

RELIGIOSI *IN PERSONA*

Identiteitsvorming en -verandering van Rooms Katholieke religieuze actoren in
Bologna



Redevoering van cardinaal Caffara bij de Paaswake in Bologna. Eigen maak.

Robert Reijns

Studentnummer: 3112314

E-mail: R.A.Reijns@students.uu.nl

Begeleider: Martijn Oosterbaan
Universiteit Utrecht

26 juni 2009

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	4	
Inleiding	5	
1. De culturele context van de Rooms Katholieke Kerk		10
<i>Il Consiglio Vaticano Secondo</i>	<i>10</i>	
<i>Religiosi in context</i>	<i>11</i>	
2. Religiosi in Theorie	14	
2.1 De Westerse ontwikkelingsgeschiedenis van ‘Religie’	14	
2.2 De Essentie van Religie	15	
2.3 Religie: een sociaal-cultureel <i>wordingsproces</i>	16	
2.4 Schrijven over Religie: een menselijke beschrijving van religieuze identiteit		17
2.4.1 De authenticiteit van religieuze grenzen	18	
2.4.2 Religiosi, grensbouwers van authenticiteit	20	
2.4.3 <i>Rooms Katholieke</i> identificatie	21	
2.4.4 Religieuze identiteit als coherente tegenstrijdigheid	22	
2.5 Transformatie van religie	23	
2.6 Rooms Katholicisme en hybriditeit	24	
3. <i>La vocazione religiosa</i> en een veranderende tijdsgeest		25
<i>Religiosi anziani</i> [oudere religiosi] in een huidig verleden		25

De profetische keuze voor nieuwe <i>vocazioni</i>	28
<i>Testimonianza</i> , de huidige betekenis van religieuze <i>vocazioni</i>	30
<i>Persona</i> , een christelijk antropologisch concept	33
Conclusie	34
4. Het authenticeren van leekgedrag	35
Onderzoek naar de <i>Persona</i>	36
Op consult bij religiosi	37
Authenticatie en de <i>Persona</i> -constructie	40
Conclusie & vooruitblik	44
5. Moderne Traditie en de Kerk in <i>Persona</i>	46
Weg naar de Wetenschap, Weg naar de Waarheid	47
Rooms Katholieke Traditie in <i>Persona</i>	50
Conclusie	56
Afsluiting & Conclusie	58
Bibliografie	63
Bijlage 1 Reflectieverslag	67
Bijlage 2 Samenvatting in het Italiaans	71

Voorwoord

Deze scriptie is meer dan een systematische beschrijving van de werkelijkheid die ik tijdens mijn veldwerkperiode heb benaderd. U moet dan ook weten dat de culturele, theoretische en empirische context waar ik verslag over geef, ontstaan zijn in een context die ik niet onderzocht heb maar vooral heb mogen ervaren: een context van gastvrijheid en oprechte vriendelijkheid waarin talrijke mensen tijdens het onderzoeksproces mijn steun en toeverlaat zijn geweest.

Hiervoor wil ik allereerst mijn religieuze collega's bedanken. Hoewel de lezer vooral door mijn eigen woorden door dit verslag begeleid zal worden, wil ik u meegeven dat niet ik, maar ruim dertig paters, fraters en zusters deze werkelijkheid van de alfa tot de omega het leven ingeblazen hebben.

Mijn hemelse dank gaat uit naar al deze *religiosi*, in het bijzonder naar *padre* Marziano voor zijn gastvrijheid, de lessen 'religieus jargon' en de bijzondere gebedsmomenten. Ook *padre* Domenico voor zijn goede grappen over "antropollogi," mensen die kippen onderzoeken, en enkele waarschuwingen om niet in de weer te gaan met weinig betrouwbare *religiosi*.

Iedere *religioso* heeft mij echter op haar of zijn manier verrijkt met diens persoonlijkheid, dat meer waard is dan het woord *grazie*.

Ik bedank al mijn Italiaanse en Nederlandse (studenten)vrienden – waaronder ook fraters, paters en zusters - voor de kritische opmerkingen over mijn onderzoeksmethoden en – resultaten, het delen van discussies over 'de persoonlijke dan wel wetenschappelijke relevantie' van dit onderzoek, en de moedredenaties. Gino, Felipe, Alduccio, Longo, Tias, *come tutti gli altri: vi ringrazio tanto, siete grandi!*

Noch mevrouw Quarantotto, noch haar wonderbaarlijke pizza's, pasta's Bolognese en polenta's kan ik vergeten waarmee zij mijn zintuigen dag in, dag uit op scherp heeft gezet.

Tot slot gaat mijn dank uit naar Martijn Oosterbaan, voor de feedbackmomenten tijdens mijn onderzoeksproces.

Dio vi benedica sempre – moge God jullie blijven zegenen met de rijkdommen die jullie met mij gedeeld hebben.

Inleiding tot de wereld van religiosi

“Jij, antropoloog, ik zal je eens iets wetenswaardigs meegeven.”

Padre Domenico en een aantal andere studenten kijken verbaasd op wanneer il priore, de overste van het klooster, de katholiek gezinde krant L'Avvenire - 'de toekomst' - voor mijn ogen openslaat, op pagina twee. Een liefogend, aantrekkelijk meisje lacht mij toe. Eluana heette ze, op zondag 8 februari 2009.

“In de nabije toekomst zullen we haar ‘Euthanasie’ noemen, weet je wat dat betekent? ‘Dat we levensvreugde zullen tonen voor haar goede, zoete dood. Allora, jij bent een expert in mensen en cultuur toch?’”

Even wordt participeren en observeren moeilijk. “Faccio un cammino, ik volg een leerweg”, heb ik in jargon leren antwoorden.

“Ik begeleid je graag. In haar *Persona* zien wij namelijk de menselijkheid, cultuur en religie van vandaag. Schrijf dit maar op, va bene? We leven vandaag in een fundamentalistische, relativistische cultuur waarin geen enkele absolute waarheid meer geaccepteerd wordt. Welke betekenis hebben de woorden van Benedetto XIV [de paus] over ‘de menswaardigheid van de *Persona*’ tegenwoordig? Je moet begrijpen dat haar euthanasie eigenlijk niks met religie te maken heeft. Wij schenden hier in Italië vaker mensenrechten, namelijk minstens twee miljoen keren, dan...ik ken persoonlijk geen moslim die ik ooit over ‘abortus’ of ‘euthanasie’ heb horen spreken. Nog vaker kom ik ‘pratticanti’ [praktiserende katholieken] tegen die niet meer weten wat fundamentele en authentieke rechten zijn: abortus, vreemdgaan, overal heeft men daarna spijt van, maar alles is de norm, ‘normaal’. Wat is identiteit zonder de *Persona*? Schrijf nu maar.”

Maar mijn pen kon, of wilde deze wekelijks voorkomende discussies op zondag niet noteren. Alleen het volgende kreeg ik nog genoteerd:

- Vraag aan pater Domenico wat hij vindt van de discussie, want hij was stil. Zegt: doodgaan is naar, denk aan de *Persona*. Maar zij was al comadood toch? Dus misschien...ik weet't niet... -¹

U heeft zojuist kennis gemaakt met een fragment uit de epistemologische werkelijkheid van *religiosi*: mensen die besloten hebben om het leven op radicale wijze (zoals zijzelf menen) in dienst te stellen van het...van wat eigenlijk? *Il priore* spreekt zijn ontevredenheid uit over de fundamentalistische menselijkheid, cultuur en religie van vandaag en wijst op de ‘schending van authentieke rechten’. Hiermee lijkt hij te willen getuigen van een andere, niet verwezenlijkte maatschappelijke werkelijkheid. Ook pater Domenico noemt de menswaardigheid van de *Persona*, hoewel het lijkt alsof hij de euthanasiezaak van Eluana wel kan begrijpen. Vraagt u zich eens af: welk van beide geestelijken, die dezelfde ambtsplicht of plichtsgevoel hebben om het Rooms Katholicisme te representeren, doet dit op de beste manier?

Deze discussie om Eluana, zie ik als een fragmentarische en subjectieve beschrijving van de sociaal-culturele context waarbinnen *religiosi* gepositioneerd zijn: *il priore*

¹ Dit fragment is een descriptieve reconstructie van een observatie die ik op 8 februari 2009 gedaan heb. Deze gebeurtenis heb ik circa 1 uur na beleving vastgelegd.

bijvoorbeeld, brengt deze Italiaanse euthanasiezaak in verband met ‘een fundamentalistische en relativistische cultuur’.

Verschijselen als ontkerkelijking en multi-religiositeit lijken de maatschappelijke context vorm te geven, waar *religiosi* deze discoursen uit afleiden. Naar deze normatieve discoursen over religieuze, authentieke en niet-authentieke identiteiten, heb ik onderzoek gedaan. Verder in dit onderzoeksverslag zult u aantreffen dat *il priore* niet de enige is die moslims op de ‘authentieke gedragswaardemeter’ beter laat scoren dan praktiserende katholieken... maar zouden *religiosi* hiermee impliceren dat imams de boodschap van het Rooms Katholicisme beter kunnen overdragen dan *religiosi* zelf? Wat verstaan *religiosi* hierbij onder authenticiteit? Ik heb een theoretisch kader ontworpen om deze ogenschijnlijke tegenstelling met empirische gegevens te analyseren.

Ik maak voornamelijk gebruik van de concepten *identiteit*, *religie* en *habitus* om deze empirie te analyseren. Mijn onderzoeksresultaten geven de Rooms Katholieke, empirische werkelijkheid echter niet in zijn geheel weer, maar zijn het resultaat van een gerichte, selectieve en fragmentarische benadering van het Rooms Katholicisme. Mijn centrale vraagstelling is dan ook gebaseerd op *identiteitstheorieën* en luidt als volgt: *Hoe geven Rooms Katholieke religiosi in Bologna hun religieuze identiteit vorm in relatie tot niet- Rooms Katholieke identificaties?*

Ik vraag mij hierbij af op basis van welke sociaal-culturele achtergronden en (al dan niet hier aan gerelateerde) betekenistoekenningen religiosi hun *religieuze* levensstijl motiveren. Ook ben ik benieuwd, hoe de constructie van deze identiteit in verband staat met dagelijkse sociale interacties. En wat verstaan religiosi onder de getuigenis van een *Rooms Katholieke* geloofstraditie?

Van 26 januari tot 19 april, heb ik deze vragen samen met dertig religiosi in Bologna onderzocht. Deze scriptie zie ik dan ook als het resultaat van een samenwerkingsproces tussen mij en achttien mannelijke plus twaalf vrouwelijke personen, variërend van 26 tot 78 jaar oud. Gezien de variatie in deze doelgroep behoeft de benaming *religioso* hier nog enige uitleg. Hoewel de vervoeging *religios-o* ‘mannelijk’ is, zal ik met deze term, zoals onder mijn collega’s onderling gebruikelijk is, in het vervolg óók naar de vrouwelijke *relisiosa* refereren, wat in het meervoud vervoegd wordt als *religiosi*.

Religiosi leven in religieuze ordes, waarmee deze doelgroep zich onderscheidt van associaties en congregaties van ‘toegewijde’ leken. Anders dan deze *laici consacrati*, zijn religiosi eens in hun leven *il noviziato* ofwel het noviciaat gaan volgen. Noviciaten zijn

mensen die de keuze overwogen of gemaakt hebben om tot een religieuze orde ofwel ‘instituut’ – *un Istituto religioso* - te treden. Dit is bedoeld om kennis te maken met de symbolische en normatieve aspecten van het religioso-leven (zie hoofdstuk 3). In de Katholieke Kerk, duurt het noviciaat – voor welke orde de religioso ook kiest – niet korter maar, afhankelijk van de orde, wel langer dan één jaar. Aan het eind van dit noviciaat treden de religiosi in spe toe tot de religieuze orde, wat officieel een *Istituto Religioso* genoemd wordt. Gedurende het eerste jaar in deze orde ervaren zij tijdelijk hoe het is om een kloosterleven (met de drie vouten, zie hoofdstuk 3) te leiden. Indien de religioso overweegt het noviciaat te vervolgen, wordt diens loopbaan verlengd en volgt hij of zij katholiek onderwijs in de liturgie, theologie en andere cursussen (zoals christelijke antropologie en filosofie). Uiteindelijk kunnen religiosi in spe, indien zij toestemming krijgen van hun opleidingsbegeleider - *maestro* of *maestra* – kiezen voor *la professione perpetua*, ‘het ambt voor het leven’, in religieuze ordes ofwel *Istituti religiosi*. Ik heb mij hier beperkt tot een algemene beschrijving van dit looptraject, aangezien er verschillen bestaan in de loopbanen tussen religiosi uit verschillende leeftijdscategorieën.

Mannelijke religiosi worden *frate* (frater) genoemd voordat zij hun *professione perpetua* behaald hebben; hierna krijgen zij de status van *padre* (pater). Bij vrouwelijke religiosi geldt, dat zij zowel voor als na het noviciaat *suora* ofwel zuster geheten worden. Zowel *frati*, *padri*, als *suore* hebben mij in mijn onderzoek geholpen.² Daarnaast heb ik ook gesproken met twee parochianen – *parocchi* – die zonder uitzondering mannen zijn en, ofschoon zij niet binnen een religieuze orde leven, celibatair zijn en priester. *Parocchi* en *padri* kunnen ervoor kiezen om *la professione solenne* te volgen, waardoor zij misdiensten mogen opvoeren en biechten af mogen nemen: dit zijn *sacerdoti* (*presbiteri*) ofwel priesters. Alleen mannen mogen priester worden.³

Onderzoek naar de belevingswereld van religiosi vereist een zekere methodische aanpak: ‘religieuze’ opvattingen worden niet alleen achter de preekstoel of het altaar gevormd. Wanneer Asad (1983 in Lambek 2008: 121) spreekt over de *religious performance* van religieuze actoren, meent hij het volgende:

² Door het specificeren van hun ecclesiastische (kerkelijke) status, geven religiosi vaak aan of het leven dat zij leiden *volgens de kloosterregel* (dus geenszins ook altijd in de praktijk!) meer contemplatief is en teruggetrokken, dan wel apostolisch en sociaal interactief. *Monaci* (mannen) en *monache* (vrouwen) zijn monniken die gehuisvest zijn in *monasteri*, ofwel kloosters. Franciscaanse en Kapucijner monniken zijn voorbeelden.

³ Voor een volledig overzicht van ‘religieus’ genoemde leefeenheden, waar ook congregaties van leken toebehoren, zie de volgende bron: <http://www.bologna.chiesacattolica.it/>

“(…) ritual in the sense of a sacred performance *cannot be the place where religious faith is attained, but the manner in which it is (literally) played out*. If we are to understand how this happens, we must examine not only the sacred performance itself but also the *entire range of disciplinary activities, of institutional forms of knowledge and practice*, within which dispositions are formed and sustained and through which the possibilities of attaining the truth are marked out – as Augustine clearly saw.” (Talal Asad 1983 in Lambek 2008: 121; markering toegevoegd.)

Door verschillende kwalitatief interpretatieve onderzoeksmethoden te combineren, heb ik geprobeerd om de katholieke werkelijkheid van religiosi zo gedegen mogelijk te benaderen. De belangrijkste methoden hierbij, zijn het semi-gestructureerde interview en de informele gesprekken met religiosi geweest. Aanvullende methoden - zoals de participatie aan gebed- en discussiegroepen, de observatie van religiosi, politici en wetenschappers bij diverse congressen; en de analyse van *emic*- georiënteerde, katholieke literatuur zoals kranten, tijdschriften en brochures – hebben mijn gespreksdata verrijkt en onderbouwd.

Ik heb al mijn gesprekken in het Italiaans gevoerd. De naam van een enkele religioso heb ik veranderd om de anonimiteit te waarborgen. Omdat de meeste religiosi een vervangnaam niet nodig vonden – ‘de verkondigde Waarheid is niet naamgebonden’ – heb ik er voor gekozen om, in dat geval, de kloosternamen weg te laten. Ondanks het transcriberen van de meeste geluidsopnames, heb ik helaas niet kunnen voorkomen dat de betekenis van gezichtsuitdrukkingen en stemhoogtes, waarmee religiosi hun werkelijkheid tot leven wekken, verloren is gegaan. De waarheidsgetrouwheid heb ik proberen te waarborgen door sommige woorden in het Italiaans te laten. Op die manier heb ik geprobeerd om de sfeer over te brengen, en de lezer de mogelijkheid te geven om zich desgewenst meer in bepaalde ‘kernwoorden’ te verdiepen of, wie weet?, deze zelf met religiosi in Italië te contextualiseren. Daarnaast heb ik bij enkele tekstfragmenten verwezen naar de vraag, zodat u kunt zien in hoeverre een antwoord spontaan gegeven dan wel gestuurd is.

In het volgende hoofdstuk (1) beschrijf ik de culturele context waarin mijn onderzoek heeft plaatsgevonden. Aangezien religiosi hun religieuze, Rooms Katholieke identiteit ontwikkelen binnen een sociaal-culturele context, ga ik hier in op de relatie tussen sociaal-culturele processen en belangrijke veranderingen in het Rooms Katholieke beleid. Daarnaast laat ik zien hoe religiosi zich zelf tot deze ontwikkelingen zelf verhouden.

Vervolgens neem ik in hoofdstuk 2 theoretische en conceptuele modellen in beschouwing over respectievelijk ‘religie’ en ‘identiteit’: hoe is religie in de loop der tijd benaderd, en welke perspectieven verbreden al dan niet de horizon van de door mij empirisch

waargenomen werkelijkheid? Aan de hand van relatief recente identiteitstheorieën en de concepten *identiteit*, *religie* en *habitus* construeer ik een raamwerk om de constructie van religieuze identiteit van religiosi, plaats te geven.

In hoofdstuk 3 zal ik beschrijven met welke maatschappelijke factoren religiosi hun niet-maatschappelijke, religieuze identiteit opbouwen, en in hoofdstuk 4 laat ik zien hoe zij in relatie tot leken hun religieuze en Rooms Katholieke identiteit vormgeven. Aan het eind van deze wetenschappelijke catechese, in hoofdstuk 5, wordt duidelijk of het Rooms Katholicisme ook deel uitmaakt van uw persoonlijke levensbeschouwelijke identiteit.

1 De culturele context van de Rooms Katholieke Kerk

Een van de manieren waarop het Rooms Katholicisme benaderd kan worden, is door te kijken naar het institutionele lichaam van deze religie: namelijk het Vaticaan of, in het Italiaans, *il Magistero*. Meer inzicht in het huidige Kerkbeleid is nodig om te begrijpen hoe haar religieuze opvattingen en -doelen zich verhouden tot de waarden waar *religiosi* in mijn onderzoek van getuigen.

Il Consiglio Vaticano Secondo

De traditie van de ‘Rooms Katholieke religie’ blijft historisch gezien in verandering (Woods 2004; Vargas 2008), hetgeen onder andere blijkt uit formele bijeenkomsten – Concilies - waarbij de katholieke geestelijkheid besluit tot het aanbrengen van wijzigingen in houdingen ten opzichte van normen en waarden. De gewijzigde kerkmissie waarover tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie (Vaticanum II) tussen 1962 en 1965 door 2540 bisschoppen is besloten, geeft dit weer. Volgens paus Johannes XXII was *aggiornamento* van de Kerk onontkoombaar: de RKK moest ‘bij de tijd’ oftewel gemoderniseerd worden (Ginsborg 2001: 104, 132; Darrell 2000; Dobbelaere 2000). De aanleiding en doelen hiervan bestudeer ik vanuit twee posities.

Ginsborg stelt, dat de Kerk zich *noodgedwongen* moest moderniseren: door secularisatieprocessen en een hiermee samenhangende bewustwording van de burgermaatschappij, kon de Kerk ‘een grotere gelijkwaardigheid van vrouwen binnen de christelijke nucleus’ (*gender*) niet langer negeren. Daarnaast moest de Kerk zich nu toleranter opstellen ten opzichte van andere cultuurreligieuze tradities, doordat zij zich niet meer aan deze multiculturele werkelijkheid kon onttrekken of deze zou kunnen bestrijden (Ginsborg 2003: 132-134).

Ontwikkelingen in de cultuurreligieuze katholieke traditie kunnen echter ook bekeken worden vanuit *emic* – perspectieven. Een theologe en religiosa illustreert dit, wanneer zij stelt dat

“De Kerkgeschiedenis [...] gekenmerkt [wordt] door verschillende veranderingen in waardeinvullingen. Hierbij zijn echter nooit wijzigingen aangebracht in fundamentele waarheden van theologische aard die gebaseerd zijn op het *Schrift*. Maar de overlevering van deze theologische kennis, dus de Kerktraditie, is een gesitueerd proces. ‘*Traditie*’ staat immers niet alleen voor de overlevering, maar ook voor de toepassing van theologische kennis. De Kerk

bestaat immers uit mensen, en de mensheid blijft leren, in ontwikkeling. Hierdoor moeten we het Woord telkens weer opnieuw incultureren.”⁴

Het Tweede Vaticaanse Concilie is echter niet zonder onenigheid verlopen. Binnen de Kerk ontstonden meningsverschillen tussen ‘modernisten’ en ‘antimodernisten’ over bestuurlijke (minder hiërarchische), liturgische (ceremoniële) en interculturele (meer openheid) hervormingen. Hierbij is vermeldenswaard dat de indertijd jongste generatie religiosi, ‘de modernisten’, een belangrijke bijdrage geleverd aan de hervormingen van het Kerkbeleid (Darrell 2000).⁵

Ginsborg meent dat ondanks enkele hervormingen, de Kerk mensen blijft uitsluiten die zich identificeren met bepaalde aspecten van moderniteit: zoals abortie, euthanasie, niet-gehuwde of niet- heterogame samenlevingsverbanden (2001: 132-133). Deze stelling nodigt mijns inziens uit tot nuances die ik in de volgende hoofdstukken zal aanbrengen.

Religiosi in context

Volgens Beyer (1994) veranderen cultuurreligieuze tradities, zoals het Rooms Katholicisme, met sociaal-culturele ontwikkelingen mee. De identiteit van Rooms katholieke religie transformeert voortdurend onder invloed van processen als ontkerkelijking (in Europa), de toenemende zichtbaarheid van ‘nieuwe’ levensbeschouwingen (zoals Islamitische tradities; moslims) en de culturele pluriformiteit binnen het Katholicisme zelf (religiosi uit verschillende culturele contexten). Met Beyer’s onderscheid tussen twee ‘moderne dimensies’ van traditionele cultuurreligieuze systemen, kan ik laten zien hoe de levensstijlen van religiosi zich verhouden tot het huidige Rooms Katholieke Kerkbeleid en de sociaal-culturele dynamiek. Hij noemt enerzijds de ‘*privatized function*’ of geprivatiseerde functie en anderzijds de ‘*public performance*,’ ofwel het publieke optreden (1994: 86-93).

