



# Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/432961>

J. VISSER  
J. VERCAMMEN  
TH. BEEMER  
A. BERLIS  
D. TIELEMAN

# STAAT DE KERK HAAR EIGEN BOODSCHAP IN DE WEG?



Symposium en afscheidscollege van Prof. Dr J. Visser  
op 1 mei 1996 te Utrecht

32  
Ts. oct. **L**  
6892  
U.B.U.

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

aflevering 32



deq

AB-LDP: TS OCT 6092

dl 32

# STAAT DE KERK HAAR EIGEN BOODSCHAP IN DE WEG?

1960  
1961  
1962  
1963  
1964  
1965  
1966  
1967  
1968  
1969  
1970

BIBLIOTHEEK UNIVERSITEIT UTRECHT



2836 486 1

Amersfoort: Stichting Centraal Oud-Katholiek Boekhuis.  
— (Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie; nr. 32)

ISBN 90-70596-66-0

© 1998 Stichting Centraal Oud-Katholiek Boekhuis, Amersfoort

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, elektronisch of op welke wijze ook en evenmin in een retrieval systeem worden opgeslagen zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van docenten en leden van het curatorium van deze stichting.

J. Visser  
J. Vercammen  
Th. Beemer  
A. Berlis  
D. Tieleman

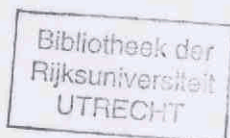
## **STAAT DE KERK HAAR EIGEN BOODSCHAP IN DE WEG?**

Symposium en afscheidscollege van Prof. Dr J. Visser  
op 1 mei 1996 te Utrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

aflevering 32

Amersfoort 1998





# Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg?

*Een woord van welkom bij het symposium*

**Joris Vercammen**

Namens het docentencollege van het Oud-Katholiek Seminarie mag ik u van harte welkom heten. Naast de interesse voor het onderwerp is er nog een andere reden die ons hier samenbrengt: namelijk onze relatie met professor dr Jan Visser. Sommigen onder ons hebben van hem college gekregen, anderen hebben met hem in kerk en universiteit samengewerkt. We kennen hem als een enthousiast docent en een vriendelijke collega. Allen kennen wij hem vast ook als een enthousiast oud-katholiek.

Het onderwerp dat vandaag aan de orde is, betreft een centrale vraag van het oud-katholicisme vanaf zijn ontstaan in de zeventiende eeuw tot op heden. Het is de vraag naar de organisatie van de kerk tegen de achtergrond van haar roeping getuige te zijn van het evangelie in de context van een bepaalde samenleving en cultuur.

Als hoogleraar is Jan Visser met die vraag begaan geweest. Reeds in zijn oratie, net geen twintig jaar geleden, richtte hij de focus op de "kandelaar" van het licht.<sup>1</sup> Niet omdat het licht minder belangrijk zou zijn, maar omdat het geplaatst op de juiste kandelaar des te meer schittert. Bovendien maakt kritische aandacht voor de kandelaar ongepaste ideologisering ervan minder gemakkelijk.

Onze deelname aan dit symposium is een teken van dank voor de inzet van Jan als rector van het Oud-Katholiek Seminarie en als bijzonder hoogleraar "oude katholieke kerkstructuur". Ons gezamenlijk reflecteren op het functioneren van de kerk is een blijk van erkentelijkheid aan zijn adres.

De vraag of het organisatie-aspect van de kerk haar eigen boodschap in de weg staat brengt ons hier samen. Degenen die de titel van dit symposium bedacht hebben, gaan er kennelijk van uit dat de boodschap van de kerk niet langer de mensen bereikt. Er blijkt wat mis te gaan met wat Van der Ven de algemene functie van de kerk noemt: het tot stand brengen van de religieuze communicatie. De religieuze communicatie omschrijft dezelfde auteur als "... het contact waarin de zender aan de ontvanger een bericht stuurt met religieuze betekenissen die op grond van religieuze codes aan de

---

<sup>1</sup> J. Visser, *De kandelaar van het licht. Over het probleem van de kerkstructuren*, Amersfoort 1976.



omgevende werkelijkheid worden toegekend".<sup>2</sup> De kerk als organisatie kan daarbij als een storende factor werken. Ik geef enkele voorbeelden.

De organisatie werkt storend in de communicatie tussen zender en ontvanger zelf als ze bijvoorbeeld onvoldoende de wederkerigheid van die relatie verdisconteert. Misschien gaat men er in de organisatie van uit dat men niet zozeer dient te ontvangen, maar vooral zelf de boodschap dient uit te zenden. Het bericht dat de kerk als organisatie uitzendt kan ook contradictorisch zijn. Terwijl men enerzijds verkondigt dat de kerk slechts ten dienste staat van het evangelie, vraagt men anderzijds voortdurend aandacht voor die kerk.

Het kan ook zijn dat men in de organisatie bepaalde religieuze codes hanteert terwijl degenen op wie men zijn religieuze boodschap richt heel andere codes gebruiken. Religieuze codes wijzen op het reservoir aan religieuze cultuur op grond waarvan men bepaalde elementen uit de realiteit als religieuze tekens kan zien.<sup>3</sup> Het Verbond is bijvoorbeeld een religieuze code op grond waarvan de liefde tussen twee mensen kan gezien worden als een godsgeschenk. Het kan dat de organisatie van een kerk zich vooral inspireert op een code als "*lichaam van Christus*" terwijl door de democratische tendensen in de cultuur de code "*volk van God*" aan belang wint bij brede lagen van de bevolking.

Het gevaar dat de kerk met haar organisatiekant de eigen boodschap in de weg staat, doet niets af aan de noodzaak van het organisatieaspect. Sociologisch gesproken betreft het een bepaalde vorm van structuur. Het verwijst naar het institutionele skelet dat het gehele kerkgebeuren schraagt. Het "*instituut*" betreft een historisch en sociaal cultureel handelingspatroon, dat de mens enerzijds in een bepaalde lijn dwingt, maar anderzijds juist daardoor ook stabiliteit en zekerheid biedt. Het institutionele aspect heeft tot doel gunstige voorwaarden te scheppen voor de religieuze communicatie. Het kan echter ook aan dat doel voorbij schieten. Dat is het geval als het gepresenteerde handelingspatroon niet meer als adequaat wordt ervaren. Met andere woorden kan het gebeuren dat de kerk "*als organisatie*" is voorbijgestreefd.

In het begrip "*instituut*" wordt de band gelegd met de samenleving en de cultuur waarin de geloofscommunicatie dient plaats te vinden. De cultuur bepaalt overigens ook mede het instituut. Dat wordt treffend geïllustreerd door het gegeven dat de kerken evolueren van publieke instellingen tot particuliere organisaties ten gevolge van de toenemende pluralisering en differentiëring in onze samenleving.

---

<sup>2</sup> J.A. van der Ven, *Ecclesiologie in context*, Kampen 1993, p. 52.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 107 vv.

De kerken hebben gedurende de laatste decennia de institutionele gestalte van een "organisatie" gekregen. Doelgericht heeft men de kerken over het algemeen uitgebouwd tot goed geoliede apparaten, die zich op een professionele manier kunnen kwijten van hun specifieke opdracht in de samenleving. De zorg voor de structuur van dat apparaat is zeer belangrijk geworden om allerhande posities en rollen optimaal op elkaar en op de gezamenlijke opdracht af te stemmen. Het gevaar dreigt echter dat het apparaat doel op zich wordt.

