bijvoorbeeld het laten voorgaan van gehuwde priesters in persberichten breed uit te meten en vervolgens reacties van de kant van de bisschoppen eveneens te publiceren. Nader overleg met bisschoppen werd stevast

³² Ibid., p. 107.

³³ Ibid. p. 114.

³⁴ Zie voor de rol van de media: Marjet Derks, 'Een andere tijdgeest. Conservatieven, 'normaal-katholieken' en het dominante beeld van vernieuwing in postconciliair Nederland (1962-1985)', in: Peter van Dam, James Kennedy en Friso Wielinga (red.), *Achter de zuilen. Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014), p. 201-230, id., 'Media, Gender and the Invisible Conservative Dutch Catholic in the long 1960s', in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 104 (2010), p. 135-154.

gevolgd door een persbericht, soms werd het overleg zelfs bijna *verbatim* gepubliceerd.³⁵ Op deze wijze werd keer op keer geprobeerd de bisschoppen voor het blok te zetten. Maar het zoeken van publiciteit kon soms onverwacht slecht uitpakken. Nadat kardinaal Alfrink de Utrechtse studentenparochie had verboden dominees in de eucharistieviering te laten voorgaan, werd de bisschop van Rotterdam genoodzaakt dit ook in de studentenparochie van Leiden te verbieden, terwijl hij deze praktijk juist in de voorgaande jaren oogluikend had toegestaan.

Besluit

De ontzuivering die de oliecrisis van 1973 teweegbracht luidde in Nederland het begin van een sociaal-cultureel en economisch klimaat dat het beste als 'no nonsense' kan worden getypeerd. Ook in de katholieke kerk in Nederland drukte het ingrijpen van Rome en het herwonnen zelfvertrouwen van conservatieve katholieken en hun groeperingen de progressieve stroming in de verdediging.³⁶ Het Nederlands katholicisme was sindsdien enkele decennia getekend door sterk gepolariseerde verhoudingen. Niettemin bleven progressieve katholieken zich roeren. In 1972 ontstond de beweging Open Kerk naar aanleiding van de benoeming van J. Gijsen als bisschop van Roermond. Deze beweging verliep echter snel bij gebrek aan een goede organisatie. Beter deed het in 1984 de Mariënborgvereniging, opgericht naar aanleiding van de oproep *Getuigen van de Geest die in ons leeft* (1983). Deze vereniging is, ondanks een sterke vergrijzing en dalend ledental, momenteel nog steeds actief.³⁷ Tenslotte sloegen naar aanleiding van het bezoek van paus Johannes Paulus II aan Nederland in 1985 progressieven de handen ineen en ontstond de Acht Mei Beweging. Katholieke instellingen en organisaties presenteerden zich in een jaarlijks terugkerende manifestatie, met aanvankelijk 10.000 bezoekers. De Acht Mei Beweging stond jarenlang op voet van oorlog met de bisschoppen. Hoewel er van tijd tot tijd gesprekken met individuele bisschoppen werden gevoerd en er in 1995 voor het eerst twee bisschoppen 'op persoonlijke titel' de manifestatie bezochten, zou een verzoening er niet in zitten. Bij een dalend bezoekersaantal besloot de beweging in 2003 om zichzelf op te heffen.³⁸

Inmiddels konden deze bewegingen echter niet meer steunen op een breed progressief maatschappelijk draagvlak. Het progressieve, of zelfs linkse, tij had uiteindelijk slechts tien jaar geduurd.

³⁵ Bijvoorbeeld dat tussen de Kritische Gemeente IJmond en de bisschop van Haarlem (1972), in: Auwerda, *Kerk van onderen*, p. 13-25.

³⁶ Voor het volgende zie Lodewijk Winkeler, *Stromingen in katholiek Nederland*, Kampen 2004.

³⁷ Tom van den Beld heeft een geschiedenis van de Mariënborgvereniging in voorbereiding.

³⁸ Tom van den Beld, *Het andere gezicht van de kerk. De Acht Mei Beweging 1985-2003*, Nijmegen 2015.