Public Performance

Hoe brengt de Kerk haar Rooms Katholieke identiteit in publieke sferen naar buiten? De vele advertenties aan en binnen kerkmuren, overheidsgebouwen en andere fora, hebben niet alleen mijn aandacht weten te lokken. In kloosterzalen, bibliotheken, en gemeentezalen worden

⁴ Bron: Toespraak van een theologe over het document ‘Gaudium et Spes’, 6 maart 2009, Bologna.

⁵ Bron: Boekpresentatie van de gecanoniseerde pater en Bolognese modernist ‘padre Marella’. Voorgedragen door een franciscaner pater, een theoloog en deskundige Kerkgeschiedenis, Bologna, Cappella Farnese di Palazzo d’Accursio, 2 februari 2009.

diverse conferenties en debatten gehouden waarbij door religiosi, wetenschappers, politici en leken tezamen, diverse maatschappelijke thema's worden bediscussieerd, interpretatief verklaard en beoordeeld. De economische crisis ('Crisis: economisch of moraal?'), politieke kwesties als legalisering van euthanasie en abortus ('Geloof tegen de dood'), maar ook corruptieschandalen en multiculturele dan wel – religieuze problematiek ('het Geloof en de Islam') vormen, ten minste in Bologna, belangrijke onderdelen van debat. Religiosi werken actief samen met wetenschappers en politici om 'katholieke' normen en waarden te onderbouwen en hiermee de werkelijkheid te *verklaren* door haar te *beoordelen*; het 'Compendium van de Sociale Doctrine van de Kerk – een integraal en solidair humanisme' (2004) is een welbekend document dat dit tweeledige doel expliciteert. Hierbij wordt de burgermaatschappij gestimuleerd om, vanuit een Rooms Katholiek vertoog, een actieve houding aan te nemen en een mening te vormen over de 'huidige stand van zaken.' Religiosi halen verschillende discoursen aan die onderdeel maken van dit vertoog, en waarmee zij 'getuigenis' (*testimonianza*) van het Rooms Katholicisme brengen (zie ook Garelli 2007; Cipriani 2003; Mudu 2002).

Privatized function

In termen van '*functie*', gaat het om de functies van religiosi zelf. Ik heb een enorme diversiteit aan levensstijlen binnen de religioso-categorie kunnen waarnemen. Deze leefstijl kan in verband staan met de leefnorm van de religieuze orde, maar dat hoeft niet. De zusters van moeder Teresa bijvoorbeeld, houden zich volgens de kloosterregels voornamelijk bezig met het verzorgen en onderhouden van minder bedeelden, informele burgers en daklozen; de zusters *Sordomuti* gaan dagelijks om met blinden: *i sordi*. Hoewel Benedettijnse *monaci* niet buiten het kloosterterrein zouden mogen treden, heb ik kennis gemaakt met een pater die er van beschuldigd wordt te veel vrijheid op te zoeken. Het karakter van de religioso kan daarnaast zijn leefwijze bepalen: binnen de Augustijner orde, heeft padre Franco zijn privé-leven geweid aan het vertalen van theologische documenten,⁶ zoekt padre Domenico daklozen op en meent padre Erame vanwege zijn mystieke, contemplatieve leefwijze 'misschien een beetje vreemd' te zijn.

Ik heb onderscheid gemaakt tussen vier dimensies waarbinnen de levensstijlen van religiosi geordend kunnen worden; dit houdt echter niet in, dat het leven van de desbetreffende religioso zich alleen binnen een van deze dimensies afspeelt. Onder de liturgische dimensie

⁶ Voor zijn werk, zie: <http://www.augustinus.it/>

vallen alle contemplatieve, op gebed gerichte activiteiten: iedere religioso bidt dagelijks in gemeenschap met *confratelli* (medebroeders) of *consorelle* (medezusters) het ochtendgebed (*le lodi*), middaggebed (*l'ora media*) en de avondvesper (*il vespro*); daarnaast verzorgen priesters misdiensten, en zijn religiosi op verschillende manieren met de voorbereiding en participatie van ceremoniële activiteiten bezig. Activiteiten binnen de pastorale, evangelische dimensie zijn gericht op ofwel het verrichten van liefdadigheid voor sociaal welzijn (aan informele burgers, daklozen, gevangenen, enzovoorts), ofwel voor het (en vaak in dezelfde naam) verspreiden van 'rooms katholieke waarden:' dit laatste vindt vooral plaats onder kinderen en adolescenten via gebeds – en catechesebijeenkomsten georganiseerd door individuele religiosi of katholieke verenigingen ('Comunione & Liberazione', 'Azione Cattolica'). Hiertoe rekenen zich ook de dagelijkse (advies)gesprekken tussen religiosi en leken, en biechtmomenten.

Nog twee andere dimensies zou ik kunnen toevoegen: de 'administratieve' dimensie die alle administratieve werkzaamheden omvat, gericht op huishoudelijk onderhoud en de economische huishouding; en de 'interpretatieve' dimensie waaronder ik alle bezigheden versta die niet in strikte zin het 'religieuze' karakter van het 'religioso'-zijn kenmerken: zoals vrijetijdsbezigheden, educatieve activiteiten (onderwijs aan noviciaten), en dergelijke.

In het volgende hoofdstuk zal ik het 'religieuze' van deze levensstijlen theoretiseren.

2 Religiosi in Theorie

“Ik hóóp de katholieke christelijke traditie te representeren...ik kan het alleen maar hopen, omdat ik niet weet of ik er voor 100 % in slaag...want hoe kan ik weten of ik het katholicisme wel of niet naleef? Is het de studie van doctrines die mij katholiek maken ? We hebben helemaal geen meeteenheid die je vertelt: ja, jij mag katholiek zijn! “⁷

(Padre Domenico, docent kerkrecht)

Wat is religie? Het antwoord hangt af van het studiegebied en het theoretisch of conceptueel raamwerk waarmee de onderzoeker deze werkelijkheid kan, of wil waarnemen. De religieusanthropologische wetenschap kent een rijke geschiedenis van benaderingswijzen tot religie. Door ‘op de schouders van reuzen’ te klimmen, zal ook ik religie binnen een wetenschappelijk raamwerk theoretiseren. Hiertoe neem ik eerst enkele prominente verhandelingen over het concept ‘religie’ in beschouwing, waarna ik dit construct vanuit identiteitstheorieën zal belichten.

2.1 De Westerse ontwikkelingsgeschiedenis van ‘Religie’

Binnen de antropologie is ‘religie’ lang bestudeerd en gedefinieerd op basis van gelijkenissen en verschillen tussen ‘religieuze systemen’ (Bowen 1998; Glazier 1999; Bowie 2000). Vanuit theoretische stromingen als het evolutionisme, structureel functionalisme en historisch particularisme zijn dikwijls ethnocentrische definities aan ‘religie’ toegekend waarbij mijns inziens uitgegaan werd van een westers cultuurreligieuze ‘norm’: zo bracht Tylor (1832-1917) categoriaal onderscheid aan tussen animisme, polytheïsme en monotheïsme in opeenvolgende rangorde van geciviliseerdheid, en zochten Malinowski en Durkheim naar sociologische en psychologische verklaringen voor het *geconstateerde* onderscheid tussen ‘primitieve’ en ‘ontwikkelde’ cultuurreligieuze systemen (Molnar 1997; Bowen 1998; Glazier 1999; Bowie 2000; Lambek 2008).

Geertz (1966) lijkt zich van ethnocentrische noties te onthouden door religies van ‘niet-religies’ te onderscheiden op basis van symbolische betekenissen die in religieuze systemen tot uiting komen. Als belangrijke *marker* noemt hij ‘sacrale rituelen.’ Toch bespeur ik een impliciet gevaar in het aanbrengen van een dergelijke dichotomie tussen religieuze en niet-religieuze werkelijkheden. Ten eerste is het maar de vraag of religieuze actoren hun persoonlijke identiteit uitsluitend ontleen aan een gevoel van verbondenheid tot een abstract

⁷ Padre Domenico (interview van 1 maart 2009).

religieuze en sacrale anders dan ‘menselijke’ werkelijkheid, zoals deze benadering impliceert; en menen religiosi zelf wel dat ‘religie’ afwezig is in de geest van niet-symbolische sociaal-culturele verschijnselen, zoals kerkvermijdende atheïsten, niet praktiserende katholieken of andersgelovigen?

Een aansluitende aanmerking op Geertz’ symbolische benadering, is dat ik niet uitsluit dat Geertz hiermee de *pluriformiteit van religieuze belevingsvormen* negeert; binnen maatschappelijke en wetenschappelijke debatten wordt het laatste decennium steeds vaker gediscussieerd over ‘nieuwe’ of ‘seculiere’ religieuze verschijnselen, waarbij ‘sacrale rituelen’ zoals deze voorkomen binnen traditionelere monotheïstisch tradities, als zodanig minder duidelijk of niet zijn te identificeren (Berker 2006; Davie 2006; Knoblauch 2008). Door deze definities en benaderingswijzen lijkt ‘religie’ gekarakteriseerd te worden met verschillende *essenties*: zoals ‘ontwikkeld’, ‘primitief’, ‘ritualistisch’, ‘animistisch’, enzovoorts.

In *Dimensions of the Sacred* maakt Ninian Smart (1997) een treffende poging om *etic-centrische* definities te voorkomen, door religie niet te definiëren maar acht dimensies voor te leggen waarmee religies benaderd kunnen worden. Hij brengt onderscheid aan tussen de dimensies ritueel/praktisch, op doctrines gebaseerd/filosofisch, mythisch/narratief, experimenteel/emotioneel, ethisch/legaal, organisatorisch/sociaal, materieel/artistiek, en politiek/economisch (Smart 1997: 10-11; 1989: 11-15; Nevile-Cummings 2001). Volgens Smart verschillen cultuurreligieuze tradities in de nadruk die ‘zij’ leggen op verschillende dimensies, waarbij het niet noodzakelijk is dat een levensbeschouwing al deze acht karakteristieken bevat om als ‘religie’ geïdentificeerd te worden. Dit model lijkt mij een bruikbaar instrument om het holisme van ‘religie’ te belichten, en de diversiteit van cultuurreligieuze tradities in kaart te brengen.

2.2 De Essentie van Religie

De Rooms Katholieke cultuurreligieuze traditie kan ik kenmerken met alle dimensies die Smart (1997) omschrijft. Louter uitgaande van dit model, bestaat echter het risico om ‘religie’ – ik doel hier in het bijzonder op de ‘Rooms Katholieke religie’ - te bestuderen als een ‘totaalsom’ van diverse *deelessenties*. Individuele opvattingen van religiosi over bijvoorbeeld doctrines en liturgische kwesties, lijken hierdoor genegeerd te worden...of kennen alle religiosi binnen het Rooms Katholicisme soms dezelfde waarden en betekenissen toe aan elk

van de acht afzonderlijke dimensies die de cultuurreligieuze traditie vormgeven?

Ik zie *Rooms Katholieke* religie voornamelijk als een persoonlijke beschouwing van een cultuurreligieuze traditie, en neem hierbij aan dat deze beschouwing gebaseerd wordt op – dus niet per se samenvalt met – normen en waarden die deel uitmaken van de sociaal-culturele context waarbinnen individuen op een bepaald moment, leven.

Deze aanname zal ik verduidelijken door in het vervolg in te gaan op twee vertogen, waarbij ik de Rooms Katholieke religie vanuit een sociaal-cultureel en historisch perspectief zal benaderen, voor u aan de hand van huidige identiteitstheorieën kennis te laten maken met ‘authentieke’ Rooms Katholieke religiosi.

2.3 Religie: een sociaal-cultureel *wordingsproces*

Paden wijst op de sociaal-culturele gesitueerdheid van religie door te stellen dat “*any religious World is also a historical, social and geographic world*” (1988: 51). Hij vervangt het concept ‘religie’ door *World(view)* (Wereldbeeld) om essentialistische connotaties te voorkomen en te illustreren dat religie een *gesitueerd* ‘Wereldbeeld’ met een kosmische, niet empirisch waarneembare dimensie. In het voorafgaande en in het vervolg geef ik echter zelf de voorkeur te spreken over een ‘*cultuurreligieuze traditie*’, wat het sociaal-culturele en (daarmee) constructieve aspect van religie benadrukt.⁸

Asad (1983 in Lambek 2008: 110-127; 1993; 2001) onderstreept zowel de historische veranderlijkheid van religieuze tradities, als de invloed van veranderende machtsverhoudingen die hier een rol bij spelen (zie ook Paden 1988: 51-65). Wanneer Asad spreekt over ‘religie’, vraagt hij zich af hoe “[...] *authorizing processes represent practices, utterances, or dispositions so that they can be discursively related to general (cosmic) ideas of order*” (1983 in Lambek 2008: 115). Hier wijst hij op de machtsinvloed van sociale structuren – politieke en religieuze instituties – om ideologieën te articuleren, te hegemoniseren en binnen de maatschappij te implementeren. Asad onderbouwt deze visie door in te gaan op de sociaal-culturele historie van de Rooms Katholieke Kerk *als institutie* (1983). Het Rooms Katholicisme (‘The Church’) bijvoorbeeld, werd volgens Asad tijdens de Middeleeuwen volledig anders beleefd dan tegenwoordig; de identiteit van deze christelijke religie is daarmee veranderd en constant aan veranderingen onderhevig (2001; 1983 in

⁸ De ‘gemeenschappelijkheid’ dat het *cultuurreligieuze* aspect impliceert, sluit echter niet uit dat binnen deze traditie individuen zoals religiosi – een eigen invulling geven aan deze traditie. Ze ‘hebben’ echter geen wereldbeeld, maar beleven en ‘maken’ hun belevingswereld aan de hand van cultuurreligieuze elementen.

Lambek 2008; McCutcheon 2000).

Asad slaagt er met een sociaalhistorische benadering mijns inziens goed in om religie als a-historische en a-culturele essentie te deconstrueren. In zijn illustratie van de Rooms Katholieke religie, waarbij hij de nadruk legt op het institutionele (machts)lichaam, bespeur ik toch een impliciet essentialisme.

Terwijl Asad poogt ‘religie’ tot een sociaalhistorisch en cultuurpolitiek verschijnsel te deconstrueren, lijkt hij ‘religie’ tegelijkertijd het *object* te maken van maatschappelijke en morele veranderingen. Een dergelijke houding heeft twee consequenties. Enerzijds brengt Asad hiermee mijns inziens toch onderscheid aan tussen een ‘culturele, seculiere sfeer’ en een ‘religieuze sfeer’ waarbij ontwikkelingen binnen de culturele sfeer zouden leiden tot veranderingen van religie. Hierdoor lijkt het of hij, anderzijds, religieus beambten die onderdeel zijn van ‘Rooms Katholieke Instituut’ tot het *object* maakt van culturele en daarmee noodgedwongen samenhangende cultuurreligieuze (morele en liturgische) veranderingen. ‘Religie’ lijkt benaderd te worden als een (levenloze) theologische ‘institutie’ dat het *object* is van maatschappelijke en morele veranderingen. Naar mijn mening negeert hij de *agency* (handelingsbekwaamheid) van individuen binnen institutionele (macht)structuren, en daarmee de relatie tussen de invloed van persoonlijke identificatieprocessen zelf en de reconstructie van cultuurreligieuze, zoals institutionele en Rooms Katholieke, identiteiten. Asad meent terecht, dat “[...] *theological discourse is not identical with either moral attitudes or liturgical discourses – of which, among other things, theology speaks.*” (1983 in Lambek 2008: 115).” Betekent dit dat religiosi binnen religieuze systemen morele en liturgische kwesties niet kritisch beoordelen kunnen?

2.4 Schrijven over Religie: een menselijke beschrijving van religieuze identiteit

“De Katholieke religie is voor mij een religie, een persoon...het is geen ‘ding’ om naar te verwijzen, ook geen regel om na te leven, maar een persoon...Liefde die waar is, dus liefde die opvlamt wanneer we denken dat het in ons uitdooft...Dit is een katholiek: een persoon.”⁹

Wat is religie? Antropologisch onderzoek heeft mij de mogelijkheid gegeven om deze vraag te laten beantwoorden door mensen die op vrijwillige basis de Rooms Katholieke religie representeren.

Mijn onderzoeksvraag en -benadering tot religie zijn beïnvloed door huidige constructivistische identiteitstheorieën (zie, bijvoorbeeld: Appadurai 1986; Barth 1969;

⁹ Suora Sara, zuster in een geïsoleerd klooster.

Friedman 1994; Giddens 1991; Ghorashi 2003). Ik omschrijf ‘constructieve identiteit’ als mijn opvatting dat de persoonlijke identiteit van een individu niet een *belichaming* is van een sociaal-culturele identiteit (dit verbeeldt een essentialistische benadering), maar gezien kan worden als het proces waarbij een individu diens zelfbeeld construeert in een pluriforme en interactionele relatie met de sociale realiteit die hij of zij waarneemt.

Barth (1969) wordt gezien als een invloedrijk grondlegger van de constructivistische identiteitsbenadering (Eriksen 2002; Ghorashi 2003). Hij heeft het concept *boundary* geïntroduceerd om te illustreren dat individuen sociale en culturele categorieën ‘construeren’ door grenzen tussen sociale groepen op te bouwen. Deze *boundaries* zijn inhoudelijk van aard en bevatten (normatieve) uitspraken op basis waarvan het individu het groepsverschil creëert. Individuen kunnen deze grenzen reconstrueren (1969: 15 in Ghorashi 2003: 26). In dit licht wordt (etnische) *identiteit* niet gezien als een statisch en essentialistisch verschijnsel, maar als het product van persoonlijke constructie ofwel individuele *identificatie*.

2.4.1 De authenticiteit van religieuze grenzen

Binnen de religieuze antropologie wordt veel aandacht besteed aan de vraag hoe religieus ‘beambten’ binnen religieuze systemen onderscheid aanbrengen met niet-religieuze of seculiere systemen. Hierbij worden religieuze systemen dikwijls analoog gesteld aan ‘systemen van puurheid’ (Paden 1988: 142-143; Van Wiele 2007; Lambek 2008: 190-194). Volgens Paden is “[p]urity a good term for the absence of negative or detracting elements within a system (...)”. Puurheid bestaat altijd samen met diens tegengestelde: als ‘puurheid’ wijst op de afwezigheid van ‘impuurheid’, staat ‘impuurheid’ voor de afwezigheid van een ‘pure’ conditie. De dichotomie ‘puur versus impuur’ wordt door religiosi dikwijls verwoord met de (graduele) verschillen tussen ‘authentiek – niet authentiek’, ‘natuurlijk – onnatuurlijk’, of ‘heilig’ en ‘profaan’ *persoonlijk gedrag*. Douglas (1966a) noemt alle verschijnselen die *het religieuze systeem* niet tot het religieuze systeem rekent, ‘anomalieën’. Hoe construeren religiosi de *boundary* (Barth 1969) tussen Rooms Katholieke religie en niet-religieuze, of andere religieuze systemen?

Ik neem een ontwikkeling waar in de wijze waarop conceptuele en theoretische modellen bestuderen hoe religieuze ‘systemen’ – dikwijls wordt de *agency* (Giddens 1991) van ‘religieuze actoren’ genegeerd - (1) anomalieën definiëren en (2) op welke manier het desbetreffende ‘systeem’ onderscheid aanbrengt met andere (al dan niet religieuze) systemen.

In 'Purity and Danger' (1966a) bestudeert Mary Douglas de functies van reinheidsrituelen. Volgens haar staat de manier waarop een *samenleving* reinheid definieert, niet los van de manier waarop die samenleving sociaal geconstrueerd is: 'wat hoort wel, en wat is *matter out of place* dus hoort niet?'. Toch meent Douglas ook dat de mens in omgang met onreinheid betekeniscreatief te werk gaat en daarmee "*medeconstituerend is in de opvattingen over onreinheid*" (Douglas 1966a in Van Wiele 2007: 197). Desondanks, zijn individuele classificaties volgens haar veel minder krachtig dan cultureel-collectieve, die gedeeld worden door de grote meerderheid en daarom meer rigide zijn. Persoonlijk heb ik bemerkt dat individuele classificaties van individuen niet per definitie 'minder krachtig' dan cultureel-collectieve zijn. Men dient zich hierbij af te vragen hoe classificaties en betekenis-toekenningen van anomalisch gedrag in verband staan met verschillende individuele identiteitscategorieën: de persoonlijke, religieuze identiteit of de 'Rooms Katholieke' identiteit? Kunnen religieuze actoren bijvoorbeeld geen collectief gedeeld theologisch discours hanteren waarmee zij individuele classificaties juist rechtvaardigen en onderbouwen?

Paden (1988) geeft toe dat er geen limieten zitten aan de technieken en stijlen waarmee religieus beambten van verschillende religieuze systemen en binnen hetzelfde systeem anomalieën categoriseren. Zijn model acht ik bruikbaar voor het benaderen van de door mij waargenomen empirie. De eerste wijze betreft het *vermijden* van het profane. Dit kan door defensief gedrag (bijvoorbeeld het kiezen voor een geïsoleerde leefwijze zoals sprake is bij sommige kloosterordes) of middels preventief gedrag (bijvoorbeeld door evangelisatieprojecten of onderwijs op religieuze scholen). De tweede manier is *purificatie*. Hier verstaat Paden strategieën onder die toegepast worden om reeds impure individuen te 'ontsmetten'.¹⁰

Ook Douglas (1966a) heeft een model ontwikkeld dat weergeeft hoe religieuze actoren anomalieën kunnen classificeren en daarmee de 'sociale identiteit' afbakenen. Paden (1988) heeft deze technieken geïncorporeerd en mijns inziens in zijn eigen ordeschikking overzichtelijker weergegeven.¹¹ Daarnaast onderscheidt Paden, in tegenstelling tot Douglas,

¹⁰ Volgens religiosi biedt het Katholicisme de meest effectieve middelen tot purificatie; hier onder valt het naleven van de zeven sacramenten door katholieken (zie hoofdstuk 4). Opofferingsgezindheid speelt een belangrijke rol. Dit kan zowel een fysieke als mentale dimensie hebben.

¹¹ Douglas' model is als volgt opgebouwd. Het ontkennen van de anomalie is één mogelijke reactie. Daarnaast kan de religieuze actor de anomalie (1) herinterpreteren voor herintegratie, (2) verwijderen door fysiek ingrijpen; (3) er kunnen vermijdingsregels ingevoerd worden in verband met de anomalie, die tegelijk het normale bevestigen en scherper stellen. Wanneer een verbod op echtscheiding wordt gedefinieerd, wordt tegelijkertijd de waarde van huwelijksrouw sterker benadrukt; (4) afwijkende gebeurtenissen, objecten of personen kunnen als gevaarlijk worden gelabeld; en (5) anomalieën kunnen aanvaardbaar worden gemaakt door middel van rituelen (Van Wiele 2007: 197-198).

een derde strategie waarmee *recente* theorieën over ‘religieuze uitingsvormen’ beter kunnen worden begrepen. Deze strategie (3) heet ‘*Transcending the Purity/Profanity Opposition.*’ Hierbij wordt bedoeld op “*The reunification of sacred and profane [which] is observable in practices of accepting the unclean or rejected side of a polarity in the name of a higher, mediating spiritual reality*” (Paden 1988: 157; markering toegevoegd).¹²

2.4.2 Religiosi, grensbouwers van authenticiteit

Juist als ‘grensconstructies’ bestudeer ik de religieuze identiteiten van religiosi. Wat leidt mensen er toe een *religieuze* grens op te bouwen? Het antwoord op deze vraag zal ik afleiden uit recente theorieën over identiteitsvorming.