Als "uitgebouwde organisatie" lijken kerken allemaal meer en meer op elkaar. De identiteitsvragen zijn dan ook niet van de lucht. Grote kerken zetten bovendien een complexe organisatie neer, waaraan het gevaar verbonden is dat de basis van de organisatie vervreemdt. De kerk wordt als ver van het eigen bed en als erg abstract ervaren. Aan een groeiende kloof tussen de leiding van de kerk en de gewone leden lijkt in dit verband eveneens maar moeilijk te ontkomen. Bovendien komt de religieuze socialisatie in het gedrang, doordat de identificatie met de organisatie moeilijk wordt.

We moeten besluiten dat de mogelijkheden van het handelingspatroon "organisatie" beperkt zijn tegen de achtergrond van de centrale functie van de kerk, namelijk het tot stand brengen van religieuze communicatie.

De vraag naar het functioneren van de kerk staat in het kader van dit symposium centraal. De sociale gestalte van de kerk en de theologische theorie daaromtrent zijn voorwerp van reflectie. Daarmee betreden we het terrein van wat Furet de "ecclesiastiek" heeft genoemd.<sup>4</sup> De ecclesiologie is daarbij niet afwezig als systematisch theologische beschrijving van de kerk. De focus is echter gericht op de spanning die ontstaat als men bepaalde wezenskenmerken van de kerk in een empirische gestalte wil gieten. Dat de ecclesiologie bij dit soort reflectie eveneens baat heeft, mag duidelijk zijn.

De vraag met welke sociale gestalte van de kerk de religieuze communicatie nu het best gediend is, is de centrale vraag binnen de negentiende-eeuwse oud-katholieke beweging. Waar bepaalde groepen pleitten voor afzondering, ging die beweging juist de confrontatie met de opkomende moderniteit aan en kwam ze op voor een kerk die volop "in de wereld" stond. Het "grote conciliaire proces", waardoor de kerken samen hun verantwoordelijkheid voor mens en wereld opnemen, heeft nog steeds een centrale plaats in het oud-katholieke kerkverstaan. Als dit symposium in dat kader van enige betekenis is, dan brengt het meteen een gepaste hulde aan professor dr Jan Visser, die deze "openheid op de wereld" na aan het hart ligt.

---

<sup>4</sup> Cf. G. Heitink, *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden*, Kampen 1993, p. 263.

# Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg?

*Een benadering vanuit de ethiek*

**Th. Beemer**

Dat aan een ethicus als eerste het woord gegund wordt om te proberen een antwoord te vinden op de vraag, die het thema vormt van dit symposium, ligt niet erg voor de hand. Het heeft uitsluitend een praktische reden.

Het ligt niet voor de hand, omdat de eerste belangstelling van de ethiek uitgaat naar menselijkheid en naar de mensheid en zeker niet naar kerkelijkheid en naar de kerken als organisaties. Vanuit die eerste interesse zal zij de gestelde vraag benaderen.

Maar toch ... wat de theologische ethiek, ofwel — met een term die in mijn ogen equivalent of zelfs beter is — de moraaltheologie, kan zeggen over humaniteit en inhumaniteit, over goed en kwaad onder de mensen, onder de volkeren met hun zeden, dat dankt zij aan de onderrichting over en de bezinning op menselijkheid, die binnen de kerken, al eeuwen lang, plaats vindt. Welnu, ook dit onderricht, de kritische bezinning hierop en de overlevering hiervan als een "*corpus doctrinae*" in de moraaltheologie maken deel uit van de kerk als organisatie. Zo is het al velen opgevallen, hoezeer de leiding van de Rooms-Katholieke kerk de laatste jaren een scherp toezicht uitoefent op het onderwijs en de publicaties juist terzake van de ethiek.

Bovendien zijn ons door de kerken overgeleverd de stimulerende toonbeelden van menselijke voortreffelijkheid, waarin Gods genade tot overwinning kwam: de heiligen; en eveneens — zij het vaak verdoezeld en goedgepraat — schrikwekkende voorbeelden van onmenselijkheid in wie de macht van de zonde zich openbaarde, soms gehuld in de gestalte van het licht; zoals in valse geloofsijver en schijnheiligheid.

In mijn voordracht bespreek ik nu drie vragen:

- De kerk brengt een blijde boodschap. Hoe luidt die boodschap in termen van menselijkheid? Bij de beantwoording van deze vraag komen verschillende theologische meningen aan de orde.
- Welke plaats heeft Jezus Christus in deze boodschap over menselijkheid?
- Welke versperringen werpt de kerk als organisatie op bij het uitdragen van haar blijde boodschap?



## *De mens, een heilige zaak: Res sacra, homo*

In een zeer algemene zin noemen wij heilig wat voor ons onaantastbaar is, waaraan door een ander niet geraakt mag worden. Tijden kunnen heilig zijn, zoals de woensdagavond voor voetballiefhebbers; plaatsen, voorwerpen, personen of ook abstracte zaken zoals principes. Maar eigenlijk is heiligheid, sacraliteit, een godsdienstig begrip. In allerlei godsdiensten is het van toepassing op tijden, plaatsen, voorwerpen of personen, die in een bijzondere betrekking staan tot de god of goden welke in die religies worden vereerd.

In de christelijke godsdienst is allereerst God zelf, de verborgen God van Israël, heilig. Met Psalm 8: *“De Naam is heilig en machtig en vol majesteit op de aarde en aan de hemel.”* En welke zaken zijn hier op aarde dan nog meer heilig, ontzagwekkend, onaantastbaar, eerbiedwaardig vanwege hun betrekking tot de Heilige van Israël? Ik meen, wederom met een beroep op Psalm 8, dat het geloof der kerk ons leert: eerst en vooral mensen.

Hun heiligheid te erkennen is een zaak van geloven, in de “omschrijving” van Hebreëen 11,1: *“... overtuigd zijn van dingen die men niet ziet ...”*, niet een zaak van waarneming of constatering. Zeker, bij sommige mensen hoeft je het bijna niet te geloven, want je ziet het aan hen, dat zij ontzagwekkend zijn: imponerend, hooggeplaatst of met een hoog ambt bekleed. Maar zien wij hen dan wel in hun betrekking tot de Heilige?

De waardigheid van de mens is een geloofsartikel. Artikel 1 van de Universele Verklaring van de rechten van de mens, zoals in 1948 door de Verenigde Naties geproclameerd, luidt: *“Alle mensen worden vrij, en gelijk in waardigheid en rechten geboren”*. Uiteraard is dit geen feitelijke vaststelling over de status van hen, die uit mensen geboren zijn, maar veeleer een belijdenistekst. Ik mag er in dit verband aan herinneren, dat de term waardigheid (Engels: dignity; Duits: Würde) historisch verbonden is aan maatschappelijke rang en positie; dit in tegenstelling tot de term waarde (Engels: value; Duits: Wert), die afkomstig is uit het economische verkeer. Artikel 1 van de Universele Verklaring maakt van elk mensenkind een hoogwaardigheidsbekleder, een hooggeborene.

De christelijke religie van haar kant verschaft een legitimatie voor zulk een geloof, door eraan vast te houden, dat de mensheid in al haar leden geschapen is naar het beeld van God, verwant aan de Schepper en bovendien geroepen tot gemeenschap met de Enige.