Volgens Rätzl is “[i]dentity not imposed on individuals by socialization [...] but they actively construct their identities within a given social framework” (1994: 84 in Ghorashi 2003: 28). Ghorashi verwoordt ‘within a given social network’ met Bourdieu’s concept *habitus* en geeft aan dat *habitus* bruikbaar is om twee dimensies van identiteit te belichten.

Habitus staat enerzijds voor ‘*past*’ en ‘*present settings*’ – de verleden en heden sociaal-culturele contexten – waarbinnen individuen hun identiteit als *embodied history*, een persoonlijke en selectieve ervaringen (belichaming) van beleefde geschiedenis, ontwikkeling. Mijn toepassing van een dergelijke benadering heeft als consequentie dat ook ik ‘identiteit’ niet zie als een statische en a-historische persoonlijke hoedanigheid, maar als een wordingsproces (‘*a process of becoming*’) waarbij het individu zijn persoonlijkheid (identiteit) mettertijd vormgeeft op basis van sociaal-culturele contexten uit diens verleden en heden (Ghorashi 2003: 28, 35).

Ik deel Ghorashi’s mening wanneer zij stelt dat “[t]he choices that people make are not without conditions, but are formed through a situated agency, one that is shaped and practiced through converged past and present discourses” (2003: 32). *Situated agency* houdt in, dat identificatieprocessen plaatsvinden binnen sociaal-culturele contexten, waardoor individuen de persoonlijke identiteit vormgeven op basis van determinanten (verschijnselen) die onderdeel vormen van deze contexten. Doordat deze sociaal-culturele *schemata* volgens Ghorashi richting geven aan de handel- en denkwijzen van individuen, kiezen mensen, aldus de antropologe, hun identiteit niet altijd bewust. Om die reden voorziet zij het concept *habitus*

¹² Paden illustreert dit met Jezus, die zijn tweede wang toekeerde om te impliceren dat hij zelf puur genoeg is om beledigingen te accepteren, zonder zich te vergrijpen aan profane teruggrepen (1988: 157).

met een tweede dimensie, namelijk *consciousness* ofwel bewustzijn (2003: 28).

Een dergelijke tweezijdige benadering van ‘identiteit’, roept interessante vragen op als het gaat om de constructie van religieuze identiteit door religiosi. Berust hun religieuze identiteit dan niet op de bewuste keuze om zich juist *niet* te identificeren met gedragsverschijnselen die (volgens hen) deel uitmaken van ‘*a given social framework*’? Zou het uitgaande hiervan niet logischer zijn te vermoeden dat religiosi zich met een *kosmische* realiteit identificeren die alle ‘menselijke determinanten’ (zonden) van dit raamwerk overstijgt? Dit leidt tot de vraag of ‘religieuze roepingen’ en motieven van religiosi om een celibatair leven te leiden, dan wel in verband staan met sociaal-culturele vanzelfsprekendheid of gemeenschapszin (*common sense*).

2.4.3 Rooms Katholieke identificatie

Mijn interesse gaat in het bijzonder uit naar de wijze waarop religiosi hun persoonlijke religieuze identiteit relateren aan Rooms Katholieke religie. Ik vreesde het risico te lopen dat religiosi vanwege hun ‘ambtsplicht’ of ‘plichtsgevoel’, ‘de’ (institutionele) identiteit van het Rooms Katholicisme op eenzelfde wijze zouden uitdragen. Uit mijn vraaggesprekken met religiosi blijkt echter wat Cohen meent:

“[...] It is to insist, first, that individuals are more than their membership of and participation in collectivities, and, second, that collectivities are themselves the products of their individual members, so that *ethnographic attention to individual’s consciousness of their membership is an appropriate way to understand the collectivity*, rather than seeing it as constituted by an abstracted, if compelling, logic.” (Cohen 1994:133 in Ghorashi 2003: 33, nadruk toegevoegd).

Volgens Ghorashi legt Cohen een te grote nadruk op het individuele bewustzijn bij het proces van identiteitsconstructie (2003: 33). Ik deel haar mening dat sociaal-culturele contexten waarbinnen individuen gesitueerd zijn, het ‘denken en doen’ van individuen beïnvloeden. Dit heb ik reeds geïllustreerd met het *habitus*-concept. Ik zie sociaal-culturele contexten dan ook als ‘interpretatieve werkelijkheden’: mijns inziens biedt de *habitus* verschillende interpretatiekaders die samen de werkelijkheid van de maatschappijcultuur vormgeven, en waarmee individuen tegelijkertijd de werkelijkheid interpreteren.

Cohen’s notie is bruikbaar om juist te wijzen op de autonomie van individuen binnen het sociale raamwerk waartoe zij behoren. Hoewel sociaal-culturele contexten bepalen kunnen

waarover zij denken, sluit ik niet uit dat wij betekeniscreatief te werk gaan in *hoe* wij over de werkelijkheid denken of deze beoordelen. Is ‘interpretatie’ immers geen normatief proces?

Denkt u eens aan preken van religieuze actoren, zoals priesters. Hoewel hun religieuze identiteit gesitueerd is binnen dezelfde sociaal-culturele context als leken, prediken zij juist tegen bepaalde verschijnselen – zoals abortus en euthanasie – die de maatschappijcultuur vormgeven. Binnen deze *collectivity* zijn religiosi dan ook autonoom in het vormgeven van de religieuze identiteit.

De religieuze identiteit van religiosi anders dan niet- Rooms katholieke religieuze actoren, maakt dat zij gepositioneerd is in een tweede *collectivity*: het institutionele lichaam van de Rooms Katholieke Kerk. Men zou zich hierbij kunnen afvragen, hoe religiosi bij de constructie van de grens met ‘niet-religieuze’ identiteiten, betekenis geven aan de religieuze als zijnde Rooms Katholieke identiteit. Geven religiosi allen eenzelfde betekenis aan het Rooms Katholicisme door binnen de sociaal-culturele werkelijkheid eenzelfde grens tussen niet-religieuze en ‘katholieke’ gedragingen te construeren...of kan, zoals Cohen wellicht zou menen, de Rooms Katholieke realiteit alleen begrepen worden door meer etnografische aandacht te schenken aan de autonomie (*consciousness*) van individuen binnen de institutioneel normatieve Rooms Katholieke *collectivity* (1994:133 in Ghorashi 2003: 33; zie ook zie ook Kratochwil 2005) ?

2.4.4 Religieuze identiteit als coherente tegenstrijdigheid

Volgens Giddens (1991) en Ghorashi (2003: 30) proberen mensen om de persoonlijke identiteit te ervaren als een ‘kloppend geheel’ door verschillende discoursen te hanteren waarmee zij verschillende identiteiten, die soms tegenstrijdig kunnen lijken, vertellen als een ‘coherent geheel’: “*It is about different selves and still be able to see oneself as a coherent story.*” (Giddens 1991: 14).

In het licht van deze theorie, is het niet uit te sluiten dat de etnograaf ook bij religieuze actoren tegenstrijdigheden kan bespeuren: bijvoorbeeld als het gaat om de ‘religieuze’ identiteit enerzijds en de waardering van Rooms Katholieke doctrines anderzijds. Zoals in de volgende hoofdstukken naar voren zal komen, halen religiosi diverse discoursen aan waarmee zij deze identiteiten coherente proberen te maken.

Barth merkt op, dat “*it makes no difference how dissimilar members may be in their overt behaviour – if they say they are A, in contrast to another cognate category B,...they declare their allegiance to the shared culture of A’s.*” (Barth 1969a: 15 in Eriksen 2002: 37).

Religiosi brengen getuigenis in naam van een Rooms Katholieke categorie of collectiviteit, namelijk ‘de Rooms Katholieke Kerk.’ In de volgende hoofdstukken zal duidelijk worden waarom ik mij kan vinden in Barth’s stelling dat elk van alle individuele identiteiten *an sich* geen belichaming is van de collectieve identiteit; zoals ook individuele religieuze identiteiten verschillen kunnen, terwijl religiosi hun *allegiance* verklaren aan een collectief gedeelde Rooms Katholieke identiteit. Toch dient men zich mijns inziens altijd af te vragen op welke deelidentiteit(en) van deze categoriale identiteit uitspraak wordt gedaan. Wanneer Asad spreekt over de geschiedenis van de Rooms Katholieke Traditie, meent hij immers dat “[t]heological discourse is not identical with either moral attitudes or liturgical discourses – of which, among other things, theology speaks” (Asad 1986 in Lambek 2008: 115).

Welk discours zullen religiosi hanteren om de religieuze identiteit, als een morele constructie, van coherentie te voorzien?

2.5 Transformatie van religie

Recente theoretische vertogen over religie wijzen op transformaties van traditionele religies (Fisher 1999; Barker 2006; Davie 2006; Knoblauch 2008; Gerle 2000). Luhmann maakt gebruik van de concepten *immanence* en *transcendence* om te illustreren hoe traditionele cultuurreligieuze tradities zoals het Rooms Katholicisme, transformeren (1977: 46; 1987a, in Beyer 1994: 82-90).

Luhmann definieert *immanence* als het geheel van normatieve uitlatingen over alle aspecten van de waarneembare werkelijkheid (*‘the whole of perceptible reality’*). Mijns inziens dekt dit concept alle katholieke doctrines en documenten met uitspraken over diverse aspecten van de samenleving, zoals ook over de wetenschap en over de economie (zie hoofdstuk 1). *Transcendence* staat daarentegen voor het geheel van uitspraken over de *niet*-waarneembare realiteit: deze vallen bij het katholicisme vooral onder de theologische dimensie.

Barker (2006), Davie (2006) en Knoblauch (2008) relateren de transformatie van cultuurreligieuze tradities met name aan twee relatief recente sociaal-culturele ontwikkelingen die plaatsvinden binnen de West-Europese context: ontkerkelijkheid (soms wordt ook secularisering genoemd) en multi-religiositeit. Volgens Luhmann (1977) en Beyer (1994) leiden deze ontwikkelingen bij het Rooms Katholicisme tot de transformatie van de geloofstraditie. Berger meent dat de nadruk op *transcendence* steeds groter wordt, terwijl alle aspecten die onder *immanence* vallen, veralgemeniseerd worden. Het resultaat is, dat de Kerk steeds meer nadruk legt op het personalistischere karakter van het christelijke geloof:

namelijk dat ieder individu de ‘religieuze’ capaciteit in zich heeft om christen te zijn. Houdt dit in dat religieuze actoren de Rooms Katholieke identiteit ook toekennen aan niet-praktiserende leken, atheïsten of andersgelovigen? Paden (1988) meent, dat sommige cultuurreligieuze tradities het ‘heilige’ en het ‘profane’ (dus de ‘anomalie’) met elkaar te verzoenen door de verschillen tussen deze te overstijgen. Dit gebeurt volgens hem middels “*a higher, mediating spiritual reality*” (1988: 157). Met betrekking tot de religieuze identiteit van religiosi, vraag ik mij af hoe religiosi deze katholieke *mediating spiritual reality* definiëren en onderscheiden van niet-katholieke realiteiten. Individuen proberen hun Rooms Katholieke identiteit immers als coherent te ervaren: hoe dan motiveren religiosi deze identiteit in doen en denken, in een wereld waar steeds meer niet-praktiserende katholieken en andersgelovigen volgens Luhmann (1977) ‘christen’ kunnen zijn?

2.6 Rooms Katholicisme en hybriditeit

Onder hybride identiteit verstaat Ghorashi ‘identiteit’ als pluriform en ‘open voor verandering’ in tegenstelling tot essentialistisch en statisch (2003: 210-211). Ghorashi maakt onderscheid tussen praktische en intentionele *hybriditeit* (2003: 216-219). Bij praktische hybriditeit is hybriditeit niet meer dan het gevolg van een ‘praktische’ confrontatie tussen verschillende wereldbeelden; hierbij wordt niet uitgesloten dat identificatie alleen met de ‘eigen’ sociale groep plaatsvindt. Van intentionele hybriditeit is sprake, wanneer mensen bewust de keuze maken om zich met diverse wereldbeelden, levensbeschouwingen en (deel)identificaties te identificeren. De persoonlijke identiteit is hierbij dus gebaseerd op loyaliteiten met verschillende levensbeschouwingen en sociale groepen.

Uitgaande van mijn data (zie hoofdstuk 5), is het aannemelijk dat intentionele hybriditeit bij religiosi een gevolg is van praktische hybriditeit. Binnen de huidige sociaal-culturele context, dragen religiosi hun religieuze en Rooms Katholieke identiteit (of getuigenis) immers ook uit in relatie tot niet praktiserende katholieken, anders-gelovigen en atheïsten. Ik vraag mij af, of deze ontwikkelingen gevolgen hebben voor de manier waarop de religieuze en Rooms Katholieke identiteit door religiosi beleefd en overgebracht wordt. De ‘coherentie’ van deze identiteit blijft volgens het concept ‘praktische hybriditeit’ juist behouden door het niet aangaan van confrontaties. Is dit concept dan wel bruikbaar, en de grens tussen praktische en intentionele hybride identiteiten even duidelijk aan te geven?

3 *La vocazione religiosa* en een veranderende tijdsgeest

Padre Marziano heeft mijn onderzoek naar *Rooms Katholieke* identiteiten van religiosi, met het volgende *emic* advies ingeleid:

“(...) *Antropologo*, grazie dat ik je interviewvragen even heb mogen inzien! Ik wil je wel wat vraagtips meegeven zodat je de *realtà religiosa* met je onderzoek nóg beter kunt benaderen. Ten eerste gaan wij er van uit dat iederéén een roeping heeft, daarom kan je beter vragen in welk opzicht de *religioso* onderscheid maakt tussen het *religieuze* anders dan ‘menselijke’ karakter van zijn roeping. Die vraag zul je echter niet eenduidig beantwoord krijgen, aangezien oudere religiosi in een andere *contesto sociale* [sociale context] getogen zijn dan jongere tegenwoordig.”¹³

In dit hoofdstuk bestudeer ik religieuze identiteit door te kijken naar de manier waarop religiosi de *vocazione religiosa* ofwel religieuze roeping, motiveren. Het ‘ervaren’ van de *vocazione* leidt bij individuen immers tot de beslissing om de religieuze identiteit aan te nemen; religiosi besluiten hiermee het *noviciaat* te volgen en *religioso* in een bepaalde religieuze orde te worden.

Religiosi die vóór het Tweede Vaticaans Concilie (1965-1966) geboren zijn en ouder zijn dan vijf jaar, blijken de *vocazione* op een andere manier te motiveren dan jongeren die hierna geboren zijn. Zoals *padre* Marziano impliceert en ik in het vervolg illustreer, komt dit doordat oudere religiosi binnen een andere sociaal-culturele context gesocialiseerd zijn dan jongere religiosi. Ondanks deze verschillen, is mij duidelijk geworden dat zowel ouderen als jongeren eenzelfde discours hanteren waarmee zij de symbolische en normatieve significanties van de religieuze identiteit motiveren..

***Religiosi anziani* [oudere religiosi] in een huidig verleden**

Voor ons zit *padre* Franco die 76 winters telt. Terwijl de monnik zijn pijsnoer stevig vastgrijpt in zijn handen, keert hij met dichtgeknepen oogjes terug in een tijd van cultureel gedeelde religieuze waarden...

¹³ Observatie van 29 januari. Respondent: *Padre* Marziano, 54 jaar. Met dit advies, sloeg ik mijn catechismus (1992 [2006]) dicht en besloot ik een ander pad te bewandelen om de *Rooms Katholieke* identiteiten van religiosi te onderzoeken.

“Sai, weetje Robert...ik ben opgevoed in een *famiglia molto cristiana*. (...) *Allora*, een religieuze roeping is geen kwestie van ‘keuze’, maar ... van een verlangen dat God in ons laat leven en verwezenlijken: *provvidenza*. Ik weet nog, dat ik als klein kind vaak al onbewust in de voetstappen van augustijner monniken wilde treden...Toch speelde ook de wil van mijn vader mee: hij had acht zonen, en verlangde dat er één van hen priester zou worden...niet dat hij me zo heeft geconstrueerd, maar vroeger gehoorzaamden kinderen hun ouders nog gewoon en families waren veel hechter...Die *legame* [verwantschapsband] maakt onderdeel uit van de *natura umana* [menselijke natuur], hoewel ook hier tegenwoordig meer ‘*all’Olandese* wordt geleefd...en om de rekeningen af te betalen - hij moest natuurlijk ook aan het huishouden denken - is het zo gegaan dat...samengevat, het kloosterschap heeft me erg aangetrokken. Op elfjarige leeftijd ben ik in het seminarium getreden, en vijf jaar later samen met veel vrienden de opleiding tot religioso gevolgd. Maar natuurlijk was ik jong en mij nog niet helemaal bewust van de keuze die ik maakte, dat kwam pas later. *Ho dovuto di fare un cammino*, ik moest nog een wandelpad afleggen.”¹⁴

Hoewel Padre Franco (en velen in eensgezindheid met hem) aangeeft dat de ‘religieuze roeping’ voortvloeit uit een persoonlijk, door God opgewekt en gerealiseerd verlangen, lijken verschillende sociaal-culturele factoren een rol te spelen bij de keuze voor het religieuze ambt. Uit mijn analyse van 14 roepinggeschiedenissen komt naar voren dat oudere religiosi bij het uiten van hun persoonlijke ervaringen dikwijls waarderingen uitspreken over cultuurreligieuze (katholieke/christelijke), sociale, economische en verwantschap- factoren die tijdens hun socialisatieproces onderdeel uitmaakten van het sociale raamwerk (Räthzel 1994: 84 in Ghorashi 2003: 28) waarbinnen zij gesocialiseerd zijn (zie 2.4.2, blz. 20).

Uit deze sociaal-culturele context leiden oudere religiosi waarden af, die volgens hen naast culturele ook *religieuze* waarden zijn die door hen tegenwoordig met het religieuze leven vertegenwoordigd worden. De vouten of kloosterwaarden (‘regels’) ‘armoede, gemeenschapsbezit’ (*povertà*) en ‘gehoorzaamheid, wederkerige onderdanigheid’ (*obbedienza*) komen vaak (impliciet) tot uitdrukking in roepinggeschiedenissen. Gaat u eens na:

“Ik kom uit een hele eenvoudige christelijke familie... Voor mijn begrip van eerlijkheid, van *obbedienza*...dus van *religione*, heb ik veel te danken aan de *famiglia patriarchale*... Daar

¹⁴ Padre Franco, 75 jaar (interview op 6 februari 2009).

worden we ‘gevormd’: voor het afbetalen van rekeningen, voor het delen van geschenken en de armoede die er toen was...*in het religieuze leven, neem je dat over*. Alles is een *esercizio* [oefening], ook het aannemen van *castità* [maagdelijkheid, celibaatschap] waardoor ... *ik ben er al aan gewend geraakt.*”¹⁵

De religieuze identiteiten van *suora* Giuseppa, *padre* Franco en andere 50+’ers zouden beschouwd kunnen worden als het *eindstadium* van een ‘wordingsproces’ (*a process of becoming*, zie 2.4.2, blz. 20), waarbij het proces van ‘religieuze identificatie’ gestopt is na het ervaren van de religieuze roeping. De religieuze identiteit lijkt hierdoor gevormd te zijn met een beperkt en select aantal sociaal-culturele determinanten die de *habitus* van de religioso kenmerkten. In dit opzicht zie ik religieuze identiteit als *embodied history* (zie 2.4.2, blz. 20).

Binnen deze *habitus* kwamen inderdaad religieuze roepingen tot stand die als vanzelfsprekend ervaren werden en wellicht berustten op gemeenschapszin (*common sense*). *Suora* Giuseppa wijst ons bijvoorbeeld (zelfs) expliciet op de vreedzame relatie tussen culturele waarden in haar tijd en het representeren van *die religieuze waarden* tegenwoordig.

Hoewel ik meen dat religiosi op die manier hun religieuze identiteit als betekenisvol en coherent uitleggen, heeft iedere 50+’er mij echter gewezen op haar of zijn behoefte dan wel noodzaak om de religieuze identiteit te ‘herdenken.’

Religiosi die als kind (op circa elf tot vijftienjarige leeftijd) de keuze maakten om religioso te worden, geven dikwijls spontaan aan dat de *vocazione religiosa* of *identità religiosa* vanaf hun adolescentieperiode een andere inhoud kreeg. De paters en zusters vertellen dat hun *vocazione religiosa* nog ‘beoefend moest worden’ (*esercizio*), dat zij een ‘wandelweg’ (*cammino*) af moesten leggen of dat de roeping moest ‘rijpen’ (*maturare*).

Oudere religiosi brachten dit rijpingsproces vaak in verband met ‘seksualiteit’ of ‘seksuele, verliefde gevoelens’ wanneer ik hun vroeg naar de *vocazione*.

“(...) Persoonlijk ken ik ook oudere mensen die soms moeite ondervinden met hun celibaatschap, ja. Ook wij zijn mensen, en voelen ons seksueel aangetrokken tot vrouwen. Daarom moet elke religioso een *cammino* maken, door zichzelf vragen te stellen als: waarom ben ik religioso, en wat kan ik betekenen voor mijn *fratelli e sorelle* [‘mijn naaste broeders en zusters’]? Sommige ouderen hebben moeite met hun *vocazione*, omdat ze zich als adolescent niet bewust genoeg hebben weten te maken van wat het betekent om religioso te zijn. Maar

¹⁵ Suora Giuseppa, 66 jaar (interview van 12 februari 2008).

seksualiteit kan en mag niet onderdrukt worden, terwijl genitaliën dat wel kunnen verdragen. (...).”¹⁶

De derde kloosterwaarde, *castità* ofwel het celibaatschap, zie ik als een belangrijke *marker* van dit rijpingsproces. Om de op *common sense* gebaseerde religieuze roeping als coherent en betekenisvol te blijven ervaren, moesten oudere religiosi de roeping als adolescent ‘herdenken’: zoals *padre Pasquale* aangeeft, houdt dit een reflectieproces in waarbij de religioso zich afvraagt wat nu de betekenis is van zijn religieuze leven gekenmerkt door de drie vouten (en met name het celibaatschap). Voordat ik zal illustreren welke symbolische en normatieve waarden deze religiosi aan de religieuze identiteit gingen toekennen, werp ik eerst een blik op recentere roepingsgeschiedenissen.¹⁷

De profetische keuze voor nieuwe *vocazioni*

Deze roepingsgeschiedenissen zijn mij ten gehore gebracht door religiosi variërend van vijftientig tot vijftig jaar. Hoewel de meeste jongere *frati* [fraters] en religiosi met wie ik heb gesproken al in hun jeugd op verschillende manieren met oudere religieuze actoren kennis gemaakt hebben, was niet iedereen praktiserend of eensgezind met Katholieke doctrines.¹⁸ Zowel mannen als vrouwen besluiten tegenwoordig op hogere leeftijd *di farsi religioso*, om religioso te worden. Het komt daarom voor dat zij al een (al dan niet wetenschappelijke) studie gevolgd hebben, ervaringen hebben opgedaan op het gebied van intimiteit en seksualiteit, en met sociaal-culturele contexten buiten Italië, bekend zijn.¹⁹ Hierdoor verschilt ook de roepingsgeschiedenis van Padre Jean-Paul, die vierendertig jaar is, van de *vocazioni* van oudere religiosi:

“ (...) Ik raakte na het *seminario minore* in een soort geloofscrisis, en begon mijzelf af te vragen: is de Kerk meer dan een bureaucratie en *lo scandalo sessuale* van sommige priesters van de Kerk? Bovendien vond ik de Kerk saai, als kind. (...) Ik heb de wereld afgereisd, dan

¹⁶ Padre Pasquale, 43 jaar (interview van 6 maart 2009).

¹⁷ Hierbij vind ik het aannemelijk dat maatschappelijke ontwikkelingen, zoals de toenemende secularisatie en ontkerkelijking van Italië na de jaren '60, samenhangen met verschillen in de identificatieprocessen tussen deze leeftijdsgroepen.

¹⁸ Dat is niet merkwaardig, gezien de (getalsmatig grote) betrokkenheid van religiosi in talrijke maatschappelijke velden zoals scoutingverenigingen, katholieke studentenorganisaties ('Comunione e Liberazione', 'Legionari di Cristo'), enzovoorts.

¹⁹ Dit sluit niet uit dat een meerderheid van religiosi afkomstig uit sociale milieus met een sterkere cultuurreligieuze traditie – dit zijn meestal plattelandsgemeenten in tegenstelling tot steden – de keuze *nadrukkelijker* baseren op basis van waarden waarmee zij aangeven *gesocialiseerd* te zijn. Als het gaat om mijn collega's, vallen hier oudere (50 + jaar) en jongere (c.a. 30 jaar) religiosi onder uit regio's zoals 'Le Marche', 'Calabria' en 'Campania'.

leer je culturen en religies te vergelijken en op waarde te schatten (...) Toen mijn vriendin mij vroeg of ik wilde trouwen, begon ik mijzelf af te vragen waarom en welk gevoel mij daarvan weerhield...Dus ik moest mijzelf afvragen: welk doel is voor mij weggelegd? De keus heb ik zelf gemaakt (...) en het is dan ook een rijpe keuze [*una scelta matura*]. Nu ben ik Augustijner monnik, en heb ik méér dan alle wereldse bezittingen.”²⁰

In tegenstelling tot oudere religiosi, motiveert hij de roeping niet op basis van culturele waarden. *Padre Jean-Paul* heeft immers ‘de wereld afgereisd’ en in contact gekomen met diverse culturele en religieuze systemen. Bovendien komt uit dit fragment een kritische houding van de religioso tegenover de cultuur van de Kerk naar voren: *padre Jean-Paul* zegt onvrede gehad te hebben over de ‘seksuele schandalen’ en de bureaucratie binnen de Kerk. In tegenstelling tot ouderen, motiveert hij zijn *vocazione* daarom meer met individuele overwegingen dan op basis van gemeenschappelijk gedeelde religieuze waarden. Zijn *vocazione* is daarmee tot stand gekomen in een sociaal-culturele context waar individualiteit (in plaats van collectiviteit) en een kritische houding cultureel gewaardeerde waarden zijn. *Padre Jean-Paul* geef zelfs expliciet aan dat zijn *vocazione* berust op een rijpe, bewuste keuze.

Desondanks halen sommige jonge religiosi uit bepaalde sociaalgeografische (en vooral economisch armere) regio’s, roepingsgeschiedenissen aan waarbij zij de *vocazione* zoals ouderen te onderbouwen met dezelfde sociaal-culturele waarden als jongeren.

“*Allora...*Ik kom uit een christelijk gezin van vijf kinderen uit Campania. Onze familie was hecht. Ik heb me altijd wel aangetrokken gevoeld tot de Franciscani in mijn dorp, weetje (...) bovendien is het leven bij ons nog *più semplice* [eenvoudiger], *il nostro legame* [onze verwantschapsband] is sterk gebleven. (...) en onze orde is populair omdat steeds meer jongeren behoefte hebben aan eenvoud van geluk. [Als frater] studeer ik nu bio-etica.”²¹

Opvallend is dat jongere religiosi, in tegenstelling tot oudere religiosi, veel minder vaak verwijzen naar bepaalde sociaal-culturele waarden in het verleden om de religieuze roeping te motiveren. Daarentegen benadrukken zij vooral de individualiteit van de keuze, en de bewustheid waarmee deze is gemaakt. Hoewel voor oudere religiosi de betekenis van *common sense* als ‘collectief gedeeld’ bevredigend is om de religieuze roeping als coherent te

²⁰ Padre Jean-Paul, 34 jaar (interview van 15 februari 2009).

²¹ Frate Salvatore, 27 jaar (interview van 2 maart 2009).

ervaren, is naar mijn mening voor jongeren tegenwoordig *individualiteit* de *common sense*-opvatting die de religieuze identiteit waardevol maakt: religiosi ervaren hun motief voor het volgen van hun *vocazione religiosa* als betekenisvol, omdat dit motief berust op individualiteit en dus coherent en in overeenstemming is met de waardering van individualiteit binnen de huidige sociaal-culturele context.

Dat religiosi zoals *padre* Jean-Paul de individualiteit van huidige *vocazioni* waarderen, blijkt onder meer uit de discussies die religiosi tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1965-1966) gevoerd hebben over de *seminari minori*. Op *seminari minori* werden kinderen van jongs af aan noviciaat.

“Vijftien jaar geleden is er een *scelta profetica* [profetische keuze] gemaakt: de *seminari minori* [katholieke scholengemeenschappen van religiosi] zijn gesloten (...) Er was eens een tijd dat je op het seminarium je leven doorbracht, hahaha; je ging naar de kleuterklas, basisschool, het lyceum, en het gymnasium. Maar wat voor zin heeft het om jongeren als kippenkuikentjes vervolgens tot het noviciaat, postulaat en priesterschap te fokken?! De maatschappij heeft er meer aan dat ze hun *Persona* leren kennen en een stúdie doen. Ze kunnen dan een tijd bij ons inwonen en experimenteren of de *vocazione religioso* aan hem of haar is toevertrouwd...het is een *processo di maturazione*, en daarna kunnen ze nog altijd overwegen om *religioso* te worden, zich te verdiepen in spirituele en theologische thema's.”²²

Niet alleen *padre* Lucca van 54 jaar oud, maar ook oudere religiosi vinden tegenwoordig dat aan de *vocazione religiosa* tegenwoordig beter een rijpingsproces vooraf kan gaan.

Religiosi blijken hiermee niet alleen maar het object zijn van sociaal-culturele ontwikkelingen; immers hebben religiosi met het Tweede Vaticaans Concilie zelf besloten om de *seminari minori* te sluiten. Deze ontwikkeling lijkt, zoals *padre* Lucca aangeeft, het gevolg te zijn van een grotere waardering van individualiteit als sociaal-culturele waarde.

Testimonianza, de huidige betekenis van religieuze vocazioni

Padre Lucca legt de *vocazione religiosa* van jongeren uit als een ‘experiment’ of een *processo di maturazione*, een rijpingsproces waarbij zij zich leren verdiepen in theologische thema's. Volgens religiosi is dit rijpingsproces permanent van duur. Hoewel ouderen aangegeven hebben dat dit proces vanaf de adolescentieperiode van start is gegaan, leren ook

²² Padre Luca, 54 jaar (interview van 17 maart 2009).

religiosi tijdens en na hun noviciaatopleiding om de religieuze identiteit van betekenis te voorzien.

Religiosi uit beide leeftijdscategorieën hanteren eenzelfde discours om het religieuze leven in de kloosterorde te betekenis te geven. Binnen dit discours worden normatieve uitspraken gedaan over de symbolische relevantie van het navolgen van de drie vouten. Hiermee geven religiosi dan ook aan, waarom zij het belangrijk vinden om, op symbolische wijze, met de religieuze identiteit getuigenis ofwel *testimonianza* te brengen. Bij het geven van beweegredenen, leggen oudere religiosi hun *testimonianza* opvallend vaak uit als de noodzaak om, in een veranderde maatschappij, te getuigen van normen die vroeger wel en binnen de huidige samenleving niet langer gewaardeerd worden. Doordat de sociaal-culturele context waarin oudere religiosi gesocialiseerd zijn is veranderd, verandert mijns inziens daarmee ook de religieuze identiteit van ouderen: immers drukken zij deze uit met nieuwe normatieve uitspraken over de huidige sociaal-culturele realiteit.

“(…) Er zit dus een normatief, institutioneel aspect aan verbonden, én wij zijn een teken. Hoe wordt de religioso een teken? Door in de wereld te leven, maar niet van de wereld te zijn. In deze hele horizontale, materiële wereld, leven we het Evangelie nu op een hele radicale manier, namelijk met de drie vouten. ‘*Castità*’ brengt je innerlijke rust in deze wereld vol van seksu...of beter gezegd: de mens van tegenwoordig is vaak slaaf van zijn genitaliën, zijn vleeselijke behoeftes, terwijl wij laten zien welke liefde authentiek is en bevrijdend. ‘*Povertà*’ verlost ons van de slavernij door bezit. Kijk naar de wereld van vandaag: zie jij spiritualiteit terug in de economische crisis, waar de mens zich dol maakt om materiële bezittingen? En dit is *obbedienza*: in een wereld waarin de mens autosufficiënt wil zijn en zich boven het goddelijke wil verheffen...wij integendeel gehoorzamen aan onze *priore* [overste], die ons er aan doet herinneren dat we geen eenzame *individualisten* zijn. De religioso vecht dag in, dag uit – de wereld zou ze met morfine in slaap willen brengen, als ‘kuislozen’ willen beschuldigen – om te getuigen van Gods liefde.”²³

Padre Pasquale illustreert expliciet het institutionele aspect van *testimonianza* wanneer hij verhaalt over de algemene afname van religieuze roeping. Hij maakt hierbij een vergelijking met ‘niet-katholieke religiosi.’

²³ Frate Davide, 33 jaar. Dit tekstfragment vormt zijn antwoord op de volgende vraag: “Wat maakt het leven van religiosi, of de identiteit van een religioso zo bijzonder?” (interview van 1 maart 2009).

“(…) Maar dit is het grootste probleem: waarom hebben protestanten het voorbeeld niet van het religieuze leven? Omdat...hahahahaha...het religieuze leven alleen begrepen kan worden via de Kerk...alleen door de sacramenten te begrijpen.”²⁴

Ook binnen de Kerk, blijkt er echter onenigheid te bestaan over het uitdragen van de symbolische aspecten van de religieuze identiteit.

Enkele religiosi hebben mij bijvoorbeeld gewaarschuwd om niet met ‘*un matto religioso*’, een gekke religioso, of een ‘*religioso pocco maturato*’, een ‘*weinig rijpe religioso*’ onderzoek te doen. Boodschappen van de katholieke media over ‘*il rinnovamento della Chiesa*’ - de ‘vernieuwing’ van de Kerk – komen, zo concludeer ik uit een grondige analyse van diverse mediaberichten²⁵, overeen met beweegredenen van religiosi om een collega als niet-representatief te bestempelen. Ook in deze vertogen over representativiteit komen de symbolische aspecten (de drie vouten) en normatieve aspecten naar voren.

“Wat mij irriteert, is dat het steeds moeilijker wordt om de leek van de religioso te onderscheiden. Het is een ramp voor de Kerk, als die dingen nog meer in verwarring raken. Ik denk dat *la vita religiosa* compleet hervormd moet worden. Dat in veel gevallen religiosi niet meer bidden, dat ze geen gemeenschapsleven hebben en hun habijt versluieren ... *che vita religiosa è?* ...Als dat allemaal verdwijnt, zal geen enkele religioso meer getuigenis kunnen brengen van een *vita pura, cristiana, autentica* (...) van de *Persona*. Er zijn zoveel nieuwe ordes en charisma’s bijgekomen, maar de kwaliteit loopt terug; ook van de traditionelere ordes. Waarom denk je dat de paus twee weken geleden heeft gezegd dat meer religiosi hun habijt moeten dragen? Omdat ze herkenbaar moeten zijn ...daarom ook zijn er zo weinig roepingen onder *le suore*, de zusters...maar goed, zo komen ze er tenminste erachter dat ze verkocht zijn aan de wereld, hahahaha...niet iedereen, maar veel wel.”²⁶

Volgens *don* Maurizio, een parochiaan, dienen religiosi het contemplatieve bestaan te behouden en een habijt blijven dragen om te getuigen van een puur, christelijk en authentiek

²⁴ Padre Pasquale, 43 jaar (interview van 6 maart 2008).

²⁵ In ‘*la Civiltà Cattolica*’, een katholiek gezind maandboekje, is dit onderwerp vaak ter sprake gebracht. Zie bijvoorbeeld: Mucci, G. 2009 ‘riflettere sul revival religioso’, *La Civiltà Cattolica* 3810 (21 maart 2009). Website: (URL): www.laciviltacattolica.it

²⁶ Don Maurizio, parochiaan, 44 jaar. Bij vragen over ‘de religieuze identiteit’, maar ook tijdens observaties, is gebleken dat vooral oudere religiosi (40+) deze bedreiging voor de representativiteit van Christelijke, authentieke waarden spontaan aan bod brengen (interview van 17 februari 2009).

leven. Evenals andere religiosi (zoals *padre Davide*, zie boven), refereert hij bij dit brengen van *testimonianza*, naar ‘*Persona*.’ Wat bedoelen religiosi met de *Persona* ?

***Persona*, een christelijk antropologisch concept**

“(…) Het huidige probleem is dat de mens zo gekoppeld wordt aan kennis...ontbreekt de kennis, dan is het geen mens meer: ‘laten we *het* aborteren, laten we *het* een aangename dood geven. Juist omdat wij religiosi het geloof hebben, zeggen we: nee, de mens is een *Persona*. Het concept *Persona* bevrijdt jezelf, en verschaft je inzicht in wat *menswaardig is*, een *authentiek natuurrecht* (...) Het is dan ook een christelijk, antropologisch concept. Want de mens is per definitie religieus of spiritueel. Als je het spirituele aspect wegsnijdt, wordt de *Persona* een ding.”²⁷

Religiosi gebruiken het concept *Persona* om aan te geven ‘wat’ getuigt van christelijk en daarmee *authentiek, natuurlijk of menswaardig* gedrag. Volgens hen heeft het mens-zijn van ieder individu zowel een ‘menselijke’ als een ‘religieuze’ dimensie, waarbij de religieuze dimensie *Persona* genoemd wordt. Het ‘huidige’ probleem is, zo stellen *padre Idente* en andere religiosi, dat veel mensen de aanwezigheid van hun *Persona* tegenwoordig negeren of ontkennen. Hierdoor laten mensen de menselijke en dus tot zonden geneigde dimensie van hun persoonlijkheid, prevaleren. Een dergelijke benadering van het mens-zijn, geeft religiosi de mogelijkheid om met het concept *Persona* gedragsverschijnselen te beoordelen: ‘welk gedrag is volgens de *Persona* niet authentiek en daarmee niet menswaardig?’ *Padre Idente* heeft mij de betekenis van *Persona* bijvoorbeeld uitgelegd door abortus en euthanasie (‘een aangename dood’) als niet authentiek en onmenswaardig te karakteriseren.

Religiosi zien hun *testimonianza* dan ook als een permanent streven om voor zichzelf en voor leken van authentiek gedrag te getuigen. Door het opvolgen van de drie vouten binnen een religieuze orde, willen zij de persoonlijke religieuze dimensie – dus de persoonlijke *Persona* – uitdiepen of doorgronden; het religieuze aspect van hun mens-zijn, moet ‘gerealiseerd’ worden.

Religiosi vonden het soms vreemd dat ik zo weinig afwist van de *Persona*. Dit komt, omdat zij de *Persona* niet alleen als een christelijk theologisch, maar ook als een *antropologisch* concept zien. Religiosi veronderstellen immers dat met een *antropologische* benadering tot het mens-zijn, de authenticiteit van bepaald gedrag op een christelijke wijze

²⁷ Padre Idente, 42 jaar. Deze naam is omwille van gewenste anonimiteitredenen, gefingeerd. (interview van 18 maart 2009).

onderscheiden kan worden van niet-authentiek gedrag. In het vervolg zal ik niet vanuit christelijk antropologisch en *emic* oogpunt, maar vanuit sociaalwetenschappelijk perspectief bestuderen hoe religiosi met het *Persona* –concept religieuze identiteit onderscheiden van niet-religieuze identiteit.

Religiosi zien de religieuze identiteit en leefwijze immers als een *bewuste* keuze om zich niet te identificeren met bepaalde gedragsverschijnselen die volgens hen deel uitmaken van de huidige maatschappij (*a given social framework*, Rätzzel 1994: 84 in Ghorashi 2003: 28).²⁸ Hoewel religiosi impliciet aangeven deel uit te maken van hetzelfde sociale raamwerk, blijken zij zich te willen identificeren met een *andere sociale realiteit*. Dit doen zij op symbolische wijze aan de hand van de drie vouten. Daarnaast hanteren zij het *Persona*-concept om de religieuze identiteit te onderscheiden van menselijke identiteit, zodat zij de religieuze identiteit zich eigen kunnen maken.

Conclusie

U heeft kunnen zien dat religiosi ouder dan vijftig jaar die voor het Tweede Vaticaanse Concilie geboren zijn, de *vocazione religioso* meer in verband brengen met cultureel en daarmee religieus gedeelde waarden uit het verleden. *Collectiviteit* lijkt een sociaal-culturele waarde waarmee de religieuze identiteit als betekenisvol wordt uitgelegd. Binnen een veranderde sociaal-culturele context, blijken jongere religiosi *individualiteit* van keuze een belangrijk motief te vinden om de *vocazione* op te volgen. Zowel oudere als jongere religiosi gaan mee in die waardering, wat bovendien op institutioneel gebied tot uiting is gekomen in het besluit van het Concilie om *seminari minori* te sluiten. Beide leeftijdsgroepen worden gedreven om de religieuze identiteit, die symbolisch tot uiting komt in het naleven van de drie vouten, van betekenis en coherentie te voorzien. Binnen de *religioso*-categorie zelf, bestaan verschillen in opvattingen over ‘authentieke’ symbolische representaties. Hoe dan ook, maken religiosi gebruik van het *Persona*-discours om inhoud te geven aan wat ‘religieus’, ‘authentiek’ en ‘menswaardig’ gedrag is. Het realiseren van de *Persona* is een permanent rijpingsproces.

In dit hoofdstuk heb ik gekeken naar *testimonianza* als een discours met uitspraken over de religieuze identiteit. Ik heb beschreven hoe religiosi dit identiteitsverhaal over de religieuze *Persona* vertellen. Hoe wordt dit verhaal over de religieuze *Persona*-identiteit dan opgesteld?

²⁸ Vooral oudere religiosi, die gesocialiseerd zijn in een andere sociaal-culturele context, uiten hun onvrede over de hedendaagse verwarring.

4 Het *authentificeren* van leekgedrag

“Je vraagt naar mijn dagelijkse bezigheden... Maar misschien kun je beter vragen, hoe wij met onze *testimonianza* onze religieuze roeping *verzorgen*. *Allora*, (...) naast het [individueel en gemeenschappelijk] gebed, en deze literatuurstudie [van het Schrift, doctrines en theologische documenten], is er de *servizio pastorale*, de pastorale dienst. Dit kan je zien als een persoonlijke zelfstudie: wanneer ik naar een persoon luister of een persoon komt naar mij voor spiritueel advies, betekent dat, dat ik in eerste instantie mijzelf onderwijs. Dus moet ik ook mezelf helpen (...) Want ook door verschillende ontmoetingen, het luisteren naar mensen, naar hun moeilijkheden, hun geloofstwijfels... ik moet ze alles uitleggen, zodat hun problemen mijzelf helpen om mijn eigen spirituele leven, mijn *Persona* te cultiveren; juist degene die zich niet of weinig religieus gedraagt of voordoet, is mij door God toevertrouwd, omdat dit betekent dat ik hierdoor blijf geeft van de reden, *la ragione* dat ik geloof. Wij hebben hier een technisch woord voor: *interiorizzazione*, [interiorisatie]. Zo worden mijn redenen om *sacerdote* [priester] te zijn nog sterker. Dag in, dag uit is het de bedoeling om bij deze *curazione* [verzorging] stil te staan en *la vocazione religiosa, tutta questa identità*, te onderhouden. Ook als ik twijfel. Vooràl wanneer ik zou twijfelen, en dat gebeurt soms, bij iedereen.”²⁹

Padre Pasquale beschrijft zijn *religieuze* identiteit hier als een ‘verzorgings- of onderhoudsproces’, bestaande uit contemplatie en zelfreflectie, en op de interactie met leken. Zijn ‘consultontmoetingen’ met leken ziet hij bovendien als middel om zijn *Persona* of spirituele leven te cultiveren.³⁰

In dit hoofdstuk bestudeer ik hoe religiosi de religieuze identiteit ‘rijpen’ of ‘verzorgen.’ Hierbij ga ik eerst in op de vraag waarom religiosi het onderhouden zelf belangrijk vinden en welke rol dit speelt in het religieuze identiteitsproces. Hierna bekijk ik, hoe dagelijkse confrontaties tussen religiosi en leken van invloed zijn op de manier waarop zij hun de religieuze *Persona* -identiteit definiëren. Ik zal duidelijk maken dat de religieuze identiteit gesitueerd is, waarbij er verschillen bestaan tussen religieuze identiteiten van

²⁹ Padre Pasquale, 43 jaar (interview van 6 maart 2009).

³⁰ Religiosi expliciteren deze contemplatieve/liturgische en pastorale/evangelisch gerichte dimensie van de religieuze leefwijze, vaak. Beide dimensies maken onderdeel uit van de ‘*privatized functions*’ van religiosi binnen Rooms Katholieke traditie (zie hoofdstuk 1).

jongeren en ouderen. Hoe staan, tot slot, deze identiteitsverschillen in verband met de identiteit van de Rooms Katholieke Kerk?

Onderzoek naar de *Persona*

Veel religiosi hebben mij meegedeeld dat *contemplatie* (bezinning) nodig is om een zo authentiek mogelijk *zelfbesef* te creëren. Zoals *padre* Pasquale ons vertelt, dragen ontmoetingen met leken juist bij aan een ‘authentiek’ zelfbesef en de zelfwaardering (‘interiorisatie’) van de religieuze identiteit. Voor religiosi, zoals parochiaan Maurizio, zijn contemplatie en interactie twee middelen om de religieuze identiteit te onderzoeken. Dit onderzoeksproces heeft volgens iedere religioso een permanent karakter.