Dit geloof nu moet dagelijks beproefd en gepraktiseerd worden, met name in de omgang met mensen aan wie niets ontzagwekkends te zien is: geen gewicht, geen schoonheid, geen mondigheid (autonomie), geen luister ofwel “uitstraling”, geen wijsheid. De Franse theoloog Jean Mouroux schreef in 1948: *“... De inzet van onze beschaving is: te weten*

*of de mens een sacraal wezen zal blijven — of opnieuw zal worden ...*<sup>1</sup> Mensen worden ontheiligd door theorieën over de mens, laat ons zeggen antropologieën, waarin zij worden teruggebracht tot bundeltjes driften of tot kostenfactoren. Zij worden ontheiligd door praktijken waarin zij elkaar vernederen of vernietigen. De zonde van heiligschennis (*sacrilegium*), vanouds in de moraaltheologie behandeld onder de zonden tegen het eerste gebod van de Decaloog, en dan betrokken op speciale personen, plaatsen of voorwerpen, met als katechetisch toppunt “*de heiligschennende communie*”, bestaat eerst en vooral in de bejegening van mensen, zowel in de theorie als in de praktijk.

Wanneer de kerken de blijde boodschap *onverkort* willen uitdragen, dan “... moeten zij nooit meer over de mens spreken zonder telkens weer naar God te verwijzen, en nooit meer over God spreken zonder verwijzing naar de mens ...”, aldus de bisschop van Antwerpen P. van den Berghe, in zijn interventie op de bijzondere bisschoppensynode over Europa (Rome, december 1991).<sup>2</sup> Er is een onverbrekelijke band tussen theologie en antropologie. Het ondoorgrondelijk geheim des geloofs is immers niet het geheim van een pure transcendentie, maar dat van Emmanuel, God-met-ons.

Eigenlijk moet er nog een stap verder worden gezet in het denken en in het geloven. De meditaties over de waardigheid van de mens, dus van elke mens, krachtens geboorte, zou toegespitst dienen te worden tot een meditatie over de waardigheid van hen die onder de telkens wisselende historische en sociale omstandigheden de berooiden, de onaanzienlijken, de zwakken, de uitgestotenen zijn. Aldus zou het *a priori* van de geloofsbelijdenis worden verbonden met het *a posteriori* van de analyse van de situatie van de mensen die niet krijgen wat hun krachtens geboorte, dus krachtens “*goddelijk recht*”, toekomt. Wellicht wordt de heiligheid van de God van Israël het best in overweging genomen, wanneer men de waardigheid van de geringsten in overweging neemt.<sup>3</sup>

Het is duidelijk dat zwak en berooid zijn geen morele kwalificatie is. Machtelozen zijn niet deugdzzaam omdat zij machteloos zijn. Onaanzienlijken zijn niet moreel goed omdat zij onaanzienlijk zijn. Veeleer is het een kwestie van credienst aan de Heilige wanneer mensen met enig vermogen zich inspannen om de waardigheid der onvermogenen in de samenleving erkend te krijgen.

---

<sup>1</sup> Jean Mouroux, *Sens chrétien de l'homme* (= Théologie, 6), Paris 1948, p. 237.

<sup>2</sup> Gepubliceerd in *Eén-twee-één*, Kerkelijke documentatie 20 (1992), p. 59-62.

<sup>3</sup> Het themanummer van het tijdschrift *Concilium* 15 (1979) nr. 10 over “*De waardigheid van de onaanzienlijken*” probeert theologisch aan te tonen dat het tot de openbaring van God in Jezus Christus behoort, dat Gods waardigheid gekend wordt langs de waardigheid der onaanzienlijken. Het gaat dan voor de theologie om een kentheoretische keuze, aldus het Ten Geleide (p. 3-7).

Wanneer we spreken over de inspanning, de inzet van mensen voor de rechten van de mens, of volgens de zojuist voorgestelde toespitsing; voor het recht van de zwakke, dan betreden wij het gebied van het vrije menselijke handelen, van het morele leven derhalve.

Nu wil ik eraan herinneren hoe een traditie in de moraalthologie die zich op Thomas van Aquino oriënteert, het vrije menselijke handelen ten opzichte van goed en kwaad — en dit is het eigenlijk voorwerp van de ethiek — steeds heeft begrepen als een *beweging van toewending naar God of van afwending van God*. Deze bewegingen heten “*conversio*” en “*aversio*”, nadering tot respectievelijk verwijdering van God, het hoogste goed. Niet alleen de leer over de zonde, ook die over de genade hoort tot de gelovige bezinning op het morele leven en handelen van de mens.

De ethiek kan men dus opvatten als een bewegingsleer; in de termen van Thomas handelt zij “*de motu creaturae rationalis in Deum*”, over de beweging van het redelijk schepsel naar God toe. En van God weg ... zo zou ik willen toevoegen, in de richting van de onmenselijkheid. Maar ik aarzel, omdat deze toevoeging de indruk kan wekken dat goed en kwaad handelen twee vergelijkbare keuze-alternatieven zijn. En dat zijn ze stellig niet, omdat het morele kwaad, de boze wil, nooit ongedaan kan maken dat de mens van nature aan God gehecht blijft. Deze hechting wordt mooi uitgedrukt in een tafelgebed van Huub Oosterhuis:

“... Aan U zijn wij gehecht, naar U vernoemd,  
Gij alleen weet wat dat betekent, wij niet ...”

Deze hechting bestaat volgens de theologische traditie voort in de verdoemden en maakt hun pijn uit. Zij wordt hier vermeld om duidelijk te maken dat de twee bewegingen van toewending en van afkeer niet zo maar vergelijkbaar zijn, zomin als bevrijding en verslaving vergelijkbaar zijn.

Er is mij veel aan gelegen om de bewegingen van de mensen naar God toe en van God weg, de invloed van de genade en de weigerachtigheid van de zonde, te leren verstaan en verwoorden in *termen die zo buitenkerkelijk zijn als het maar kan*. Maar om dit verantwoord te kunnen doen moet ik eerst wel vragen naar de plaats die Jezus Christus inneemt in de kerkelijke boodschap over menselijkheid.

### *De plaats van Jezus Christus in de boodschap over menselijkheid*

De pastorale constitutie van het Tweede Vaticaans Concilie, “*Over de kerk in de wereld van deze tijd*”, bevat een mooi hoofdstuk, “*Over de waardigheid van de menselijke persoon*” (nrs. 12-22). Hierin wordt uiteengezet hoe de mens, geschapen naar het beeld van God, in staat is zijn Schepper te kennen en te beminnen; hoe mensen kunnen komen



tot de volmaaktheid van de liefde en hun ware geluk kunnen vinden in God. Dit hoofdstuk wordt afgesloten met een beschouwing over Christus, de nieuwe Mens. "In werkelijkheid licht het mysterie van de mens alleen op in het mysterie van het mensgeworden Woord" (nr. 22). Deze mens heeft voor ons mensen een weg gebaad, en de mensen worden in hun humaniteit hersteld door de verbondenheid met zijn lijden, dood en opstanding uit de dood, in de tekst kortweg aangeduid als "het Paasmysterie".

Het Concilie zegt vervolgens: "... Dit geldt niet alleen voor de christengelovigen maar voor alle mensen van goede wil, in wier hart de genade op een onzichtbare wijze werkt. Daar Christus immers voor allen gestorven is en daar er voor alle mensen slechts één uiteindelijke roeping is, namelijk een goddelijke, moeten wij eraan vasthouden dat de Heilige Geest aan allen de mogelijkheid schenkt om, op een wijze die God bekend is, aan dit Paasmysterie deel te hebben ..." (nr. 22)

Hier horen wij een verbinding van het menselijk heil, de voltooiing van de humaniteit, met het Paasmysterie. Ook leren wij dat elke mens de mogelijkheid heeft om door een moreel goed leven, door de christen begrepen als een leven in de Geest, <sup>4</sup> bij God thuis te komen. Deze mogelijkheid is niet gebonden aan de voorwaarde dat die mens God erkent, of christen, of lid van een kerkelijke gemeente is.