“(…) Waarom leven wij [religiosi] *per la ricerca* [om te onderzoeken] ? ...Als wij dat niet zouden doen, zouden we ons al in het paradijs bevinden. *La vita religiosa* heeft een ander aspect: leven op een hele authentieke, en concrete manier, zichzelf leren kennen door het aangaan van *sani* [‘zuivere’] *relazioni*: tussen paters en fraters, maar ook met die profane, omdat het je *ruolo del servizio*, je dienstplicht is (...) Zo ontdekken we wat authentiek is en waar in de mens (...) Zijn *Persona*.”³¹

Twijfels over de symbolische relevantie van het religieuze leven, lijken door ontmoetingen met leken juist te verminderen.

“(…) Maar de parochiaan heeft ook deze plicht: hij maakt zijn twijfels niet bekend, terwijl je ze gelijk onder ogen moet zien, want daar zijn we onderzoekers voor. Twijfels geven je de mogelijkheid van een *maggiore approfondimento* [grotere uitdieping] van de *vocazione religiosa*. We moeten telkens een verificatie uitvoeren. Waarom? Omdat de Waarheid één grote verificatie is, en wij met de *Verità* onze naasten kunnen helpen. Dat is onze *testimonianza*.”³²

Parochiaan Marco brengt *testimonianza* hier in verband met het helpen van ‘de naaste’. Interacties met leken dragen op die manier bij aan de zelfwaardering van de symbolische, religieuze *leefwijze*.

Daarnaast maken interacties met leken de religieuze identiteit van religiosi

³¹ Parochiaan Marco, circa 35 jaar (interview van 17 april 2009).

³² Parochiaan Marco.

betekenisvol. Het ‘identiteitsverhaal’ met normatieve uitspraken over deze leefwijze (zie hoofdstuk 3), ‘wordt opgesteld’ aan de hand van ervaringen tussen religiosi en leken. Hierdoor krijgt het concept *Persona*, waarmee religiosi de mogelijkheid hebben om onderscheid te maken tussen religieuze en niet religieuze identiteit, betekenis.

Wanneer ik religiosi gevraagd heb naar het persoonlijke en sociale nut van hun *vocazione religioso*, gaven zij zonder uitzondering aan om volgens *la Verità* [de Waarheid] een bijdrage te willen leveren aan de *oplossing van problemen*. Religiosi hebben mij vaak expliciet meegedeeld dat de alledaagse ‘hulpgesprekken’ met leken, voldoening geven en bovendien helpen de *Persona* te ontdekken.

De religieuze Waarheid die religiosi dienen te getuigen, heeft mijns inziens dan ook niet alleen een theologische, christologische dimensie met algemene uitspraken over de ‘menswaardigheid’ van de *Persona*. Door ontmoetingen met leken, vormen religiosi gedurende hun *cammino* een tweede waarheidsperspectief dat bestaat uit *normatieve* uitspraken over wat ‘authentiek’ en ‘menswaardig’ gedrag is. De problemen waar leken religiosi al dan niet intentioneel mee confronteren, zijn hierbij voorbeelden van niet-authentieke gedragingen: dus gedrag waarbij de religieuze dimensie van de Ware *Persona* niet volledig gerealiseerd is.

Deze consultconfrontaties vinden gedurende de gehele levensloop plaats en vormen onderdeel van het rijpingsproces van de religieuze identiteit.³³

Op consult bij religiosi

Interacties tussen religiosi en leken vinden op uiteenlopende manieren plaats.

Zo plaatste ook ik mij dagelijks en na *il pranzo*, de lunchtijd, naast een van de monniken in de kerkbanken van San Stefano om, met beide gelaten gericht naar het altaar, in de stilte te fluisteren over *il rumore d’oggi*: ‘het rumoer van vandaag’....

“Ook al is dit klooster midden in de stad gevestigd, we moeten koste wat kost toch beschikbaar zijn voor de mensen die hier komen en gaan...om ook de problemen van anderen te begrijpen...[welke problemen?] Sommige mensen willen advies, omdat ze de weg kwijt

³³ Het contact tussen religiosi en leken is niet eenzijdig: ook religiosi zoeken actief toenadering tot mensen. Zo begeeft frate Valerio zich wekelijks naar de jeugdgevangenis, voor het geven van ‘spirituele hulp’ aan gevangenen die hier behoefte aan hebben. Padre Domenico deelt dagelijks voedsel uit aan *barboni* (zwervers) die bestaan uit onder andere drugsverslaafden en prostituees; hierbij regelt hij verblijfsvergunningen en rechtshulp voor buitenlandse illegalen. En terwijl padre Marco relationele problemen binnen families in maandelijkse ‘familieconsult-groepen’ bespreekbaar maakt, drinkt suora Patricia dagelijks thee met studentengroepjes waarbij ze persoonlijke problemen van studenten probeert te verzachten.

zijn; een jongen die vreemdgaat, of laatst ook een meisje dat niet wist of ze *abortus* moest plegen... moeilijke beslissingen, waarbij...het is soms makkelijker om...*ecco*, om een luisterend oor te bieden voor *il peccato* [de zonde], dan met een kant-en-klare oplossing te komen (...) door daar naar te luisteren, kunnen wij de naaste bieden waar wij zo vaak in stilte voor onszelf over reflecteren.”³⁴

Hoewel *padre* Benedettino meent geen kant-en-klare oplossing te hebben voor abortus, noemt hij dit wel als een zonde. Ook de jongen die zijn schuld belijdt omdat hij vreemdgaat, ‘vertelt’ de pater wat zondig, menselijk en daarmee niet-authentiek gedrag is.

In het convent van de paters Augustijnen maakte ik op een dag kennis met Alexia, een jonge en modern geklede zuster die mijns inziens een vernieuwende methode heeft om leken te helpen.

“Ik heb grafologie gestudeerd om mensen te helpen, zodat ze zichzelf beter kunnen doorgronden. Regelmatig krijg ik bezoek van mensen met problemen, die meestal hun oorsprong hebben in de familie, of te maken hebben met educatie...Dus wat kan ik voor ze betekenen? Ze laten mij een handgeschreven brief zien, of gewoon een anekdote; uit het handschrift, het taalgebruik en de zinsbouw kan ik opmaken wat voor persoonlijkheid er achter die pen gezeten heeft, en met welke persoonlijke eigenschappen zijn of haar probleem te maken kan hebben. Ik help ze daarna met mijn theologische mensenkennis die ik heb over *la Persona* om weer authentieke relaties met zichzelf en de ander op te bouwen (...) Ik ontmoet vaak mensen met een grote *leefangst*, die gedesoriënteerd zijn, waarvan de eigen capaciteiten ‘vergiftigd’ zijn door *familieproblemen* in het verleden (...).”³⁵

Deze zuster komt regelmatig mensen met ‘leefangst’ en ‘familieproblemen’ tegen. Haar religieuze identiteit krijgt dan vorm door met grafologie ‘de problemen in de mens’ te achterhalen, zodat zij met haar ideeën over *la Persona* mensen kan steunen om deze op te lossen.

De meest klassieke confrontaties tussen religiosi en leken vinden plaats in de kerk zelf.

³⁴ Padre Benedettino, 74 jaar (interview van 16 maart 2009).

³⁵ Suora Alexia, 27 jaar (interview van 14 maart 2009).

“Wie langskomt om te biechten, *begrijpt ook wel dat hij een defect heeft op een bepaald gebied dat hij niet kan verdragen*, waar hij zich schuldig over voelt. De ene gaat ervandoor met een andere vrouw, de ander *bevuilt zich* na het bekijken van een film. Maar ze voelen wel een last... Anders zou hij niet komen biechten, nietwaar? (...) Maar je hebt ook genoeg mensen die voor de zondagsmis alleen maar hun last gerechtvaardigd of vergeven willen zien terwijl ze zelf niet bewust zijn van hun geweten. Een *homoseksueel* die komt *biechten*, zou zich kunnen afvragen wat hem dwarszit of tegenzit in zijn welbevinden...”³⁶

Deze pater definieert vooral bepaald seksueel gedrag als ‘zondig.’ De schuld- en hulpvragen van leken zelf, zijn voor hem een ‘bewijs’ van zondig gedrag.

Existentiële, familiale en maatschappelijke problemen zijn drie door religiosi vaak genoemde probleemcategorieën. Religiosi geven enerzijds betekenis aan ‘religieuze identiteit’ door deze problemen als ‘niet religieus’ te identificeren. Hierdoor kunnen religiosi, aan de hand van theologische concepten – zoals het concept van de *Persona* – dit gedrag als ‘niet authentiek’ en ‘niet natuurlijk’, dus niet religieus karakteriseren. Anderzijds ‘vertellen’ deze leken aan religiosi dat religieuze identiteit relevant is: leken willen immers geholpen worden. Tot slot bekrachtigen religiosi de identiteit door ontmoetingen: met het advies dat de religioso aan de leek geeft, bevestigt hij, zoals *padre Pasquale* aan het begin heeft gezegd, de reden dat hij gelooft; hij denkt na over zijn theologisch getinte vertoog.

Religiosi beoordelen gedragsverschijnselen echter verschillend: wat voor de een authentiek gedrag is en daarmee onderdeel uitmaakt van de *Persona*, is volgens de ander niet-authentiek en niet-religieus gedrag. Dit is mij duidelijk geworden door het analyseren van gespreksthema’s die door een meerderheid van mijn respondenten spontaan en vaak zijn aangehaald, zoals ‘homoseksualiteit’³⁷ en ‘euthanasie’. In het vervolg noem ik deze identificatie van ‘authentiek’ en ‘religieus’ gedrag, *authentificatie*.

Authentificatie gebeurt meestal altijd op basis van verschil: om ‘authentiek’ gedrag van betekenis te voorzien, wordt vaak een tweede verschijnsel geïdentificeerd dat als niet-authentiek wordt beschouwd. Dit is vooral het geval wanneer religiosi spreken over de *Persona*; ‘het religieuze’ van dit concept kan alleen gedefinieerd worden door het met niet-religieuze (‘menselijke’ *dus* niet-authentieke) verschijnselen te contrasteren.

³⁶ Padre dell’Opus Dei (interview van 24 maart 2009).

³⁷ Zie voor meer informatie over de relatie tussen homoseksualiteit in publieke ruimtes en houding van het Vaticaan: Mudu (2002)

Authenticatie en de *Persona*-constructie

Religiosi lijken opvattingen over ‘authentiek’ gedrag te baseren op waarden van de sociaal-culturele- context waarbinnen zij gesocialiseerd zijn. Zo is het mij duidelijk geworden dat religiosi die voor het Tweede Vaticaanse Concilie geboren zijn, homoseksualiteit anders *authentificeren* dan religiosi die na dit Concilie zijn geboren.

Na afloop van mijn vraaggesprek met *padre* Franco (75 jaar), vroeg hij of ‘wij in Nederland echt zoveel last hebben van homoseksualiteit’.³⁸ Nadat ik een persoonlijke beschouwing had gegeven, antwoordde mijn collega als volgt.

“*Allora ...* de maatschappij laat tegenwoordig veel te veel vrijheid over (...) Maar kijk nou, homoseksuele partners willen zoooooo veel rechten toegeëigend krijgen waar arme families geen recht op hebben, sorry, maar...dat is gewoon tegen *la giustizia*, tegen de rechtvaardigheid, *contro la natura umana*... Vertel mij eens, waarom zou een stel, nietwaar, zo’n stelletje homoseksuelen, waarom hebben ze het recht zulke straatdemonstraties te voeren? Waarom moeten mensen dat accepteren, waarom willen mensen ze helpen? Waarom is het tegenwoordig moeilijk om de *sacramentele, authentieke* relatie te behouden tussen man, vrouw en kinderen? Je hebt daar mijn preek ’s ochtends over gehoord, dat mensen niet meer weten hoe ze authentieke relaties moeten aangaan, en wat het betekent. *Vroeger*...natuurlijk, vroeger was er misschien ook van, maar veel minder, en meer bedekt...beter: ze leerden met hun probleem omgaan en vonden uiteindelijk de juiste weg terug. *En vijftig jaar geleden*, bepaalde seks misschien de huwelijksrouw? Tegenwoordig betekent ook huwelijksrouw niets meer.”³⁹

Padre Franco vindt dat alleen heteroseksuele relaties authentiek zijn en religieus (sacramenteel, zie hoofdstuk 5). Hij verwijst hierbij naar een verleden waarin homoseksualiteit geen zichtbaar en cultureel gewaardeerd verschijnsel was.

³⁸ Ik heb van *Padre* Franco toestemming gekregen om zijn visie als data te gebruiken en vrij te mogen geven.

³⁹ *Padre* Franco, 75 jaar. Dit antwoord is een reactie op mijn eigen antwoord op zijn vraag, te weten: “Persoonlijk heb ik geen nare ervaringen met homoseksuelen, of homoseksueel gedrag. De homoseksuele mensen die ik in Nederland ken, zijn volgens mij daarnaast ook niet echt ongelukkige mensen. Maar wat vindt u zelf van de situatie in Italië dan?” (interview van 6 februari 2009).

Veertig jaar jonger dan *padre* Franco is *padre* Sandro. Sandro is bovendien niet op het platteland in de regio Le Marche, maar in Bologna zelf opgegroeid.

“Ik ben hier heel duidelijk over: ik ben het niet eens met de verklaringen van de Kerk over seksualiteit. Ik ben het er niet mee eens, dat priesters geen homoseksueel mogen zijn...ten eerste zijn er al homoseksuele priesters, hahaha...het punt is, hoe ik mijn affectiviteit moet leven, mij ten opzichte van mijn naaste gedraag. *Dàt is juist waar authenticiteit*, de bron van *vero amore* [ware liefde] terug te vinden is...en wat heeft theologie (*teologia*) dan met wetten (*legalita*) te maken?”⁴⁰

Padre Sandro refereert hier niet naar een verleden, en lijkt een meer persoongerichte opvatting van authenticiteit te hebben; hij staat bovendien kritisch tegenover kerkwetten ofwel doctrines.

Na een vriendschap met Sandro opgebouwd te hebben, ben ik bij hem in het klooster langsgestaan om mijn geschonken kruisketting te laten inzegenen. We trokken ons terug in een donkere ruimte, achter het altaar van het voorschip. Onder het gezang van gregoriaanse smeedlieders door monniken voor ons, fluisterden wij elkaar persoonlijke levenservaringen toe. Even leek het alsof *padre* Sandro zich op onveilig vaarwater dacht te beslaan, toen hij zijn blauwe ogen dichtsloeg en mij met gebroken stem mededeelde waar u, onder voorwaarde van anonimiteit, deelgenoot van mag zijn.

“*Devo confessarti qualcosa*, ik moet je wat opbiechten/bekennen. Ik heb in het verleden...ik heb een homoseksueel verleden. Ik heb ook een vriendin gehad, maar ook een, twee vrienden...een seksuele relatie.”

Deze beschouwingen laten zien dat religiosi leekgedrag niet op eenzelfde wijze *authentificeren*. Hoewel oudere en jongere religiosi in eensgezindheid sommige verschijnselen – zoals echtscheidingen, drugsgebruik, abortus, prostitutie, enzovoorts – als

⁴⁰ Padre Sandro, 31 jaar. Naam gefingeerd. Het eerste tekstfragment komt uit een interview op 5 februari 2009; het tweede tekstfragment komt uit een observatie van 11 april 2009. Mijn eerste vraaggesprek, dat ik met padre Sandro heb gevoerd, is vanwege Sandro's exclusieve opvattingen ook het meest uitzonderlijke interview dat ik gevoerd heb. Deze opvattingen maken hem echter niet tot een 'dorpsgek' waar antropologen (zoals ik) gewoonlijk over grappen.

niet-authentiek, onnatuurlijk of ‘niet puur’ gedrag karakteriseren, blijken over de authenticiteit van homoseksueel gedrag, meningsverschillen te bestaan.

Religieuze identiteit lijkt hiermee een gesitueerde identiteit (*situated agency*, zie 2.4.2, blz. 20). Gesitueerd, omdat zij alleen verschijnselen kunnen *authentificeren* die voorkomen in de maatschappij waarin zij leven.

De *meningsverschillen* tussen *padre* Franco en Sandro over homoseksualiteit, laten zien dat ook ‘religieuze identiteit’ gesitueerd is en dat juist door die gesitueerdheid, religieuze identiteiten verschillen. *Padre* Franco is gesocialiseerd in een andere sociaal-culturele context, dan *padre* Sandro. Waar homoseksualiteit binnen het sociaal-culturele raamwerk geen cultureel gewaardeerde en daardoor religieuze waarde was, lijkt *padre* Sandro zich meer naar de ‘tijdsgeest’ van vandaag te gedragen: hij vindt naastenliefde voor het individu belangrijker dan bepaalde wetten. Mijns inziens is het aannemelijk dat individualiteit binnen de huidige samenleving een belangrijke *common sense* waarde is, en juist van die waarde herleid ik Sandro’s opinie over homoseksualiteit (zie 2.4.2, blz. 20).

Toch zou het verraderlijk zijn om te concluderen dat religieuze identiteiten *uitsluitend* gesitueerde constructies zijn. Binnen de huidige sociaal-culturele context waarin ik onderzoek heb gedaan - de *present settings* van oudere en jongere religiosi – blijken beide leeftijdsgroepen bepaald gedrag niet altijd even eenvoudig op authenticiteit en natuurlijkheid te kunnen beoordelen.

Suora Patricia bijvoorbeeld, sprak spontaan haar twijfel uit over euthanasie, toen ik haar vroeg naar haar mening over huidige maatschappelijke problemen.

“(…) het is Godsarmoede, *scristanizzazione* [‘ontchristelijking’], excessief egoïsme, en de eliminatie van al wat niet perfect is...De afgelopen dagen hebben we *la vicenda di Eluana* [de moord op Eluana] kunnen volgen...Op het eerste moment...ik vertel je de waarheid...ik zei: *mamma mia*, deze paus, die...Eluana’s vader heeft zijn dochter immers 16 jaar lang aan zo’n levensmachine in coma zien liggen...euthanasie, zou dat het waard moeten zijn, *si o no, si o no, si o no*...is het tegen de menswaardigheid van de *Persona* of niet? Ik kan mezelf hier niet zo makkelijk antwoord op geven, zoals de paus, arme paus...wij blijven mensen in het beoordelen van dit soort zaken. Maar God weet nu wat het beste voor haar is.”⁴¹

⁴¹ *Suora* Patricia, 63 jaar. (fragment uit het tweede interview van 18 april).

Gesitueerd is de identiteitsconstructie van suora Patricia in die zin, dat zij, als religiosa, een ‘religieus’ standpunt wil of dient in te nemen over een verschijnsel dat deel uitmaakt van de sociaal-culturele realiteit van Italië: het legitimeren van euthanasie. Ondanks dat euthanasie volgens de Catechismus van de Rooms Katholieke Kerk (2006 [1999]: 608, art. 2276-2279) niet getolereerd mag worden – en ondanks dat zij in een tijd geboren is wanneer over legalisering zelfs niet gedacht werd -, is zij creatief en kritisch in het beoordelen van dit verschijnsel. Ik noem dit dan ook *critical agency*.⁴²

Zowel oudere als (vooral ook) jongere en studerende religiosi, blijken daarnaast actief op ‘zelfonderzoek’ te gaan om ethische vraagstukken op te lossen.

“(…) zelf zou ik het geen ethisch vraagstuk noemen, maar een persoonlijk onderzoek, een persoonlijke *cammino* richting de Waarheid. Zoals je weet, houd ik contact met verschillende *ragazzi gay*... [Padre Marziano legt enkele boeken over seksualiteit en homoseksualiteit neer op tafel.] ... om ze te leren begrijpen. Ik ben er niet zeker van of *omosessuali* op relationeel gebied de meest authentieke ervaringen opdoen...*allora*, kijk eens naar deze boeken. De kennis die zij met mij delen, de psychologische, filosofische, antropologische wetenschap en *il cristianesimo* helpen mij, of helpen ons elkaar te helpen en *la Verità* dichter te benaderen.”

43

Toen frate Valerio, een 29 jarige tweedejaars bio-etica student, mij vroeg of homoseksuele huwelijken in Nederland toegestaan zijn, vroeg ik naar zijn opinie over homoseksueel gedrag.

“(…) hier heb je een gevoelig thema geraakt. Het is nog niet bewezen, maar van wat ik heb geleerd...maar stel dat homoseksualiteit inderdaad erfelijk is...als hij een goed persoon is, waarom zou zijn *Persona* dan niet volledig gerealiseerd kunnen zijn? Ook als zijn gedrag niet *autentico* is.....ik weet het niet, we zullen het zien.”⁴⁴

Het is mijns inziens aannemelijk dat deze persoonlijke zoektochten naar ‘authenticiteit’ karakteriserend zijn voor de huidige sociaal-culturele context (de *present settings*), waarbinnen, anders dan een half decennium geleden, individuelere en wetenschappelijke

⁴² Deze duiding baseer ik niet op bepaalde bronnen maar op een persoonlijke ingeving.

⁴³ Padre Marziano, 54 jaar (een participerende observatie van 17 februari 2009).

⁴⁴ Frate Valerio, 25-30 jaar (interview van 12 maart 2009).

benaderingen tegenwoordig meer *common sense* zijn (vergelijk 2.4.2, blz. 19). Omdat ook ouderen in de *present settings* gesitueerd zijn, zien we dat ook sommigen van hen – zoals *suora* Patricia en *padre* Marziano – in het *authentificeren* van de waarde individualiteit te laten bedienen.

Omdat religiosi toch op verschillende manieren *boundaries* (zie 2.4, blz. 17) tussen ‘religieus’ en ‘niet religieus’ gedrag construeren, zie ik de religieuze identiteit als een construct. In het vervolg zal ik spreken over het *Persona*-construct, aangezien met dit concept gerefereerd wordt naar religieus, authentiek, menswaardig gedrag. De *Persona* is hybride: ik heb geïllustreerd dat persoonlijke opvattingen over ‘authentiek’, religieus gedrag door religiosi als *padre* Marziano of *frate* Valerio herdacht en kritisch beoordeeld worden. De *boundary* tussen de religieuze en niet-religieuze identiteit is daarom niet statisch, maar flexibel en – zoals bij iedere persoonlijkheid - open voor nieuwe invloeden en verandering.

Conclusie & vooruitblik

In dit hoofdstuk heb ik geïllustreerd dat ontmoetingen met leken een belangrijke rol spelen in de waardering en betekenisvorming van de religieuze identiteit. Hierbij heb ik laten zien, dat deze identiteit gesitueerd is. Dit houdt echter niet in, dat religiosi de identiteit slechts betekenissteken met waarden die zij afleiden uit een verleden sociaal-culturele context. Met homoseksualiteit en euthanasie als voorbeelden, heb ik geïllustreerd dat religiosi deze relatief recente verschijnselen kritisch en niet eensgezind *authentificeren*. Dit is vooral het geval bij jongere religiosi, die na het Tweede Vaticaanse Concilie geboren zijn. Het Vaticaan heeft na het Concilie bovendien een tolerantere houding aangenomen tegenover homoseksualiteit. Hiermee lijken religiosi niet het object te zijn van sociaal-culturele ontwikkelingen, waarbinnen individualiteit als waarde meer cultureel gewaardeerd is.

Hoewel ook Douglas (1966a in van Wiele 2007: 197) meent dat individuen medeconstituerend zijn in opvattingen over onreinheid, meent zij dat individuele classificaties veel *minder* krachtig zijn dan cultureel-collectieve (zie 2.4.1, blz. 18). Religiosi erkennen de onderlinge meningsverschillen echter ook zelf.

Persoonlijke opvattingen over ‘authentiek’ en ‘religieus’ *Persona* – gedrag, worden echter niet in twijfel gesteld: dit zou de individuele identiteit wellicht incoherent maken. Wel wordt toegegeven aan verschil op het niveau van de collectieve, gedeelde identiteit: de Rooms Katholieke Kerk.

“(…) Natuurlijk produceert het Vaticaan geen religiosi zoals ze postzegels uitgeeft. We moeten uitgaan van dit principe: de Kerk is *umana* [menselijk] en *divina* [goddelijk]. De Kerk is trouw aan het Woord van God, dus de leefvoorschriften van Jezus, en beschikt dus over een *deposito* van geloof, samen met de Waarheid die niet veranderd kan worden. Wanneer de Kerk vertrekt vanuit een bepaalde positie, doet zij dit niet omwille van haar eigen overtuiging, maar kijkt wat de inhoud is van het Evangelie: wat is authentiek, en wat staat in dienst van *la Persona* ? Bij deze vraag is veel voorzichtigheid, en veel attentie geboden, we [religiosi] doen dit namelijk allemaal samen.”⁴⁵

In het volgend hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe religiosi de Rooms Katholieke identiteit betekenistekenen en in het openbaar uitdrukken: hoe coherent is deze collectieve identiteit, bestaande uit verschillende *Persona* -constructies?

⁴⁵ Padre dell’Opus Dei (van het instituut Opus Dei) , 54 jaar (interview van 24 maart 2009).

5 Moderne Traditie en de Kerk in *Persona*

“(...) De Kerk groeit aan de ene kant terwijl ze inkrimpt aan de andere kant (...) en dus beleven we hier in Europa een periode van decadentie, dat waarschijnlijk te maken heeft met ontkerkelijking...*wat misschien ook eigenlijk nodig was*. Religie kan anders namelijk het risico lopen...te ouderwets te worden, of te radicaal...zoals die extremistische moslims van Al-Qaida...maar het christendom...het is belangrijk voor ons om een zeker evenwicht te behouden dat leidt tot respect voor de ander, voor de wetenschap, en voor vrijheid van godsdienst, dus van nieuwe geloven in Europa. En...uiteindelijk leren wij in de Kerk ook voortdurend bij op onze *cammino* (...).”⁴⁶

Suora Imelda geeft in deze beschouwing enkele ontwikkelingen en opvattingen weer, die hun doorslag gevonden hebben in de modernisering (*aggiornamento*, ‘up-date’) van het Kerkbeleid tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie (1965-1967) (zie hoofdstuk 1). Bovendien kenmerken deze opvattingen de huidige positionering van de Paus, de Rooms Katholieke media en religiosi.

Terwijl religiosi ‘uitgedaagd’ worden door een toenemende zichtbaarheid van (islamitische) cultuurreligieuze tradities – hetgeen bijvoorbeeld blijkt uit diverse lezingen en uitspraken door religiosi over ‘de Islam’⁴⁷ – neemt het aantal praktiserende katholieken, af. De verschijnselen ontkerkelijking en multi-religiositeit zijn tijdens mijn onderzoek twee vaak en spontaan aangehaalde gespreksonderwerpen geweest.

Binnen deze maatschappelijke context staat de Rooms Katholieke Kerk – met de religioso- *collectivity* als representatiegroep - voor de uitdaging om de Traditie van het Rooms Katholicisme meer *cultureel gewaardeerd* of *gedeeld* te laten worden. In dit hoofdstuk laat ik zien, hoe religiosi met hun pluriforme *Persona*- constructen vorm geven aan de huidige Rooms Katholieke Traditie. Eerst zal ik illustreer ik illustreren hoe en waarom het Vaticaan, aan de hand van wetenschapsperspectieven, de *Persona* publiekelijk tot uitdrukking brengt.

⁴⁶ Suora Imelda, 63 jaar (interview van 2 maart 2009)..

⁴⁷ Naast de verschillende spontane referenties die religiosi met ‘de Islam’ gemaakt hebben, is tijdens diverse lezingen van religiosi over ‘de Islam’ duidelijk gemaakt, dat ‘dialogo zonder verlies van de eigen christelijke identiteit noodzakelijk is: men kan er niet meer omheen.’ Bronnen: lezing ‘La Fede & L’Islam’, Universiteit van Bologna, departement Geschiedenis, 19 februari 2009 (sprekers: kardinaal Caffara, een professor Geschiedkunde, en enkele andere religiosi); lezing ‘Perche dobbiamo dirci cristiani?’, Istituto Veritatis Splendor, 28 maart 2009 (sprekers: religioso & theoloog monseigneur. Lino Gorup & senator en filosoof Marcello Pera).

Weg naar de Wetenschap, Weg naar de Waarheid

“*Senatore* [Romano Prodi], *grazie* dat u met ons in discussie bent gegaan! Ik ben blij dat de economische wetenschappen het geloof met ons [de Kerk]. Want dat de crisis economisch is weet iedereen, maar aan welke waarden haar veroorzaakt hebben en beëindigen kunnen, wordt nu pas op *The London School of Economics* onderwezen. Uit het Sociale Compendium, dat drie jaar geleden nog oud stof was.”⁴⁸

Na het Tweede Vaticaanse Consilie, heeft *il Magistero* (het Vaticaan) talrijke documenten uitgegeven – zoals een nieuwe catechismus (1992) en het ‘Compendium van de Sociale Doctrine van de Kerk: een integraal en solidair humanisme’ (2004) – waarin zij aangeeft dat niet-theologische wetenschappen een relevante en complementaire bijdrage leveren aan *La Fede*, het geloof. In dit laatste document geeft de Kerk expliciet aan, doelbewust van diverse wetenschappelijke perspectieven gebruik te willen maken om de sociale realiteit te verklaren én te beoordelen. Hierbij is de opvatting dat een christelijk antropologische benadering tot de mens, leidt rechtvaardig en gelukkig gedrag dat de *Persona* kenmerkt. Mensen die zich in relatie tot elkaar als *Persona* weerhouden, dragen bij aan een harmonieuze sociale realiteit.⁴⁹

In het Compendium komt naar voren dat normatieve interpretaties ofwel doctrines, door een telkens veranderende sociale realiteit, mettertijd herzien en waar noodzakelijk bijgesteld moeten worden.⁵⁰ In het vorige hoofdstuk heb ik aangegeven dat religiosi ook *zelf*, *agents* zijn in het herdenken en bediscussiëren van ‘religieuze’ ideeën. Hierbij delen zij niet altijd de opvatting die institutioneel vastgelegd zijn in Kerkdocumenten.

Deze discussies over *Persona*- gedrag, vinden zowel plaats in publieke ruimten (congressen in kerkruimten, overheidsgebouwen, en op universiteiten) als in privévertrekken (aan de keukentafel met psychologen en filosofen, inter-persoonlijk of persoonlijk); tussen religiosi onderling, en met leken.⁵¹

⁴⁸ Bron: observatiefragment van de lezing: ‘La crisi: economica, politica, o etica?’, georganiseerd in de bibliotheekzaal van het Dominicaner klooster in Bologna. Sprekers: prof. economie & voormalig premier en Euro- parlementariër Romano Prodi, en de overste pater van het Dominicaner klooster. Datum: 10 februari 2009.

⁴⁹ Bron: ‘Compendium of the Social Doctrine of the Church (CSDC)’ (2004). Chapter two: The nature of the Church’s Social Doctrine, *e. in friendly dialogue with all branches of knowledge*.

⁵⁰ CSDC (2004), Chapter two: The nature of the Church’s Social Doctrine, *f. under the sign of continuity and revival*.

⁵¹ Diversa media zoals de Vaticaanse krant “L’Osservatore Romano” (‘De Romeinse Observant’) en katholiekgezinde krant “L’Avvenire” (‘Het Toekomen, de toekomst’) intermediëren tussen deze sferen en geven verslag over thema’s als ‘familieproblemen’, ‘wetenschapsbevindingen/bio-etica’, ‘eenheid binnen de Kerk’, enzovoorts.

Door het bijwonen van congressen over thema's als 'de economisch- morele crisis', 'het Geloof en de Islam' en bijvoorbeeld 'Evangelisatie en Inculturatie', is mij opgevallen dat religiosi op een creatieve manier hun theologisch debat over 'authentiek, menswaardig' gedrag combineren en onderbouwen met wetenschappelijke studies of theologische documenten, zoals het Compendium.⁵²

“Vooral tegenwoordig staan religiosi veel opener voor...met meer aandacht voor de psychologie, de geschiedenis, gezondheidszorg, maar ook de bio-etica... We zijn het er...de Kerk is het er over eens, dat het *cultiveren van l'autenticita della Persona* [de authenticiteit van de *Persona*] inhoudt dat aan alle dimensies van zijn probleem aandacht moet worden besteed. De mens is tegenwoordig veel complexer, en een inter-disciplinaire visie stelt ons beter in staat de *Persona* waar te nemen; dus eerst om hem te begrijpen, daarna om hem te helpen, misschien daarna ook wel om hem te veroordelen, waarbij altijd bepaald moet worden welk gedragsaspect hem verhindert van het welbevinden, dus van zijn *cammino* richting de Waarheid (...) een ware religieuze cultuur, die uitgaat van *la Scrittura* [het Schrift] kan niet tegengesteld zijn aan verschillende wetenschappen, en vice versa (...) de euthanasie van Eluana kan misschien begrepen worden als het ontbreken van antropologische, christelijke en filosofische perspectieven voor het evalueren van die situatie.”⁵³

Het Rooms Katholicisme lijkt op onderzoek te zijn, ofwel van niet-theologische onderzoeken gebruik te maken, om gedrag te kunnen kwalificeren en *authenticiseren*.

Ik heb opgemerkt dat vooral religiosi die jonger zijn dan vijftig jaar, en na het Tweede Vaticaanse Concilie hun *vocazione* ervaren hebben, zich met hun studie in de wetenschap bedrijven. Door (selectief) gebruik te maken van wetenschapsbevindingen, maken religiosi de religieuze identiteit (dus het *Persona*- construct) coherent. Religiosi kunnen immers niet altijd steunen op Bijbelfragmenten om verschijnselen, die zichtbaar deel uitmaken van de huidige sociaal-culturele context, te interpreteren of te beoordelen: zoals euthanasie en homoseksualiteit. Met behulp van de wetenschap, lijken religiosi persoonlijke opvattingen over 'authentiek' gedrag uit als 'coherent' en begrijpelijk uit te leggen. Daarnaast hanteren zij

⁵² Aangezien de meest hoogbejaarde religiosi (vanaf 70 jaar en ouder) dikwijls geen studie gevolgd hebben, gaat dit echter vooral op bij religiosi van middelbare (vanaf 50 jaar) leeftijd en jongere religiosi (tot 35-40 jaar). Ik verwacht dat deze ontwikkeling zich zal voortzetten, aangezien vrijwel alle religiosi tegenwoordig een studie gevolgd hebben dan wel aangespoord worden om hun theologische curriculum met een wetenschappelijke studie aan te vullen.

⁵³ Padre Marco, circa 50 jaar oud (interview van 16 maart 2009)..

hetzelfde *Persona* – concept als andere religiosi, waardoor de persoonlijke opvatting als een religieuze en niet-menselijke opvatting onderbouwd wordt. Op die manier krijgt het *Persona*-construct een coherent karakter.

Tegelijkertijd stellen zij, evenals het Vaticaan na het Consilie heeft duidelijk gemaakt, dat katholieke *doctrines* uit diverse Kerkdocumenten, door wetenschappelijke theorieën onderhandeld en op juistheid getoetst kunnen worden. Binnen de Rooms Katholieke *collectivity* zijn religiosi dan ook betekeniscreatief in het classificeren van ‘authentiek’ gedrag (zie 2.4.1, blz. 18 en 2.4.3, blz. 21).

Enkele jonge religiosi, waaronder *padre Davide*, lijken de wetenschap zelf te *authentificeren*..

“(…) Natuurlijk bestaan er verschillen tussen *sacre* [heilige] en *profane* [profane] theorieën. De Kerk ambieert het bedrijven van *sacre scienze*, dus wetenschappen waarbij de theorieën kloppen...het woord *theorie* bestaat uit de woorddelen *theos*, ofwel God, en *r.ètikos*, ofwel leerkundig (...) dit betekent niet, dat door ieder binnen de Kerk altijd met de juiste oplossing wordt gekomen. Dat hoeft ook niet, want la Verità is oneindig. Wij kunnen alleen in de richting van dat einde willen lopen, en bewandelen dus een *cammino* .”⁵⁴

De actieve houding van religiosi bij het beoordelen van authentiek gedrag, waardoor *veranderingen* in officiële doctrines op kunnen treden, wordt gerechtvaardigd met de opvatting dat de Kerk *zelf* een verandering doormaakt. Zij maakt een *cammino*, legt een wandelweg af.

Op basis hiervan beschouw ik de Rooms Katholieke identiteit van religiosi als een *coherente tegenstrijdigheid*. De coherentie of eenheid van het Rooms Katholicisme, houdt stand door de opvatting dat de Kerk zelf een *cammino* moet afleggen. Zoals ik in hoofdstuk 4 geïllustreerd heb, omschrijven religiosi zelf de religieuze identiteit als een *cammino* of rijpingsproces.

Nu blijft nog een vraag onbeantwoord: hoe drukken religiosi deze collectieve identiteit tegenwoordig uit in relatie tot leken?

⁵⁴ Padre Davide (interview van 1 maart 2009).

Rooms Katholieke Traditie in *Persona*

De fenomenen ‘wetenschap’, ‘ontkerkelijking’ en ‘multi-religiositeit’ zijn drie fenomenen die één eigenschap gemeen hebben: ze belijden geen geloof in de katholieke drieheilige eenheid, hechten geen waarde aan de symbolische waarden van liturgische ceremonieën en beroepen zich niet op de doctrines van de Kerk. Dit zijn echter wel aspecten waar de Rooms Katholieke *Traditie* op gefundeerd is.

In het begin heb ik bestudeerd hoe religiosi de religieuze identiteit relateren aan ‘Rooms Katholieke identiteit’. Paden (1988, zie 2.4.1, blz. 18) heeft een model ontwikkeld waarmee hij aangeeft welke strategieën religieuze actoren ondernemen om de ‘puurheid’ van religieuze systemen te behouden. Dit model gebruik ik nu om te illustreren hoe religiosi, in relatie tot leekcategorieën als atheïsten, andersgelovigen en nominale katholieken, de ‘authenticiteit’ van de Rooms Katholieke Traditie proberen te waarborgen. Op die manier wordt duidelijk hoe zij hun Rooms Katholieke identiteit vormgeven in relatie tot niet-religieuze actoren.

Het beschermen van authenticiteit

Tijdens mijn veldwerk mocht ik het ‘inwijdingsritueel’ bijwonen van de 34-jarige suora Sara, die tezamen met drie andere (en oudere) zusters er voor heeft gekozen om, ‘zolang God het wil’, een leven in volledige isolatie van de buitenwereld te leiden.⁵⁵

“(…) Door de erfzonde is de mens vanaf zijn geboorte geneigd tot het slechte. Tegenwoordig is het eenvoudig je tot slecht gedrag te laten verleiden. Maar jij, Sara, kiest er nu bewust voor om je daartegen te beschermen. Je trekt je daarmee niet terug van een gelukkig bestaan; integendeel trek je je terug in een *ambiente sano*, een zuivere omgeving, om een zo authentiek mogelijke ervaring van Gods liefde op te doen. Als Maria zul jij onderdanig, nederig en dankbaar neerknielen voor dit geschenk; en in gebeden voor de *peccati del mondo*, de zonden der wereld, zul je dit Godsgeschenk met je naaste delen.”

De zusters Clarissen beamen ook zelf dat zij een ‘authentieke geluksbeleving’ nastreven door zich totaal van wereldlijke verschijnselen af te zonderen; Paden (1988) noemt dit het ‘vermijden van impuurheid door defensief gedrag.’

De zusters blijken de Kerk belangrijk te vinden voor hun begrip van ‘authenticiteit’.

⁵⁵ Observatie van 11 februari 2009. Met toestemming van de zusters heb ik de preek van de inwijdende, de priester, mogen opnemen.

“Robert, vergeet niet dat de Kerk belangrijk voor je is als je in Nederland terug bent. Luister naar *radio Maria*, op woensdag en maandag, en bidt met ons samen de rozenkrans, ze geven je daar ook alle richtlijnen voor een eenvoudig, authentiek leven...”⁵⁶

Suora Amalia impliceert bovendien dat de Rooms Katholieke Kerk het dichtst van alle andere religies bij de ‘Waarheid’ staat.

“Want...het leven in de Katholieke Kerk...Want er is maar één persoon die de Waarheid heeft...terwijl in andere religies, is die situa..terwijl het niet de bedoeling is om andere religies te veroordelen, maar toch...” (Ibid.)

Verspreid de Persona

Naast deze defensieve levenswijze, heb ik religiosi op talrijke manieren actief gezien in het *verspreiden* en onderwijzen van ‘Rooms Katholieke waarden.’ Hoewel Paden (1988) dit preventief gedrag het *vermijden* van ‘het profane’ noemt, meen ik dat religiosi ‘authentieke waarden’ juist verspreiden willen om de verspreiding van *niet*-authentieke of niet-katholieke verschijnselen te *voorkomen*. Dit zijn evangelisatieprojecten waarbij sprake is van een interactieve en allesbehalve passieve of vermijdende omgangsvorm tussen religiosi en vooral jongere leken.

Padre Jean-Paul, een Jezuïet, ontmoette ik wekelijks met nog ongeveer 25 andere jongeren. In een crypte, belichtte hij wekelijks een ander actueel katholiek nieuwsonderwerp: zoals ‘de economisch-morele crisis’, ‘de euthanasiezaak van Eluana’, of ‘de getuigenis van christenen in een eufemistisch-demoralistische wereld.’

*“(...) Kijk, dit is waarom wij deze ontmoetingen voor de jeugd organiseren, en waarom wij bidden...zodat jullie een authentieke ervaring kunnen opdoen, en deze kunnen delen met mensen die juist buiten de Kerk... denken te staan. Maar God sluit niemand buiten.”*⁵⁷

De verschillende evangelisatiebijeenkomsten die ik heb bijgewoond, waren gericht op praktiserende katholieken en bedoeld om een ‘christelijke’, katholieke visie over te brengen

⁵⁶ Interview van 19 februari 2009.

⁵⁷ Padre Jean-Paul, ca. 35 jaar (interview van 22 februari 2009).

over bepaalde gedragsverschijnselen. Het is mij opgevallen dat religiosi uitspraken onderbouwden met theologische en wetenschappelijke bronnen. Toch brachten zij nauwelijks onderscheid tussen ‘katholieken’ en andere leekcategorieën: zoals *padre* Jean-Paul meent, *denken* mensen immers alleen maar buiten de Kerk te staan.

Op een dag bezocht ik *suora* Stefania, de directrice van een, zo dacht ik, ‘groot evangelisatie project’ : een katholieke kleuter,- basis,- middelbaar schoolcomplex met ongeveer drieduizend leerlingen. Opvallend - maar, in overeenstemming met de opvattingen van vrijwel alle dertig religiosi, niet opmerkelijk - is haar mening dat in principe ieder persoon, ongeacht de levensbeschouwelijke achtergrond, ‘christen’ kan zijn; het daadwerkelijke praktiseren van Rooms Katholieke religie ziet zij niet als voorwaarde voor ‘authentieke kennismakingen.’

“Wij verzekeren een cultureel product aan te bieden van een bepaald niveau, of, zoals ikzelf zou zeggen: wat ik belangrijk vind, is de schoonheid van de leefwijze, het maakt mij dus niet uit of je een ‘totale leek’ bent, een moslim, etcetera (...) Daarnaast maakt het de staat zelf helemaal niet uit wat voor religie je hebt: moslim, boeddhist, katholiek...helemaal niets. Wij daarentegen vinden het belangrijk dat een mens weet hoe de materie gemaakt is, hoe een plant groeit, hoe je haar cultiveert...maar nog belangrijker: dat mensen als *Persona* relaties met elkaar leren leggen, dus tot wat verschillen...transcendeert, tot die liefde voor de naaste, tot die God; dat is een christen. Het christendom bestaat alleen *nell’interiorita e nell’autenticita* [in het innerlijke en het authentieke] (...) we dwingen niemand om naar onze kerk hier naast te gaan, en ieder mag zelf weten hoe hij ‘s ochtends zijn gebed houdt. Het gaat om de intentie. (...) En ook al is het jammer dat het zo gebeurt, dwingen we onze leerlingen nu [tijdens *la quaresima*, de veertigdagentijd] niet om hun *salami* weg te gooien (...)”⁵⁸

Religiosi blijken in deze tekstfragmenten géén aandacht te schenken aan de liturgische dimensie van de Rooms Katholieke Traditie, die bestaat uit zeven componenten ofwel sacramenten. Misschien stelde ik een domme vraag, spelen deze geen rol meer bij de katholieke Traditie?

⁵⁸ Suora Stefania, circa 50 jaar (interview van 3 maart 2009). Suora Stefania gaf mij dit antwoord op de volgende vraag: “Wat maakt eigenlijk het verschil met niet-katholiek staatsonderwijs, en waarom kiezen leerlingen voor het bijbetalen van een subsidie?”

Het geloof in traditioneel katholieke purificatie

“Dat is geen domme vraag! In de Catechismus staat, dat iedere leek, onafhankelijk van zijn *Credo* (levensbeschouwing), in de hemel kan worden opgenomen indien hij zich goed naar dit *Credo* gedraagt. Maar wij dienen het Koninkrijk van God al op aarde op te bouwen, nietwaar? Dus een leek doet er goed aan om de *zeven sacramenten* te kennen, die hem op deze *cammino* begeleiden.”

Padre Celseo staat op, pakt een rode catechismus in zijn hand en bladert haar enkele minuten lang door.