Inzake het verband tussen het Paasmysterie en de humaniteit wil ik graag en met instemming een theoloog citeren, die missioloog is, in een studie die handelt over de unieke betekenis van het leven, het lijden, de dood en de opstanding van Jezus, juist ten overstaan van en met volstrekte openheid naar niet-christelijke godsdiensten en levensbeschouwingen. Hoe kan men dán nog beweren en bedenken, dat Jezus' levenslot voor alle mensen heilzaam is geweest? Het citaat luidt: " ... Voor christenen is Jezus Christus als het "concreet universele" de norm die het beeld van God in iedere mens heeft gered van de ondergang en die richting geeft aan het concreet vormgeven aan dat beeld ..." <sup>5</sup> Ik versta dit aldus: wanneer Jezus, als slaaf vernederd en tot Christus verheven, de menselijke waardigheid in ieder mens heeft gered van de ondergang, dan betekent dit onder meer dat Hij de mens redt uit het verval tot de onbelangrijkheid van een louter lust en onlust voelend wezen, wiens geluk zou bestaan in een hoeveelheid

---

<sup>4</sup> De *Katechismus van de Katholieke Kerk* (Rome 1992; Nederlandse vertaling Brussel-Utrecht 1995) spreekt over het morele leven als "het leven in de Geest", maar is vervolgens niet consequent door deze levenswijze te beperken tot het leven van gedoopte christenen (nrs. 1701-1709). Mijn kritiek hierop in: Th. Beemer: De morele wet, in K-W. Merks en F.J.H. Vosman (red.) *Uit op geluk, De Katechismus van de Katholieke kerk over goed en kwaad. Uitleg en commentaar*, Baarn 1995, p. 192-203.

<sup>5</sup> F. Verstraelen, Het beeld en de beeld dragers van God, in: *Wereld en zending* 15 (1986) p. 125; geciteerd bij R. van Rossum, Jezus' uniciteit in missionair perspectief, in: *Tijdschrift voor Theologie* 28 (1988) p. 272-288.

aangename sensaties en wiens ellende zou bestaan in een hoeveelheid pijn en leed. En deze redding van het beeld Gods in de mens biedt tegelijk de vaste grond voor onze actieve inzet ten gunste van de kwaliteit van het leven, ter verdediging van de rechten van de mens, en voor de erkenning van de waardigheid van de geringsten.

Volgens de klassieke theologie tenslotte wordt Christus niet slechts het hoofd van de kerk, Zijn lichaam, genoemd doch ook het hoofd van alle mensen, die door de genade herboren zijn of daartoe minstens in staat zijn, en wel vanaf het begin tot aan de voleinding van de tijden.<sup>6</sup>

### *Staat de kerk als organisatie haar eigen boodschap in de weg?*

Sinds ruim twee jaar werk ik als pastor in een veelkleurige en kinderrijke wijk van Rotterdam. Marokkaanse, Hollandse, Surinaamse, Turkse, Antilliaanse, Kaapverdische en nog vele andere Nederlandertjes bevolken de basisscholen. Sommige van deze kinderen — en af en toe hun ouders — ontvangen het heilig Doopsel; de meeste niet. In onze wijken staan enkele christelijke kerken — op één na zonder toren, een aantal moskeeën in voormalige schoolgebouwen of garages, een hindoe-tempel, en er vinden allerlei godsdienstige bijeenkomsten plaats in voormalige winkelpandjes. Er is geen synagoge; wel een gedenkplaat op de plek waar 12.000 Joden uit onze stad werden bijeengedreven om weggevoerd te worden. Tegen deze achtergrond tracht ik nu een antwoord te vinden op de vraag van het symposium. Hierbij kom ik wel op het terrein van de praktische theologie, wat niet het mijne is.

Het lijkt mij een obstakel voor de blijde boodschap, wanneer wij steeds over de kerk of de Kerk in het enkelvoud blijven spreken, terwijl we slechts ons eigen genootschap en zijn “*identiteit*” bedoelen. De realiteit is immers dat er verscheidene christelijke kerkgenootschappen zijn, elk met hun eigen organisatie. Voor een Hindoe is de verscheidenheid van christelijke kerken en stromingen waarschijnlijk even moeilijk te begrijpen als voor een christen de verscheidenheid van hindoe-organisaties. Toch is de verscheidenheid van christelijke kerkgenootschappen niet een echte sta-in-de-weg voor de blijde boodschap inzake de menselijkheid, mits deze organisaties maar uitdragen dat zij één Heer belijden, één Doopsel erkennen als wedergeboorte uit water en Geest, en één boodschap naar de wijk toe brengen over waardig en waarachtig mens zijn.

Tot onze wijken betekent “*samen op weg*”, dat wij in de enorme nieuwbouw die thans wordt gerealiseerd, de “kop van Zuid”, namens de gezamenlijke kerken, hierbij inbegrepen een Volle Evangelie-gemeente, twee aan twee huis aan huis gaan om een

---

<sup>6</sup> Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, III q.8 a.3: of Christus het hoofd is van alle mensen.



vouwblad aan te bieden met informatie over alles wat er maar aan christelijke groepen in ons gebied aanwezig is.

Wèl een obstakel voor de kerkelijke boodschap over de menselijkheid zou het zijn, wanneer de kerkelijke gemeenten, elk voor zich of ook gezamenlijk, zich zouden bezig houden met de verkerkelijking van Gods genade en menslievendheid. Veeleer dienen de kerken in de samenleving op zoek te gaan naar die bewegingen en stromingen, die een nadering tot het mysterie van God-met-ons betekenen, en andere die een verwijdering van dit mysterie beduiden. En zij dienen de eerstgenoemde bewegingen te steunen, de andere te bestrijden.

Er is onderscheiding der geesten voor nodig om dit werk van ondersteuning en bestrijding te kunnen doen. Uitgedrukt in termen van de klassieke moraaltheologie: de kerken hebben hiertoe alle hulpmiddelen van de deugd van "*prudentia*" nodig: de herinnering, de omzichtigheid, de prognostiek. In hedendaagse termen: de kerken hebben hiertoe goede sociale analyses nodig en — op een ander niveau — de visie van de schone kunsten op de werkelijkheid, d.w.z.: "... *het onderzoek naar de werkelijkheid op de wijze van de verbeelding ...*" (Frans Kellendonk). En bij het gebrekkig menselijk zoeken naar wat er echt ondersteund en echt bestreden moet worden, komt volgens het christelijk geloof de Geest onze zwakheid te hulp. De gave van raad (*donum consilii*) is naar onze katholieke traditie één der zeven gaven van de Geest, die te hulp komt wanneer de *prudentia* er niet uitkomt.

Ter illustratie een voorbeeld: hoe bepalen de kerken ter plaatse hun (gezamenlijk) standpunt ten opzichte van een plan om in de wijk of het dorp een asiellooserscentrum te vestigen, wanneer veel bewoners, onder wie ook kerkgangers, hier fel op tegen zijn, uit angst voor verloedering van de wijk of waardevermindering van hun huizen? Of zouden de kerken zich afzijdig mogen houden, op grond van de overweging dat zulk een politieke beslissing niets met de keuze nadering of verwijdering van het mysterie te maken zou hebben? Dat zou verraad aan het evangelie zijn.