“... Ik zoek even ... *ecco qui!, I sette sacramenti*, nummer 224: de doop, het vormsel, het participeren aan de eucharistie, de schuldbelijdenis, het ontvangen van de doodzegen, de *vocazione religioso*, en het huwelijk.”⁵⁹

Het participeren aan de ‘eucharistie’, ofwel de hoogmis, en de schuldbelijdenis, die tijdens de hoogmis en door biechten afgelegd kan worden, zijn volgens *religiosi middelen* – en geen noodzakelijkheden - die dienen om zich te *purificeren* en de *Persona* te leren kennen (zie 2.4.1, blz. 17).⁶⁰

“De Eucharistie en *la confessione* (de schuldbelijdenis) zijn *middelen* die de Kerk beschikbaar stelt om bewuster van zichzelf te worden, van het eigen geweten...voor een *vocazione cristiana*. (...) Het bewustzijn van de *Persona* is veel belangrijker dan om te zeggen ‘wie ik ben’; katholiek, protestant, moslim...Het huidige probleem is, dat veel mensen vervreemd zijn van zichzelf, ze streven niet naar *compimento* [‘voltooiing’]. Een eigen, authentieke identiteit ontbreekt vaak: dit is de oorzaak van alle problemen in relaties tussen mensen. Abortus en euthanasie kunnen zo makkelijker begrepen worden (...) die mensen zijn vervreemd van hun eigen identiteit, en de dood van één identiteit is dood van een andere. *Vóór het bewustzijn van een katholieke traditie, komt het bewustzijn van zichzelf.*”⁶¹

⁵⁹ Padre Celseo, 38 jaar (interview van 4 maart 2009).

⁶⁰ Het doel van purificatie is, om zelfbesef te krijgen van *peccati* (zonden) die de persoon verhinderen om zijn *Persona* volledig te realiseren: dus om authenticiteit in zichzelf te ontdekken zodat een ‘voltooid’ gevoel van welbevinden kan worden ervaren. Al wat de mens en zijn naaste hier in tegenwerkt, zien *religiosi* als zonden. Om die reden is ‘bevrijding’ van die zonden door zelfbesef, essentieel.

⁶¹ Suora Alexia, 27 jaar (interview van 14 maart 2009).

Suora Alexia lijkt (zoals de meeste religiosi met wie deze thema's aan de orde zijn gekomen) 'katholicisme' meer te relateren aan bepaald gedrag dan aan het praktiseren van de sacramenten. Hierdoor kunnen volgens hen ook mensen met andere levensbeschouwingen, of niet praktiserende katholieken, 'katholiek gedrag' vertonen. Hoewel religiosi de schuldbelijdenis en eucharistie belangrijk vinden, zijn deze volgens hen alleen 'van betekenis' indien leken deze betekenis zelf actualiseren in authentiek *Persona* gedrag.

“Ook wij katholieken, leven vandaag de dag een beetje in rozenwater...we zouden ons meer de vraag moeten stellen: waarom is onze religie misschien een gewoonte geworden? Ik vind het vreemd om sommige mensen, van wie ik weet dat ze abortus gepleegd hebben, blij het *Credo* op te horen zeggen. Of vreemdgangers... Worden zij daar na 45 minuten van de eucharistie, christelijker door dan die *barboni* ['zwerwers, delinquenten'] bij jullie [het Augustijner klooster] op straat? Soms bemerken wij, nietwaar, dat moslims... *Vedi Robert*, om eerlijk te zijn... als ik zie met welke overtuiging velen van hen bidden...er zijn natuurlijk ook extremisten, die hun vrouwen slaan, maar dat is een cultuur...kijk naar hun gedrag: zijn hun families niet meer *stabili e tradizionali*? Ik heb ook nog nooit van een islamitische abortus gehoord. *Allora*, wie ben ik om te zeggen wie zich christelijker gedragen..?”⁶²

Katholicisme, Persona en Transcendentie

Volgens *suora Rita* en andere religiosi, is binnen de huidige sociaal-culturele context zelden sprake meer van een stabiele relatie tussen participatie aan de liturgie en 'juist' katholiek gedrag. 'Katholiek gedrag' is daarom niet of moeilijk af te leiden uit de participatie van *nominale* katholieken aan traditionele ceremonieën.

Mijns inziens is het aannemelijk dat een dergelijke *Personalistische* benadering tot 'authentiek' en katholiek gedrag in verband staat met de verminderde culturele waardering voor de liturgische dimensie tegenwoordig. Doordat het aantal praktiserende katholieken de laatste decennia terug is gelopen, is de *collectieve* getuigenis van Rooms Katholieke waarden ook afgenomen (Garelli 2007; Ginsborg 2001: 102-104). Tegelijkertijd is sprake van een toenemende zichtbaarheid van niet-katholieke levensbeschouwingen, waaronder (maar niet uitsluitend) islamitische tradities vallen (zie ook Cipriani 2003). Ten derde, lijkt in Italië 'individualiteit' – en daarmee persoonlijkere opvatting – in tegenstelling tot collectiviteit

⁶² *Suora Rita*, circa 45 jaar (interview van 24 maart 2009).

tegenwoordig een belangrijkere sociaal-culturele waarde te zijn geworden (Ginsborg 2001: 126-127; 128-129) (zie 2.4.2, blz. 19; zie ook hfst. 3, blz. 26).

Ik vermoed dat een dergelijke persoonsgerichte benadering door religiosi in de huidige context daarom bruikbaar is om *ieder mens individueel*, afgezien van diens levensbeschouwing, als potentieel ‘katholiek’ te benaderen: ieder individu kan authentiek gedrag vertonen en zijn *Persona* binnen de Kerk ontwikkelen.

Vanuit theoretisch oogpunt, lijken religiosi met het *Persona*-discours *praktische hybriditeit* en *intentionele hybriditeit* met elkaar te verenigen (Ghorashi 2003: 210-211; zie 2.6, blz 23). Intentionele hybriditeit duidt op de vrijwillige integratie van verschillende culturele of ‘traditionele’ identiteiten. Met het *Persona*-discours, lijken religiosi de Rooms Katholieke Traditie te willen verzoenen met niet-katholieke levensbeschouwingen: *iedereen* die tot het zelfbesef van de *Persona* komt, *gedraagt* zich immers in wezen als katholiek, ook als deze persoon niet nominaal (dus sacramentaal) katholiek is. De grenzen (*boundaries*) tussen de Katholieke traditie en andere levensbeschouwingen, worden hierdoor overstegen. Met het *Persona*-discours *transcenderen* (zie 2.4.1, blz. 17) religiosi verschillen, omdat uiteindelijk niet de verbondenheid aan *cultuurreligieuze* Tradities, maar het *persoonlijke* gedrag van het individu diens authenticiteit, welbevinden en hemelkansen bepaalt.⁶³

Deze intentionele hybriditeit is echter begrensd:

“(...) Het christendom ís geen cultuur, maar máákt cultuur. Het concept van de *Persona* is een christelijk concept, en de Kerk heeft met dit concept bijgedragen aan de civilisatie van Europa. De Europese cultuur kent nog steeds enkele fundamentele rechten van de menselijke persoon, die *niet katholiek zijn*, maar van de *Persona*. Het zijn natuurwetten. Ze worden bewaakt in de Sociale Doctrine van de Kerk, die het goede van de mens voorheeft. *La Chiesa* is een expert in het humane. In die zin, verdedigt de Kerk mensenrechten...Hierbij zou de maatschappij en de staat eigenlijk het discours over mensenrechten moeten voeren die natuurlijk zijn, en op ons hart geschreven staan. Het doden van een ander is niet normaal; noch bij Eluana, noch bij wie dan ook (...). Voor een moslim is het doden van een vrouw

⁶³ Het gezegde dat “*la Persona* geen probleem *is*, maar heeft een probleem *heeft*”, heeft bijna dagelijks – in kerken, vergaderingen, en gesprekken – mijn oren bereikt.

goed...hoewel die jongens in de rechtszaal waarschijnlijk ook de laatste christenen zullen zijn.”⁶⁴

Hoewel volgens *padre Davide* de *Persona* een christelijk concept is, meent hij dat het gedrag van *ieder mens* met dit concept beoordeeld kan worden. Immers gaat de *Persona* om *natuurlijke* mensenrechten, die *niet katholiek* zijn. Dit is intentionele hybriditeit. Een dergelijke benadering stelt hem in staat om gedrag – zoals euthanasie of geweld tegen moslimvrouwen - op een ogenschijnlijk ‘neutrale’ manier te beoordelen.

Toch zie ik dit tegelijkertijd als een voorbeeld van *praktische hybriditeit*, waarbij geen sprake is van integratie tussen verschillende levensbeschouwingen. Zo noemt hij euthanasie en ‘moslimmoordenaars’ als verschijnselen die *niet* in overeenstemming zijn met het “universele” concept *Persona*. Het *Persona discours zelf* lijkt hij daarmee aan de Rooms Katholieke Traditie toe te eigenen. Hierdoor onderscheidt hij de Rooms Katholieke Traditie toch van gedragingen die gerekend worden tot andere levensbeschouwingen (zoals de moslimtraditie of de leektraditie).

Luhmann legt dit uit met de concepten *immanence* (het geheel van normatieve uitspraken) en *transcendence* (het geheel van uitspraken over de niet-waarneembare werkelijkheid). Volgens hem wordt het aspect van *immanence* bij traditionele cultuurreligieuze tradities minder belangrijk, terwijl ‘algemene’ opvattingen over de niet-waarneembare en spirituele wereld belangrijker worden. Met het *Persona*-discours proberen religiosi enerzijds om de Traditie te overstijgen en *boundaries* tussen de katholieke Traditie en andere tradities ‘af te breken’ (*transcendence*). Het *Persona*-discours is in wezen echter een *normatief* discours, waarbij dit discours gerekend wordt tot de Katholieke Traditie en waardoor de *transcendence*-dimensie van de *Persona* tegelijkertijd een normatieve *immanent* dimensie heeft. Wel blijkt uit bovenstaande fragmenten, dat de *immanent* – dimensie van het *Persona*-construct van sommige religiosi *transcendentaler* lijkt te worden; dit hebben wij in hoofdstuk 4 kunnen zien met de houding van *padre Sandro* ten opzichte van homoseksualiteit, en in dit hoofdstuk met de inclusieve ‘katholieke boodschap’ van *suora Stefania* (de directrice van de katholieke scholengemeenschap) ten opzichte van andersgelovigen.

⁶⁴ Padre Davide (interview van 15 april 2009).

Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik besproken dat het Vaticaan na het Tweede Vaticaanse Concilie documenten heeft uitgegeven waarin de Kerk aangeeft dat niet-theologische wetenschappen de Rooms Katholieke Religie ondersteunen. Religiosi die na het Concilie met een *vocazione religioso* zijn geworden, hebben vaak al een studie gevolgd (zie ook hoofdstuk 3) of volgen een studie als religioso. In hoofdstuk 3, 4 en 5 heb ik beargumenteerd dat individualiteit in de huidige sociaal-culturele context een belangrijkere waarde is dan dit voor het Tweede Concilie het geval was. Vooral religiosi die na het Concilie geboren zijn, lijken zich van deze waarde te bedienen bij het beoordelen en toetsen van gedrag, zoals homoseksualiteit. Hiertoe wordt gebruik gemaakt van wetenschapsperspectieven. Het *Persona* – discours past binnen deze sociaal-culturele Traditie, aangezien religiosi hiermee gedragingen hiermee individueel kunnen *authentificeren*.

Enerzijds staan religiosi deze individualiteit impliciet toe, door te menen dat de Kerk – evenals zijzelf – een *cammino* maken die permanent van duur is. Ondanks deze tegenstrijdigheden, lijken religiosi de Rooms Katholieke Traditie toch als een collectiviteit te zien: het *Persona* –discours is immers een religieus discours dat menselijke verschillen transcendeert, en volgens hen bovendien in eer gehouden wordt door de Katholieke Kerk alleen. Met hun *testimonianza*, stellen religiosi zich bovendien verantwoordelijk dit discours te verdedigen. Op die manier begrenzen zij tevens de persoonlijke religieuze identiteit van niet-religieuze identiteiten: immers kan de *Persona* niet van ‘religie’ of ‘authenticiteit’ worden voorzien door atheïsten, niet-katholieken en andersgelovigen die *geen* religiosi zijn.

En juist door met religiosi en leken samen over de *Persona* te bezinnen, ben ik te weten gekomen welke Traditie door religiosi tegenwoordig als een cultuur gedeeld, gewaardeerd en overgedragen wil worden.

Afsluiting & Conclusie

De traditie van de Rooms Katholieke religie blijft historisch gezien voortdurend in verandering. Het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), waarbij het Vaticaan *aggiornamento* ofwel modernisering van het Kerkbeleid nastreefde, kan gezien als worden als een ontwikkeling van Rooms Katholieke Religie. Ginsborg (2003: 132-134) ziet het vernieuwde Kerkbeleid dat hier op volgde, als een noodzakelijk gevolg van de Kerk om effectiever in te spelen op nieuwe verschijnselen zoals ontkerkelijking en multi-religiositeit. Ook Asad lijkt 'religie' te benaderen als het object van sociaal-culturele veranderingen (1983 in Lambek 2008).

In tegenstelling tot deze auteurs heb ik mij in dit onderzoeksverslag niet verdiept in de institutionele machtsstructuren van de Rooms Katholieke Kerk, noch is aandacht besteed aan het illustreren van haar afzonderlijke dimensies (Smart 1997). Daarentegen heb ik onderzocht hoe religiosi zelf, binnen veranderende maatschappelijke contexten, met hun *testimonianza* de religieuze en katholieke identiteit vormgeven. Hiertoe ben ik ingegaan op het discours waarmee religiosi de *vocazione* uitleggen (hoofdstuk 1), waarna ik heb uitgelegd hoe dit discours door ontmoetingen met leken geconstrueerd wordt (hoofdstuk 2). Tot slot is bekeken hoe religiosi de individuele religieuze identiteit relateren aan de Rooms Katholieke en collectieve identiteit (hoofdstuk 3).

De *vocazioni* van religiosi ouder dan vijftig jaar en geboren na het Tweede Concilie, zijn tot stand gekomen in een sociaal-culturele context die verschilt van de sociaal-culturele context waarin *vocazioni* van jongere religiosi plaatsvinden. In hoofdstuk 1 heb ik laten zien, dat ouderen hun *vocazione* hierdoor met andere waarden als coherent en betekenisvol uitleggen dan jongeren. In hun roepingverhalen laten oudere religiosi weten dat zij gesocialiseerd zijn met culturele waarden die nauw verbonden waren met religieuze waarden. Hierdoor motiveren zij de *vocazione* vooral met collectiviteit als *common sense* waarde (zie 2.4.2, blz. 20). Oudere religiosi hebben daarnaast aangegeven dat hun *vocazione* nog moest rijpen nadat zij religioso waren geworden. De adolescentieperiode bracht een proces op gang waarbij zij nieuwe betekenissen aan de religieuze identiteit moesten geven om het leven met de drie vouten als betekenisvol te ervaren.

Religiosi hebben tijdens het Tweede Concilie besloten de *seminari minori* te sluiten waarvandaan oudere religiosi als kind de noviciaatopleiding gingen volgen. Oudere religiosi delen de opvatting van jongeren dat dit een goed besluit was. Deze opvattingen illustreren zowel de veranderingen in sociaal-culturele als religieuze waarden: binnen de huidige sociaal-

culturele context blijken religiosi meer waarde te hechten aan de individualiteit van keuze om religioso te worden. Het verband tussen ‘religie’ en ‘maatschappij’ blijkt juist uit het gegeven dat religiosi deze waarde uit de huidige sociaal-culturele context afleiden, en juist hiermee de keuze om de religieuze identiteit aan te nemen, als coherent beschouwen (*common sense*).

Evenals Ghorashi (2003), heb ik het concept *habitus* gebruikt om te illustreren dat sociaal-culturele factoren van invloed zijn op de betekenisvorming en daarmee op de religieuze identiteitsvorming van religiosi. Doordat de motieven van religiosi om religioso te worden – dus de *vocazione* te ervaren, afgeleid worden van (culturele) waarden waarmee zij in het verleden (*past settings*) gesocialiseerd zijn, zie ik religieuze identiteit als *embodied history* (zie 2.4.2, blz. 20).

De religieuze identiteitsvorming verloopt bij oudere religiosi vanaf de adolescentieperiode en bij jongeren vaker op hogere leeftijd, verder als een wordingsproces of *a process of becoming* (Ghorashi 2003: 28, 35). Opvallend is, dat deze theoretische concepten vaak een *emic* equivalent hebben: religiosi zelf spreken vaak van een ‘wandelweg’ (*cammino*), een ‘rijpingsproces’ (*maturazione*) of een ‘onderhoudsproces’ (van de roeping; *curazione*). Bij dit wordingsproces leren religiosi de symbolische dimensie van de religieuze identiteit van betekenis te voorzien. Wanneer religiosi spreken over *maturazione*, blijken oudere en jongere religiosi eenzelfde discours te hanteren waarmee normatieve uitspraken gedaan worden over de symbolische relevantie van het navolgen van de drie vouten. Hiermee geven religiosi dan ook aan, waarom zij het belangrijk vinden om, op symbolische wijze, met het religieuze leven getuigenis ofwel *testimonianza* te brengen. Ik heb kort uitgelegd, dat binnen de Kerk – dus tussen religiosi onderling – onenigheid bestaat over de symbolische representatie die hoort bij het getuigen van een ‘authentiek’ leven waarbij de *Persona* tot uitdrukking wordt gebracht.

Religiosi zien ‘*Persona*’ als een christelijk antropologisch concept en gebruiken dit concept om normatieve uitspraken over ‘authentiek’ gedrag te onderbouwen. Volgens religiosi bestaat het mens-zijn uit zowel een ‘menselijke’ en tot zonden geneigde als een ‘religieuze, authentieke’ dimensie. Religiosi betekenisgeving de religieuze identiteit door bepaald gedrag als ‘niet religieus’ en ‘niet authentiek’ te beoordelen; deze beoordelingen worden juist onderbouwd door hierbij van het *Persona*- concept gebruik te maken. Dit leidt tot uitspraken over de religieuze identiteit als: “euthanasie is geen menswaardig gedrag, omdat de *Persona* gedood wordt.” Hier staat ‘*Persona*’ voor de religieuze dimensie van de mens, en zonder deze dimensie ‘bestaat’ de mens volgens religiosi niet meer.

In hoofdstuk 2 heb ik uitgelegd hoe dit ‘religieuze identiteitsverhaal’ gedurende de levensloop van religiosi geconstrueerd wordt. Religiosi zien contemplatie en zelfreflectie als twee belangrijke onderdelen van hun rijpingsproces (*‘a process of becoming religious’*). Vooral de ontmoetingen tussen religiosi en leken geven aan religiosi de mogelijkheid om de religieuze identiteit vorm te geven: de problemen waar leken mee op ‘consult’ komen, zijn voor religiosi voorbeelden van niet-authentiek gedrag waarbij de religieuze hoedanigheid van de *Persona* in de mens niet volledig ontwikkeld is of gerealiseerd. Deze ‘problemen’ geven betekenis aan het *Persona*- beeld van de religioso en daarmee aan zijn identiteit. Hierdoor kunnen zij gedrag immers *authentificeren* en onderscheid (een *boundary*) maken tussen wat wel en niet authentiek en religieus is.

Ik spreek van het *Persona* – construct om aan te geven dat religiosi niet op dezelfde wijze *authentificeren* waardoor betekenissen over ‘authentiek’ gedrag, verschillen. Hierdoor verschillen religieuze identiteiten van elkaar. Ik heb dit uitgelegd door in te gaan op de *authentificatie* van gedragsverschijnselen als homoseksualiteit en abortus.

Hierbij heb ik beargumenteerd dat ‘religieuze identiteit’ *gesitueerd* is omdat het *Persona*- construct geconstrueerd wordt op basis van verschijnselen die *gesitueerd* zijn doordat zij onderdeel zijn van de maatschappij, in dit geval Italië. Binnen deze *gesitueerdheid* zijn religiosi *agents* in *authentificatie*. Daarnaast komt *situated agency* in mijn empirie tot uiting als de *gesitueerdheid* van religiosi binnen sociaal-culturele contexten (zie 2.4.2, blz. 20). Deze *gesitueerdheid* blijkt uit de waarden waarmee oudere en jongere religiosi bijvoorbeeld homoseksueel gedrag *authentificeren*. Terwijl oudere religiosi restrictieve houdingen baseren op (de verwaarlozing van) culturele waarden uit het verleden, lijken jonge religiosi op basis van de huidige waarde ‘individualiteit’ homoseksueel gedrag te bediscussiëren.

Desondanks heb ik bij enkele oudere religiosi (zoals padre Marziano en suora Patricia, beide 50+’ers), maar ook bij jongere religiosi (zoals frate Valerio, 29 jaar) opgemerkt dat hun normatieve opvattingen over verschijnselen als homoseksualiteit en euthanasie niet vaststaan, maar kritisch onderzocht worden. Ik heb dit *critical agency* genoemd en beargumenteerd dat religiosi hiermee zelf *agents* zijn in de verandering van opvattingen over ‘authenticiteit’ en daarmee van religie.

Met de sluiting van de *seminari minori*, lijkt het Vaticaanse Concilie voor religiosi van alle leeftijden de deuren tot de wetenschap geopend te hebben. In verschillende kerkdocumenten spreekt het Vaticaan openlijk waardering uit over de relevantie van de wetenschappen om ‘*de Persona*’ te ontdekken. Ook atheïsten, andersgelovigen en niet-

praktiserende katholieken kunnen volgens dit individualistische *Persona* – concept, authentiek gedrag vertonen. Dit impliceert *intentionele hybriditeit* van de Rooms Katholieke traditie: het concept *Persona* is geen ‘katholiek’ concept, maar een universeel recht. Hiermee integreert de Kerk verschillende levensbeschouwingen en leekcategorieën binnen de Rooms Katholieke Traditie. Tegelijkertijd is echter sprake van *praktische hybriditeit* (zie 2.6, blz. 24): want volgens *religiosi* is het de Rooms Katholieke Traditie alleen, die dit *Persona*- discours kent en verdedigt. Immers definieert de Kerktraditie wat volgens de *Persona* ‘authentiek’ gedrag is, en laat zij dit niet door bijvoorbeeld euthanisten doen.

Alle *religiosi* delen het *Persona*- discours en de opvatting dat, uiteindelijk, alleen *La Chiesa* (de Kerk) – dus de Rooms Katholieke Traditie – de *Persona* kan betekenisgeven (*intentionele hybriditeit*). Juist in deze aanname schuilt de ‘eenheid’ of *collectivity* (zie 2.4.3, blz. 21) van de Rooms Katholieke Kerk: zij wordt vormgegeven en behouden door *religiosi*, die juist het *Persona*-discours hanteren om de religieuze identiteit tot uitdrukking (*testimonianza*) te brengen. Met het *Persona*-discours, getuigen zij van de Rooms Katholieke Traditie.