De kerken zijn vergelijkbaar met andere organisaties die zich het welzijn van de mensen of de preventie van hun leed ten doel stellen; zij het ook dat de vergelijkbaarheid beperkt is afhankelijk van de zienswijze op de mens als "*heilige zaak*". Nu hebben de kerken in Nederland één voordeel boven vele andere humanitaire organisaties, namelijk dat zij niet gebonden zijn aan subsidies van de overheid of van sponsors bij het uitdragen van hun boodschap inzake humaniteit. Gesubsidieerde organisaties worden eerder verdacht van behartiging van eigen belangen, het in stand houden van de organisatie of het behoud van de banen van de medewerkers dan de kerken, die in dit opzicht veel vrijer zijn. Een positieve ervaring in verband hiermee, deed ik op als deelnemer aan een overleg van wijkinstellingen, waarvan de agenda grotendeels werd bepaald door het gevecht om de aan elke instelling toe te kennen overheidssubsidie; de kerk was in dit geval een vrije en ongebonden toeschouwer. Omgekeerd dreigt er een obstakel voor de boodschap der kerken, wanneer pastoraat een integraal en betaald onderdeel uitmaakt van een meer

omvattend pakket van diensten dat door een onderneming of zorginstelling wordt aangeboden.

In de Rooms-Katholieke kerk is op het ogenblik het zeer sterke centralisme van het Vaticaan een obstakel voor het uitdragen van de boodschap over de menselijkheid in verband met het Paasmysterie. In de Oud-Katholieke kerk is de situatie anders; hier is de democratisering van de organisatie, de participatie van alle leden in het beleid, veel sterker. Nu is de kerk geen democratie. Maar een proces van democratisering is in de Rooms-Katholieke kerk dringend nodig. Als ethicus doel ik hier vooral op het proces van waarheidsvinding inzake de moraal, waarbij het immers erom gaat te weten wat werkelijk humaan en wat waarlijk inhumaan is. Deze waarheid kan niet vanuit een "*ecclesia docens*" worden gevonden en in een éénrichtingsvekeer worden opgelegd. Gezaghebbende documenten inzake morele kwesties, zoals van het episcopaat van de Verenigde Staten, die na brede consultatie tot stand kwamen, bewijzen dat het anders kan.

## Besluit

De laatste opmerking brengt mij tot een slotwoord over de waarde en betekenis van de *cathedra*, de zetel van de bisschop.

Mijn voordracht heb ik bedoeld als een eerbetoon aan professor Jan Visser, een vriend sinds meer dan 40 jaren en bovendien jarenlang een collega in de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Wij delen met elkaar dat wij beide gehecht zijn aan een episcopale kerkstructuur. Reeds vroeg in de geschiedenis van de kerk werd, tegenover de "diepere kennis", de *gnosis*, gekoesterd in groepen van mensen die meenden méér te weten en beter te weten dan hun broeders en zusters uit het domme volk, de openbare prediking gesteld van de herders van de kerk, die met naam en zetel bekend waren. Zij waren en zijn gemachtigde openbare getuigen van de boodschap. Zij moeten ons allen bewaren bij de leer van de apostelen, de eerste getuigen.

Nu is het op zichzelf verdrietig dat er in Utrecht, zoals ook in Haarlem, twee cathedrae, twee openbare katholieke bisschopszetels staan opgericht. Toch ben ik voor mij er gelukkig mee dat ik mij als katholiek op tweecërlei onderricht in geloof en zeden heb kunnen oriënteren: het rooms-katholieke en het oud-katholieke.

Waarom ben ik hier dankbaar voor? Omdat ik hierdoor een rijker inzicht in menselijkheid heb ontvangen, en vaak ook een rijker voorbeeld van menselijkheid dan wanneer ik mijn oor slechts bij één cathedra te luisteren had gelegd.

## Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg?

*Een ecclesiologische kijk*

Angela Berlis

Vraag je naar de boodschap van de kerk in deze tijd, dan stel je de vraag naar het zelfbeeld van de kerk: Wie wil zij zijn? En vooral ook: Hoe denkt zij aan de toekomst gestalte te geven?

Als je kijkt naar recente afscheidsbundels voor hoogleraren theologie dan valt op dat het daarin meer dan eens over de toekomst van de kerk gaat (bijvoorbeeld de afscheidsbundel voor Frans Haarsma met de titel *"Toekomst voor de Kerk"*). Dit geldt ook voor de bundel voor Jan Visser, die als titel heeft: *"Met het oog op morgen"*.

Anders dan de cycloop in de mythologische vertelling van Odysseus hebben de meeste mensen echter niet maar één oog, maar twee ogen. Waar kijkt het andere oog naartoe, zou je je kunnen afvragen, als het ene oog op de toekomst gericht is? Is dat andere oog op het heden gericht of op het verleden of op allebei?

Misschien begint u nu al aardig scheel te kijken, maar ik denk dat deze vraag met betrekking tot de kerk wellicht essentiëler is dan ze op het eerste gezicht lijkt. Waar oriënteert de kerk zich eigenlijk op? Op de toekomst, op het verleden of op het heden? Deze drie oriëntatiepunten zullen elkaar in deze inleiding afwisselen.

### *Is de kerk in trek? Waar halen de mensen hun boodschap(en)?*

De hedendaagse toestand van de kerk(en) laat velen somber kijken. Leegloop van de kerken, betekenisverlies van de kerken voor hedendaagse mensen, secularisering en noem maar op. De tijd van de verzuiling, de tijd waar je nog in een geborgen, gesloten katholiek of protestant wereldje knus kon leven, is op z'n laatst sinds de jaren zestig voorgoed voorbij. Alleen de herinnering aan dit tijdperk blijft, opgeborgen in archiefdozen, maar soms opnieuw tot leven gewekt in een tentoonstelling, zoals die in het Catharijneconvent te Utrecht (23 maart tot 30 juni 1996), waar je voor een ogenblik weer kunt beleven, hoe het was, dit "Rooms in Alles".

Voor sommigen is het tijdperk van "het rijke roomse leven" echter nog zo dichtbij, dat ze liever niet naar deze tentoonstelling gaan, zoals een man me vertelde. Het verleden, dat hij achter zich had gelaten, zou te dicht op zijn huid komen, wanneer hij ernaar toe zou gaan. Ik zelf heb deze tentoonstelling met veel plezier bekeken, zoals ik naar oude foto's kijk, die ik daarna weer in de doos van de herinnering kan opbergen. Mooi



was dat, en nu gaan we weer over tot de orde van de dag. Ik hoef niet somber te kijken, wanneer ik dit verleden vergelijk met de toekomst van de kerk. Kon je door het hemels baldakijn van toen wel genoeg van de zon zien, vraag ik me af? Dit knusse had toch ook iets benauwends en iets eenzijdigs. Want kijk eens goed: op de officiële foto's staan praktisch alleen maar mannen, blanken, burgers, maar nauwelijks arbeiders; vrouwen en gekleurden zie je hooguit op de achtergrond!

Men zegt, dat vandaag de dag de maatschappij de kerk incultureert. Voor mij is dit geen reden om somber te kijken; ik ben immers in een tijd geboren, waar dit al gewoon was. En bovendien: oud-katholieken hadden eigenlijk nooit een angstige "kruidje-roer-me-niet"-houding tegenover de hen omringende cultuur.<sup>1</sup>

Veel van mijn vriendinnen en vrienden hebben geen boodschap meer aan de kerk. Toch zou ik niet zeggen dat ze niet religieus zijn. Dit typeert de hele huidige maatschappij. Het verlangen naar het religieuze is niet verdwenen. Alleen uit zich dit religieuze bewustzijn niet meer in eerste instantie op een kerkelijke manier, in kerkelijke bewoordingen. Maar het is wel degelijk voorhanden. Verhalen en artikelen over de zoektocht naar heil, redding en heelheid kun je in elke kiosk in tijdschriften en boeken aantreffen. Romans, televisie en ook reclame spelen op deze behoefte in. Deze trend gaat zelfs zo ver, dat er een nieuwe marketingstrategie, het zogenaamde "cultmarketing", is ontwikkeld, die bewust religieuze, christelijke motieven voor reclamedoeleinden gebruikt. Kijk maar eens naar de Jezus van de herenmodezaak "Hij", in zijn mooie pak en hemd in "pastoors-look". En u allen herinnert zich nog wel de "Châteaufort du Pape" met de kruis-kurkentrekker, die Albert Heijn in 1995 als paasboodschap verkondigde. En als je aan films met een boodschap denkt, dan schieten je als eerste de recente Jezus-films te binnen. Bij andere films ligt de verwijzing naar het christendom (of beter gezegd: naar christelijke fragmenten) er minder sterk bovenop, maar ze is er bij nader inzien wel. Toen ik in de paasvakantie naar de film "*The Silence of the Lambs*" zat te kijken, werd mij ineens duidelijk dat de hoofdrolspeelster Jodie Foster hier de rol van de Goede Herder toebedeeld krijgt, die alles op alles zet om dat ene schaap te redden, wat haar aan het einde ook lukt. Zulke films zijn verhalen

---

<sup>1</sup> Leo Laeyendecker beschrijft "cultuur" als volgt: " ... Onder "cultuur" verstaan we de "levensstijl van een samenleving". De levensstijl omvat de opvattingen over wat goed en nastrevenswaardig is, over wat behoort en niet behoort, maar ook de wijzen waarop mensen zich feitelijk gedragen en de materiële voorwerpen waarmee zij zich omringen, om redenen van nuttigheid of als symbolische verwijzing: zie eens wat we ons kunnen permitteren ..." (Laeyendecker, *Spiritualiteit*, 10). Laeyendecker beschrijft de wording van de moderne cultuur aan de hand van de volgende begrippen: differentiëring, verkerkelijking van het christendom, onttovring van de wereld, pluralisering van geloofsovertuigingen, individualisering, emancipatie uit traditionele verbanden (o.c., p. 13-16).

van hoop. De messiaanse gestalte, hier in de gedaante van een vrouw, brengt licht en verlossing uit de put.

De queeste naar het heilige is ook in onze leefwereld in volle gang, in alle variaties die je maar kunt bedenken. Soms is ze manifest, zoals in de naam van de romanfiguur "Martha Quest" van Doris Lessing, soms is ze verborgen. Wij als theologen of bewogen kerkgangers zijn eveneens op zoek. Wat voor boeken leest u bijvoorbeeld voor uw eigen spirituele zoektocht? Wat voor beelden hebben of krijgen voor ú betekenis?

Sommige theologen trekken de consequentie en begeven zich in hun zoektocht buiten de grenzen van het canonieke. Moeten we niet serieus erover nadenken, welke verhalen uit de joods-christelijke traditie van blijvende betekenis kunnen zijn en welke niet? Elisabeth Schüssler Fiorenza pleit er bijvoorbeeld voor, alleen die verhalen te behouden, die in deze tijd als "relevant" worden ervaren, omdat ze aansluiten bij onze huidige ervaring, met name de ervaring van vrouwen. Of leest u eens de boeken van Mary Grey, voor wie het gewoon is, ter ondersteuning van haar dogmatisch betoog, verhalen en voorbeelden uit de (literaire) cultuur aan te halen. Niet alleen vele "gewone" mensen, maar ook theologen zijn ermee begonnen, hun boodschap(pen) geheel of gedeeltelijk elders te halen, om de boodschap van de kerk op die manier aan te vullen, en ik zou zeggen: te verrijken.

Zoals ik heb aangetoond, zou je kunnen stellen, dat vandaag de dag de maatschappij de kerk incultureert. In het verleden, zo zegt men, was het andersom. Toen incultureerde de kerk de maatschappij; de kerk bepaalde wat er in de maatschappij mogelijk was en wat niet. Tenminste: dat is het gangbare beeld. Peter Raedts heeft een paar jaar geleden in een artikel beschreven hoe de Rooms-Katholieke kerk in de negentiende eeuw reageerde op de uitdaging van de moderniteit. Om de moderniteit af te weren, creëerde men een bepaald beeld van de middeleeuwen, die voorgesteld werden als een tijdperk waarin de kerk nog één was en bovendien de cultuur regeerde. Het hemels baldakijn was nog één geheel en nog niet uit elkaar gescheurd.

Raedts vraagt zich af of dit beeld juist is. Was de middeleeuwse cultuur wel zo uniform christelijk of komt dit beeld niet tot stand, doordat alleen bepaalde stemmen gehoord worden? Komt de zogenaamde "geloofscrisis" niet pas op het moment tot stand waarop je niet meer alleen de ambtsdragers of de theologen, maar ook de gewone man of vrouw aan het woord laat komen? Dat wil zeggen: hangt de zogenaamde "crisis" niet samen met de individualisering in het postverlichtingstijdperk? Zou het dus kunnen zijn, dat de zogenaamde "crisis" ook daardoor is ontstaan, dat vandaag de dag meer mensen over hun geloof praten en dit soms doen op een in de oren van "de kerk" vreemd of onorthodox klinkende wijze? Vroeger zette de kerk boeken waarin dit gebeurde op de index, een lijst van verboden boeken; in het tijdperk van de massacommunicatie werkt het verbod op een boek (film, persoon) eerder als reclame.

Verschillende ecclesiologen zijn het erover eens, dat de huidige crisis veroorzaakt wordt door de gebrekkige relatie tussen kerk en cultuur. Zo stelt bijvoorbeeld J.A. van der Ven in een artikel over de crisis van het jongerenpastoraat, dat de relatie tussen kerk en jongeren “... *alleen maar [kan] worden vlot getrokken via de omweg van de structurele verbetering van de relatie van de kerk tot de huidige cultuur. Zonder die kritische wisselwerking tussen kerk en cultuur blijft het jongerenpastoraat in zijn huidige crisis gevangen...*”<sup>2</sup>

In deze situatie is het een uitdaging voor de kerk om met al die verschillende mensen in contact te blijven, en steeds weer de aansluiting te zoeken bij hun denkwereld en cultuur. Moderne mensen kunnen niet anders dan zelf zoeken. De kerken worden ertoe uitgedaagd, daarop niet met autoriteit of dwang te reageren, maar met begeleiding en gesprek.