Hoewel met het *Persona*- discours de Rooms Katholieke identiteit gepresenteerd wordt als een coherente entiteit, bestaan er tegelijkertijd tegenstrijdigheden (*coherente tegenstrijdigheid*, zie 2.4.4, blz. 22). Immers geven *religiosi* op individuele manier betekenis aan de *Persona*, waardoor sprake is van verschillende en soms tegenstrijdige *Persona*-constructen. Deze tegenstrijdigheden zijn vooral tussen ouderen en jongeren zichtbaar, wat in verband gebracht kan worden met de gesitueerdheid van religieuze identiteiten. Hoe dan ook, ‘rechtvaardigen’ *religiosi* deze tegenstrijdigheden door te menen dat ‘de Kerk’ een *cammino* moet maken; de Kerk maakt een ‘wordingsproces’ door. Dit proces is al tot uiting gekomen in de verschillen van *authenticiseren* tussen de oudsten (*past settings*) en jongste *religiosi* (de *present settings* waarin mijn onderzoek plaatsgevonden heeft). In feite is het daarom ook onmogelijk – en volgens *religiosi* niet noodzakelijk – om ‘authenticiteit’ te zien als, zoals Paden (1988: 142-143) meent, “[...] a good term for the absence of negative or detracting elements within a system (...).” (Paden 1988: 142-143).

In tegenstelling tot wat Douglas (1966a in Van Wiele 2007: 197) meent, heb ik bemerkt dat individuele classificaties van individuen niet per definitie ‘minder krachtig’ zijn dan cultureel-collectieve. Ik sluit mij daarom aan bij Cohen (1994:133 in Ghorashi 2003: 33) die, in tegenstelling tot Ghorashi, vindt dat etnografische aandacht voor het *individuele* bewustzijn belangrijk is om deze *collectivity* te begrijpen: *religiosi* zijn *kritisch* in het beoordelen van doctrines, en doctrines veranderen hierdoor (Tweede Consilie). Ook Barth

(1969a: 15 in Eriksen 2002: 37) meent dat het niet uitmaakt hoe *verschillend* individuen in hun individuele gedrag zijn: als zij zich toebehoren vinden tot categorie A, in tegenstelling tot een andere categorie B, spreken zij hun *allegiance* uit over categorie A. Zoals ik eerder (hoofdstuk 2) heb uitgelegd, is het belangrijk om zich af te vragen op welke deelidentiteit of – dimensie van de categoriale identiteit, zoals ‘het Rooms Katholicisme’, uitspraak wordt gedaan: de eenheid die met het *Persona* discours tot uitdrukking komt, sluit de pluriformiteit van waardeoordelen over morele en liturgische kwesties, waar de theologie een uitspraak over doet (Asad 1986 in Lambek 2008: 115), niet uit.

Concluderend kan ik daarom stellen dat religiosi ook zelf actieve *agents* zijn in de (re-)constructie van de Rooms Katholieke identiteit, en niet, zoals Asad (1983 in Lambek 2008: 115) impliceert, het *object* van maatschappelijke ontwikkelingen. Ik neem geen onderscheid waar tussen enerzijds een ‘culturele, seculiere’ en anderzijds ‘religieuze’ sfeer waarbij ontwikkelingen binnen de culturele sfeer zouden leiden tot transformaties van het object ‘religie’. Persoonlijke identificatieprocessen en de *agency* van religiosi binnen institutionele machtsstructuren, zoals het Vaticaan, dienen niet onderschat te worden.

Voor het afwegen van deze onderzoeksresultaten, zou ik u willen wijzen op enkele aandachtspunten bij en limieten van dit verslag.

Hoewel theoretische generalisaties mogelijk zijn, zijn de data die mijn theoretische noties ondersteunen, slechts tijdelijk valide. Zoals ik heb geïllustreerd verandert de sociaal-culturele context waarbinnen identiteitsprocessen plaatsvinden, voortdurend.

Daarnaast heb ik, vanwege de beperkte schrijfruimte, nauwelijks aandacht besteed aan de invloed van niet-westerse Rooms Katholieke cultuurtradities, op de westerse Rooms Katholieke identiteit van Italiaanse religiosi. In mijn veld, heb ik dit verschijnsel als een *emic* –multiculturalismedebat waargenomen, dat wellicht stof biedt voor meer wetenschappelijk onderzoek; voor meer informatie over deze thematiek, zie Garelli (2008: 24-26). En wie weet – misschien staan religiosi binnen enkele decennia wel open voor een Derde Concilie over de multiculturaliteit van de katholieke Traditie. Zal de *Persona* mee veranderen?

Bibliografie

❖ Artikelen

Anderson, L. Margaret

2001 'Restructuring for Whom? Race, Class, Gender, and the Ideology of Invisibility', *Sociological Forum* 16: 181-201

Asad, Talal

2001 'Reading a Modern Classic: W.C. Smith's The Meaning and End of Religion', *History of Religions* 40 (3): 205-222

Barker, B.

2006 'We've Got to Draw the Line Somewhere: An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity', *Social Compass* 53 (2): 201-213

Cipriani, Roberto.

2003 'Invisible Religion or Diffused Religion in Italy?', *Social Compass* 50 (311)

Davie, G.

2006 'Borders, Boundaries and Frontiers in the Study of Religion', *Social Compass* 53 (2): 243-249

Flere, S.

2007 'Gender and Religious Orientation', *Social Compass* 54 (2): 239-253.

Garelli, Franco.

2007 'The public relevance of the church and Catholicism in Italy', *Journal of Modern Italian Studies* 12 (1): 8-36

Gerle, Elisabeth

2000 'Contemporary Globalization and its Ethical Challenges', *Ecumenical Review* 52 (2): 158-172

Knoblauch, H.

2008 'Spirituality and Popular Religion in Europe', *Social Compass* 55 (2): 140-153

Kratochwil, F.

2005 'Religion and (Inter-)National Politics: On the Heuristics of Identities, Structures, and Agents', *Alternatives: global, local, political* 30 (2): 113-142.

Neville Cummings, Robert.

2001 'Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs,' *Philosophy East and West* 51 (3): 420-426

McCutcheon, Russell T.

2000 'Genealogies of Religion: book review', *Zygon: Journal of Religion & Science* 35 (3): 707-712

Mudu, Pierpaolo

2002 'Repressive tolerance: The Gay movement and the Vatican in Rome', *GeoJournal* 58 (2): 189-196.

Van Wiele, J.

2007 'Mary Douglas' Purity and Danger Revisited', *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* (23): 177-209

Vargas, Louis.

2008 'Building and Rebuilding the Boundaries of Tradition and Modernity. The Catholic Church and the Charismatic Renewal Movement in the Holy Spirit', *Convergencia* 15 (46): 195-224

Vrcan, S.

2006 'A Preliminary Challenge: Borders or Frontiers?', *Social Compass* 53 (2): 215-226

❖ Boeken

Asad, Talal

1993 *Genealogies of Religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins University Press

Beyer, Peter.

1994 *Religion and Globalization*. Sage Publications Ltd.: London.

Bowen, John R.

1998 *Religions in Practice: An Approach to the Anthropology of Religion*. Boston: Allyn & Bacon (eds).

Bowie, Fiona

2000 *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

Darrell, J.

2000 *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eriksen, Thomas Hylland

2002. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: ANN Arbor

Fisher, Mary Pat.

1999 *Religion in the Twenty-first Century*. Routledge: London.

Ginsborg, Paul

2001 *Italy and its Discontents 1980-2001*. London: Penguin Books.

Glazier, Stephen D (ed)

1999 *Anthropology of Religion: A Handbook*. London: Preager.

Libreria Editrice Vaticana [Uitgeverij Vaticaanstad]

2006 [1992] *Catechismo Della Chiesa Cattolica*. Vaticano, Italia.

Nederland Bijbelgenootschap Haarlem

2004 *De Nieuwe Bijbelvertaling*. Heerenveen, Uitgeverij NBG.

Paden, William E.

1988 *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Beacon Press: Boston.

Smart, Roderick N.

1989 *The World's Religions – Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smart, Roderick N.

1997 *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: Fontana Press.

Van Osta, Jaap

1991 *Geschiedenis van het moderne Italië: tussen liberalisme en fascisme*. Rijswijk: Nijgh & Van Ditmar Universitair.

Woods, Thomas E. Jr.

2004 *How the Catholic church built western civilization*. Washington: Regnery.

❖ Internetsites

Pontifical Council for Justice and Peace

Compendium of the Social Doctrine of the Church (2004)

URL:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace

http://www.bologna.chiesacattolica.it/doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html (2004)

La Chiesa Cattolica Italiana

Website met links naar de Vaticaanse krant 'Osservatore Romano' en katholiek gezinde krant 'Avvenire'. Zie tevens de bronverwijzingen in voetnoten.

URL:

http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/index.html

Chiesa di Bologna

Website met een overzicht van alle religieuze Instituten in Bologna

URL: <http://www.bologna.chiesacattolica.it/>

Bijlage 1 *Reflectieverslag*

“Doof de geest niet uit, veracht de profetieën niet, maar toets alles en behoudt het goede!”
(1 Tessalonicenzen 5: 19-21).

Aan het eind van mijn veldwerkperiode ontdekte ik dat deze profetie daadwerkelijk was uitgekomen: mijn onderzoek heeft niet alleen ruim 75 blanco-a4tjes verrijkt met letters, maar bovenal mijzelf met ervaringen. Des te profetisch was de boodschap die *suora* Patricia aan dit citaat verbonden had: “Het antwoord op je onderzoeksvragen, over religie, over het Katholicisme, zou ik je misschien nu al kunnen geven. Maar ontdek het zelf. ze zijn een reflectie van waar jij naar op zoek bent. De authenticiteit van *la Persona*.”



Padre Domenico, ik en Felipe

Omdat ik vind dat de lezer – de analyticus van dit verslag – het verplichte recht heeft om de mogelijke invloed van mijn persoonlijke achtergrond op mijn onderzoeksresultaten in te kunnen schatten, kan ik het volgende over mijzelf meedelen. Ik ben nominaal katholiek, en vind het plezierig om van tijd tot tijd te participeren aan de liturgie. Hoewel ik waarde hecht aan de boodschappen die vermeld staan in de Bijbel, geldt dit eveneens voor mijn waardering van andere cultuurreligieuze kennisbronnen. Mijn levensbeschouwing beperkt zich dus niet tot de katholieke traditie, hoewel ik gezien mijn Poolse achtergrond wel met een katholieke traditie gesocialiseerd ben. De keuze voor dit scriptieonderwerp berust hiermee echter niet op het verlangen om ‘het Woord te verspreiden’ vanuit een Rooms Katholiek perspectief, maar juist op mijn interesse – en hier kan mijn achtergrond een rol bij spelen – de katholieke epistemologie nader te onderzoeken.

Dit onderzoek is eigenlijk al vier jaar geleden begonnen, in 2004, toen ik voor het eerst kennismakte met Padre Marziano. Op een zomeravond belde ik aan bij een kloosterdeur, omdat ik, als oververmoeide en - bepakte backpacker, een onderkomen zocht. Hoewel ik

gastvrij werd ontvangen, voelde ik mij ongemakkelijk: nauwelijks sprak ik Italiaans, en was bang dat mijn antwoord op de vraag of ik katholiek was, niet geapprecieerd zou worden: “Ja, gedoopt, communie gehad, en gevormd, maar niet echt...*allora*... praktiserend”. De ontmoeting bleef mij bij vanwege zijn vriendelijkheid en mijn persoonlijke nieuwsgierigheid naar deze religieuze realiteit: wat dreef hem en de andere (ook jongere) paters in het klooster aanwezig om een dergelijke levenswijze te volgen?

Inmiddels ben ik vier jaren ouder en enkele kloosterontmoetingen rijker. Voordat ik met mijn veldwerk begon, heb ik uitvoerig met padre Marziano – de overste van mijn ‘uitvalsbasis’ - gecorrespondeerd om mijn onderzoeksdoelen duidelijk te maken. Ik heb heel veel tijd nodig gehad om te bedenken hoe ik duidelijk wilde maken dat ik, gedurende vier jaar, *geen* vriendschappelijk rapport had opgebouwd om uiteindelijk als antropoloogje mijn vrienden tot onderzoeksobjecten te reduceren. Anderzijds voelde ik de ethische plicht om wel duidelijk te wijzen op mijn rol als onderzoeker: zou ik überhaupt wel toegang tot mijn onderzoeksgroep kunnen krijgen?

Ik besloot deze persoonlijke reflecties expliciet te maken. Padre Marziano reageerde gelukkig positief op mijn twijfels, waarbij hij begreep dat er niets aan onze vriendschap zou veranderen, en dat ook ik hen met mijn analyses zou kunnen verrijken. Ik studeerde immers antropologie.

Maar geen *christelijke* antropologie, waar iedere religioso mee is (bij)geschoold, en waarmee religioso leren om ‘de mens’ vanuit een filosofisch-theologisch perspectief te bestuderen. Namelijk volgens het concept van *Persona*. Hoewel ik padre Marziano duidelijk heb kunnen maken, dat ik (1) weliswaar geloof in spiritualiteit en de Bijbelfiguur Jezus bewonder, maar (2) onafhankelijk daarvan als antropoloog juist wilde onderzoeken wat de Rooms Katholieke geloofstraditie voor hen inhoudt...is deze boodschap niet bij alle religiosi even duidelijk is overgekomen. Dit is in mijn scriptie naar voren gekomen als uitspraken gericht op ‘jij, de antropoloog’ en daaropvolgende discoursen over *la Persona*. Doordat hetzelfde *Persona*- discours ook op vergaderingen en in informele gesprekken naar voren is gekomen, is volgens mij echter geen sprake van systematische vertekening door reactiviteit.

Desondanks heb ik mij na de eerste week bij iedere religioso voorgesteld als een antropoloog van culturele, en geen christelijke antropologie.

Hoewel padre Marziano mij graag wilde helpen met het opstellen van een ‘respondentenlijst’, heb ik ervoor gekozen om op eigen initiatief met religiosi van verschillende ordes kennis te maken. Enerzijds omdat ik zelf ‘de uitdaging’ aan wilde gaan, anderzijds omdat dit een

voorkeurslijst geweest zou kunnen zijn: diverse religiosi en leken vonden dat ik geen representatieve onderzoeksgroep had gekozen, omdat volgens hen niet iedere religioso ‘serieus’ was of representatief genoeg wat het Rooms Katholicisme betreft. Vanaf dat moment vroeg ik iedere religioso naar een ‘geschikte’ en ‘ongeschikte’ geestelijke; met beide heb ik uiteindelijk gesproken, en gelukkig was mij verder niet meer verweten dat ik op den duur enkele ‘geschikte’ en ‘ongeschikte’ vrienden rijker was geworden.

Ik reflecteer over een veldwerkperiode met veel verschillende emoties.

Ik vond het bijzonder om te ervaren hoe het is om enkele dagen tijdens de veertigdagentijd te vasten; om met de familie van suora Sara aanwezig te mogen zijn bij haar inwijdingsceremonie; om zelf, op de laatste dag van mijn vertrek, ‘spiritueel vader’ te mogen worden van een kindje dat ik na een eervolle beëdiging heb gedoopt. Maar ook om een discussie te voeren met Romano Prodi en een religioso over de economische/morele crisis, of om dagelijks rond zeven uur de kerkdeuren open te gooien en kaarsjes aan te steken.

Soms was het ook wel vermoeiend. Zo heb ik moeten wennen aan het kloosterritme: het vroege opstaan, de vaste gebedstijden, en de huishoudelijke werkzaamheden. Ook was het niet altijd eenvoudig om afspraken met religiosi te maken: sommigen hadden hun afspraak vergeten, anderen hadden het te druk met andere werkzaamheden. Mijn aanvankelijk gebrekkige beheersing van het Italiaans, maakte dat ik de eerste twee weken vooral zocht naar manieren om mijn introductieverhaaltje begrijpelijk over te brengen. De aardbeving rondom l’Aquila heeft veel emoties opgeroepen bij enkele religiosi, en ook ik vond het moeilijk om afscheid te moeten nemen van een *padre* die ik eerder nog had geïnterviewd.

Niet makkelijk vond ik het om deze scriptie te schrijven, waarbij ik mij, gezien het beperkt aantal woorden, telkens het volgende moest afvragen: lever ik meer empirisch bewijs om een bepaald aantal concepten te onderbouwen, of gebruik ik – gezien de diversiteit van mijn data – minder empirische fragmenten voor een enkel argument, zodat ik verschillende data kan gebruiken om kritischer naar theoretische concepten te kijken? Ik heb gekozen voor het laatste, aangezien de antwoorden op mijn onderzoeksvragen vaak zelf meerduidelijk zijn, en ik de voorkeur heb gegeven om niet mijn onderzoeksvragen te wijzigen.

Hoewel het door het beperkt aantal woorden voor deze scriptie onmogelijk is geweest om – binnen het kader van mijn onderzoeksvragen! – deze complexiteit in haar geheel te illustreren, heb ik een poging gedaan om, hopelijk op een overzichtelijke en systematische

manier, aan te geven uit welke elementen de complexiteit van de 'religieuze identiteit' bestaat.

Ik hoop binnen enkele jaren een boek uit te kunnen geven waarin ik minder vaak zal spreken over 'de meeste religiosi', maar waarin *elke* stem van iedere religiosi tot haar of zijn recht komt.

Bijlage 2 *Samenvatting in het Italiaans (Un riassunto in Italiano)*

In sintesi Vi presento l'argomento della mia tesi di laurea.

La tesi quale ho enunciato, è: 'Come i religiosi cattolici costruiscono la loro identità religiosa in relazione con delle identità non-religiose?'

Come temi più importanti ho considerato, per conseguenza, i motivi socio-culturali della vocazione, il rapporto tra i religiosi e laici, come anche i modi di riferimento al cattolicesimo.

I risultati che ho presentato nella tesi, vengono fuori da una collaborazione con 30 religiosi, giovani e anziani, che fanno il loro cammino oppure che sono passati per alcuni giorni a Bologna. Questa ricerca è stata fatta da 26 gennaio fino a 19 aprile, 2009.

Riguardante le vocazioni religiosi, i motivi per fare un cammino *religioso* sono diversi. Ho scoperto che la maggioranza dei anziani, cioè di coloro che hanno più di 50 anni, hanno fatto una educazione diversa dei religiosi più giovani.

La maggior parte dei religiosi più anziani è entrato nel seminario avendo pochi anni. Secondo a molti anziani, la piena consapevolezza del significato della *identità religiosa*, è venuta dopo anni del cammino. Mi è stato spiegato che, allora, la vocazione non è solo stata solo una 'scelta', ma un cammino con cui la persona impara di valorizzare i significati simbolici come normative dei voti castità, povertà ed obbedienza che tutti i religiosi hanno in comune.

Al contrario, nel tempo presente il seminario si entra molto più spesso dopo aver fatto diverse esperienze dello studio (nella scuola pubblica), dei rapporti affettivi, ecc. Per conseguenza, dai più giovani le vocazioni avvengono dopo aver fatto delle scelte fondate più nella individualità. Attenzione però: questo non vuol dire che la vocazione religiosa, come pure l'identità dei religiosi (frati) giovani, è il risultato di una scelta più consapevole. Secondo ai giovani, anche loro devono maturare la vocazione.

Ho scoperto che, quasi senza eccezione, ogni religioso fa uso di un discorso simbolico e normativo per attribuire certi valori alla vocazione. Questo discorso si tratta dei voti con quali si intende di rappresentare i valori della *Persona*. Alcuni religiosi però, non sono d'accordi con certi manifestazioni di rappresentazione dei religiosi. Alcuni manifestazioni presenti sono riguardati come 'non autentici'. Propongo che queste discordanze, anche articolate dalle medie (come i giornali), fanno parte di un periodo di rinnovamento della

Chiesa.

Secondo i religiosi, il concetto della *Persona* è una realtà vissuta di contemplazione personale e di interazione sociale. La *Persona* è riguardata come una realtà autentica, che valorizza la dignità dell'uomo. Questo aspetto comportamentale della *Persona*, fa non solo riferimento alla sostanza umana dell'uomo, ma anche alla sua religiosità. In conseguenza di quello approccio, la *Persona*, allora la dimensione religiosa dell'identità umana, viene formata in relazione di sè, come pure in relazione dei laici.

Come secondo capitolo della mia tesi, ho proposto l'argomentato che, oltre la contemplazione (la preghiera, la dimensione liturgica), l'interazione quotidiana tra i religiosi e laici contribuisce alla *autentificazione* della vocazione religiosa. Con *autentificazione* intendo l'identificazione dei comportamenti non-religiosi, che non si derivano dalla idea della *Persona*. Secondo le mie osservazioni e gli analisi delle interviste, concludo che le differenze delle basi socio-culturali e personali dei religiosi, risultino in una differenza tra le valutazioni dei 'comportamenti autentici' tra i religiosi più anziani da una parte, ed i religiosi giovani dall'altra. Qui vorrei fare l'attenzione per tre ragioni. Primo, tutti i religiosi condividono senza eccezione il discorso teologico della *Persona*. Secondo, tutti i religiosi riguardano dei problemi esistenziali, familiari e sociali. Terzo, questo argomento viene fuori dalle opinioni su alcune temi come l'omosessualità, l'euthanasia e l'aborto. Questi fenomeni sono valutati diversamente. Alle volte, le opinioni diversi su questi temi, sono esplicate come la differenza tra la dimensione umana e religiosa della Chiesa. Alcuni religiosi ritengono che i religiosi, che costituiscono la Chiesa, facciano un cammino verso una comprensione più autentica della realtà in cui si vive.

Ho scoperto che una grande parte dei religiosi intervistati, attivamente ripensa i valori di certi manifestazioni, sempre utilizzando il discorso della *Persona* per illuminare l'opinione. Soprattutto i religiosi più giovani, ma anche le persone più anziane, fanno uso delle scienze per poter valorizzare certi fenomeni e per stimare (dara significato a) l'autenticità. Questo argomento secondo me è importante: che gli aspetti normativi della religione Cattolica Romana, si cambiano (la religione si trasforma) non solo a causa dei sviluppi socio-culturali della società, ma soprattutto delle rivalutazioni dei religiosi stessi. Per quelli rivalutazioni, il religioso da un nuovo significato normativo alla *Persona*.

Nell'ultimo capitolo della tesi, suggerisco che il concetto della *Persona* sia anche un determinante importante per riferire alla Tradizione Cattolica. Mentre nel presente l'aspetto liturgico della Chiesa sembra di esser meno valorizzato dai laici cattolici e non cattolici, molti religiosi accentuano che prima di una consapevolezza della Tradizione Cattolica, viene la

consapevolezza della *Persona* stessa. Ho proposto che la Tradizione viene ripensata dai religiosi stessi a causa di un contesto culturale che si cambia sempre. Oggi, oltre che la diminuzione del numero dei praticanti, si manifesta una aumentazione visibile dei non-cristiani; come per esempio dei musulmani. I discorsi e le conferenze su, per esempio, 'la Fede e l'Islam' (tra il cardinale Caffara ed i laici) ci mostrano questo fenomeno.

Benchè i sette sacramenti – soprattutto l'eucaristia e la confessione - ci guidano verso la realizzazione della *Persona*, anche coloro che non conoscano il cattolicesimo possano comportarsi autenticamente: secondo la *Persona*. Però, è necessario la coscienza di questo concetto, che viene riguardato come un concetto cristiano cattolico. Per questo, secondo la maggior parte dei religiosi (ci sono allora delle eccezioni), il significato più autentico della *Persona* si fa comprendere facendo un cammino sacramentale, cioè Cattolico.