Een eerste stap in de richting van een positieve waardering van de huidige cultuur doet bijvoorbeeld de hoogleraar praktische theologie Hans-Georg Ziebertz. “*Secularisatie*” is voor hem niet bij voorbaat iets negatiefs; velen zijn eraan gewend over secularisatie alleen in begrippen van ontkerkelijking, ontchristelijking, vermindering van de individuele godsdienstigheid te spreken. Daarmee wordt gesuggereerd, dat vroeger alles “meer” en beter was. Door deze suggestie wordt een geromantiseerd beeld van het verleden in stand gehouden; de reeds genoemde gebrekkige relatie tussen kerk en cultuur wordt daardoor niet aangepakt. Voor ons leven hier en nu kan dit beeld een belemmering vormen. Wie wil nu altijd horen, dat vroeger sowieso alles beter was? Ik ben het met Ziebertz eens, dat het geen enkele zin heeft om onze tijd negatief te benaderen. Het lijkt me een goede aanzet om niet meer over “*secularisatie*” te spreken, maar over “*religieuze hergroepering*”, zoals Ziebertz dit doet. En hij zegt ook: “... *Onze tijd is niet minder geroepen en geschikt om aan het evangelie gestalte te geven dan vorige perioden in de geschiedenis...*”<sup>3</sup>

Nu we ingegaan zijn op de plaats van de kerk in de huidige cultuur, zal ik nu de vraag behandelen, wie de kerk wil zijn. Daartoe wil ik drie gangbare kerkbeelden bespreken.

---

<sup>2</sup> Van der Ven, *Het religieus bewustzijn*, p. 362.

<sup>3</sup> Zie: *De Bazuin*, 5 juli 1996, p. 26.



## *Kerkbeelden: wie wil de kerk zijn?*

Wanneer ik erover nadenk hoe ik zelf de kerk ervaar, dan moet ik vaststellen dat ik haar nooit in de eerste plaats als organisatie ervaren heb, maar eerder als gemeenschap van mensen. Dit heeft misschien te maken met de overzichtelijkheid van de Oud-Katholieke kerk en aan het gevoel dat je als kerklid bij processen van verandering betrokken kunt zijn, als je dat wilt. Voor velen die in onze tijd kritiek op de kerk hebben, staat echter niet deze ervaring van een gemeenschappelijk karakter van de kerk, maar juist de beleving van de kerk als —afstandelijke — organisatie op de voorgrond.

Vele mensen ervaren de huidige kerk niet meer als “ruimte waarin je kunt leven”, maar als instituut. De kerk wordt dus door velen niet meer waargenomen als geloofsgemeenschap maar als ambtelijke kerk. In Duitsland is (bij rooms-katholieken) het begrip “*Amtskirche*” gangbaar. Daaronder wordt de organisatie verstaan zoals deze in het openbaar gerepresenteerd wordt door beroepskrachten. Deze bureaucratisch gestructureerde organisatie wordt geacht de religieuze behoeften van algemene of privée aard te vervullen.<sup>4</sup>

Overigens versmelten in deze waarneming van “*de*” kerk de verschillende kerkstructuren. Zoals alle katten in het donker zwart zijn, zien de kerken er van buiten beschouwd allen gelijk uit. Het maakt niet uit of een kerk zichzelf rooms-katholiek, anglicaans, hervormd, baptistisch, oud-katholiek of anders noemt. Zo kon het bijvoorbeeld gebeuren dat in Duitsland, toen in de “zaak-Drewermann” de verontwaardiging over de kerkelijke autoriteiten op haar hoogtepunt was, er zelfs protestanten waren die uit protest hun kerk verlieten!

Tegenover deze waarneming van de kerk als “*Amtskirche*” plaatst de Duitse dogmaticus Medard Kehl in zijn nieuwste boek met de titel “*Wohin geht die Kirche?*” drie traditionele, spirituele modellen van kerkervaring naar voren. Bij elk type schetst hij het betreffende beeld van kerk, het spirituele *Leitmotiv* en een negatieve kant van het model (een gevaar dus).

### **Kerk als identificatiefiguur**

Voor wie de kerk belceft als identificatiefiguur, is zij als een persoon, bijna altijd een vrouw, die in een persoonlijke relatie tot God en Christus staat. De kerk wordt gezien als moeder, bruid, maagd, soms ook als ontrouwe hoer. Deze beelden werden reeds in de tijd van de kerkvaders gebruikt. In onze eeuw vernieuwden veel (met name rooms-

---

<sup>4</sup> Zie Kehl, p. 35.

katholieke) theologen de kerk vanuit de herwaardering van de patristiek. Voor hen vormt het beeld van de ekklesia als persoon de basis voor hun spirituele en emotionele relatie met de kerk. In een dergelijke persoonlijke relatie werden de slechte eigenschappen, de rimpels, op de koop toe genomen. Bij het schetsen van dit beeld moet ik denken aan een echtpaar in een bepaalde parochie dat zich sterk met de kerk identificeert en zich te pletter werkt, alles doet voor “hun” parochie, “hun” kerk.

Een gevaar van dit kerkbeeld is gelegen in een bepaalde spiritualisering. De eis tot hervorming van sommige “rimpels” op het gelaat van de kerk wordt afgewezen, als alleen op het uiterlijk gericht. Kehl noemt dit een “*ecclesiologisch monofysitisme*”: het menselijk-al-te-menselijke in de kerk wordt opgezogen door het geestelijke.

Een ander gevaar is, dat de symbolische relatie van vrouwe ecclesia met Christus te direkt naar de kerkelijk-structurele werkelijkheid vertaald wordt en zelfs op de man-vrouw-verhouding toegepast wordt.<sup>5</sup>

### Kerk als toevluchtsoord

Het beeld van de kerk als toevluchtsoord stamt eigenlijk uit de tijd van de reformatie en de contrareformatie. Tegen de reformatie werd met name de hiërarchisch-sacramentele structuur van de kerk benadrukt.<sup>6</sup> Later kwam daar nog het beeld van de “*societas perfecta*”<sup>7</sup> bij: “... *In de plaats van het model van de kerk als *communio* treedt het model van de moderne overheid ...*”<sup>8</sup> De kerk is enerzijds een bolwerk tegen de omringende cultuur; ze wordt tot “een vaste burcht” tegen alles wat buiten is. Anderzijds pretendeert de kerk, alléén bemiddelares van het heil te zijn. Binnen en buiten, kerk en wereld worden op dualistische — en dat houdt in op beoordelende — wijze van elkaar gescheiden. Bovendien is er een scheiding van clerus en leken; de clerici alleen zijn voor het geestelijke verantwoordelijk, de leken horen bij het profa-

---

<sup>5</sup> Zie Kehl, p. 105.

<sup>6</sup> “... *Struktur- und Mchtsfragen führten zu einem Auseinanderdriften von geistlich-mystischer und dogmatisch-strukturell-rechtlicher Sicht der Kirche, worunter wir bis heute leiden ...*” (Kehl, p. 106).

<sup>7</sup> In de confrontatie met de Reformatie, de Verlichting en de revoluties van de moderne tijd groeide binnen de Rooms-Katholieke Kerk de overtuiging, dat de kerk gelijkwaardig aan de staat zou zijn; staat en kerk zouden beiden voor zich een ‘volkomen samenleving’ zijn. Het rooms-katholieke kerkmodel in de negentiende eeuw vertoont opvallende overeenkomsten met het moderne staatsmodel uit dezelfde tijd, dat zich op soevereiniteit, centraal gezag en op een bureaucratisch betuursapparaat baseert (vgl. Walf, *Kirchenrecht*, p. 143-151).

<sup>8</sup> “... *An die Stelle des Communio-Modells tritt das Modell des modernen Obrigkeitsstaates...*” (Pottmeyer, *Ultramontanismus*, p. 460).



ne, het wereldse. Het *Leitmotiv* van dit kerkbeeld is integratie: de kerk moet eenheid, zekerheid en geborgenheid bieden. In ruil daarvoor eist ze gehoorzaamheid.

Het gevaar van dit kerkbeeld is het niet in staat zijn tot dialoog met de moderne cultuur en de afwijzing van het historisch verstaan van geloof en kerk. Dit is het kerkbeeld waartegen zich in de negentiende eeuw de oud-katholieke bewegingen in Duitsland, Zwitserland en Oostenrijk hebben verzet.

### **Kerk als teken van hoop**

In dit kerkbeeld wordt de kerk als volk Gods onderweg, als gemeenschap van zusters en broeders op weg naar het Beloofde Land, het Rijk Gods gezien (*“Weggemeinschaft”*). Kerkelijk triomfalisme wordt afgewezen, kritiek is geoorloofd. Het *Leitmotiv* van zo'n kerkopvatting is dat *“communio”* samenhangt met *“communicatie”*. Alle gelovigen samen zijn subject van de kerk en nemen deel aan processen van besluitvorming. Als gevaar van dit kerkbeeld noemt Kehl het criticisme.

Volgens Kehl kunnen alle drie de kerkbeelden naast elkaar bestaan. Maar zijns inziens is de derde vorm het meest geschikt om de blijde boodschap door te geven. De eerste twee zijn dat alleen voor zover zij open staan voor deze derde optie.

### *Hoe ziet de organisatie van de kerk er uit als zij zichzelf ziet als “kerk op weg”?*

Van der Ven stelt dat de lokale kerk gebaat is bij de ontwikkeling van een zogenaamde *“innovatieve organisatie”*.<sup>9</sup> Volgens hem bepaalt de culturele omgeving voor een belangrijk deel de organisatievorm van een instelling. Zoals we hierboven hebben vastgesteld, gaan ook wij ervan uit dat de maatschappij de kerk incultureert. Welke gevolgen heeft dit voor de *organisatie* van de kerk?

Gemeenschappen met flexibele structuren zijn in trek (waarbij flexibel niet vrijblijvend betekent!). De relaties tussen personen en groepen zijn in zo'n gemeenschap op informele, organische wijze en niet op bureaucratische wijze geregeld.<sup>10</sup> Dit heeft ook gevolgen voor de wijze waarop leiding wordt gegeven. Het beste werkt hier een stijl van leiderschap die participatie bevordert.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Zie Van der Ven, *Ecclesiologie*, p. 352.

<sup>10</sup> Zie Van der Ven, *Ecclesiologie*, p. 349; Kehl, p. 154.

<sup>11</sup> Zie Van der Ven, *Ecclesiologie*, p. 353.

Verdere belangrijke begrippen zijn voor Van der Ven decentralisering<sup>12</sup> en differentiëring. Decentralisering heeft tot gevolg, dat de coöperatie tussen groepen bevorderd wordt; het kan ook betekenen, dat men minder machtige groepen aan het woord laat komen.<sup>13</sup> Differentiëring is een onderdeel van het moderniseringsproces. Handelingen die in de voormoderne tijd in hetzelfde maatschappelijk verband plaats vonden, werden meer en meer over verschillende sectoren verdeeld. Er is een "maatschappelijke arbeidsverdeling" gekomen; de kerk is één sector naast andere sectoren (economie, politiek, wetenschap enz.). Van der Ven stelt dat de kerk in de huidige situatie het beste functioneert als ze differentiëring overneemt, waardoor ze effectief op de verschillende behoeften kan inspelen.<sup>14</sup>

Van der Ven komt tot de conclusie, dat de beleidsorganisatie van de kerk het meest "... gebaat is bij een vrije, organische, flexibele losjes-geformaliseerde en gedecentraliseerde structuur..."<sup>15</sup>

Ook Medard Kehl geeft een soortgelijke organisatie de beste kansen om aan de huidige behoeften te beantwoorden. Hij neemt verschillende zogenaamde "nieuwe spirituele bewegingen" als uitgangspunt van zijn overwegingen over de organisatie van een kerkelijke gemeenschap en noemt naast de flexibele structuren (1) ook nog het communicatieve gemeenschapsleven, dat rekening houdt met de persoonlijke geloofsbiografie van de leden (2). Bovendien zegt hij, blijven deze nieuwe bewegingen voortdurend op zoek naar een geïntegreerde ervaring van het geloof (3).<sup>16</sup> Dit doen ze door middel van gebed en meditatie, geloofsgesprekken met elkaar, ruimte tot wederzijdse correctie met behulp van verzoening en vergeving, en — last but not least — levendige liturgische vieringen. Deze nieuwe geestelijke bewegingen hebben een levend mis-

---

<sup>12</sup> Zie Van der Ven, *Ecclesiologie*, p. 349. Volgens Van der Ven is decentralisering in onze tijd makkelijk, omdat de omgeving zich neutraal ten opzichte van de kerk opstelt. Zijn these is: hoe vijandiger de omgeving is, hoe meer centralisering er komt.

<sup>13</sup> Zie Van der Ven, *Ecclesiologie*, p. 356.

<sup>14</sup> Zie Van der Ven, *Ecclesiologie*, p. 349.

<sup>15</sup> Zie Van der Ven, *Ecclesiologie*, p. 350.

<sup>16</sup> Zie Kehl, p. 153-155. — Buiten beschouwing laat Kehl de rol en aantrekkingskracht van bepaalde personen, die vaak aan het begin van een spirituele beweging staan. Vgl. hiervoor bijvoorbeeld het artikel van Joest, die van een zgn. "*Gründercharisma*" spreekt; de initiator van een beweging of gemeenschap belichaamt in zijn/haar leven het *Leitbild* van deze groep. Het Duitse woord "*gründen*" heeft een tweevoudige betekenis: enerzijds betekent het "beginnen", anderzijds "funderen, een fundament leggen". Beide taken of functies schrijft Joest toe aan de stichter/es van een nieuwe beweging of gemeenschap.

sionair bewustzijn; zij werven voor verdieping in het geloof en vernieuwing van de kerk in een seculiere cultuur.

Dit geschetste beeld van kerk als beweging of "in-beweging-zijn" past heel goed bij het derde beeld van de "kerk als teken van hoop". Want dit beeld van de kerk die op weg is, kan ten eerste de ervaring van "exodus" aan. In deze kerkervaring staat namelijk niet meer de identificatie met en de integratie in de kerk centraal (zoals in de twee eerste beelden), maar het op weg zijn. En op-weg-zijn betekent ook altijd uittocht. Daarom kan zo'n kerk juist die mensen opvangen, die zelf op uittocht (uit blemmerende oude structuren, uit inperkende oude verhalen, uit restrictieve oude interpretaties) zijn. Ten tweede kan zo'n kerk ook met de individualisering omgaan. De nieuwe spirituele bewegingen proberen, een authentiek antwoord op de uitdaging van de huidige culturele situatie te geven: Ze leven de "communio" onder de voorwaarden van de moderne individualisering.<sup>17</sup> Individualisering kan nu tot personalisering worden, omdat er ruimte is voor de geloofservaring van de enkeling. Kehl noemt dit "biographienaher Glaube", dat wil zeggen dat een manier van geloven wordt bevorderd die dicht bij de eigen biografie staat.<sup>18</sup> En ten derde kan een kerk die op weg is, ook leefgemeenschap zijn voor allen. Het besef dat allen op elkaar zijn aangewezen om het doel te bereiken, dat allen voor elkaar moeten zorgen en delen, is misschien het belangrijkste inzicht dat hoort bij zo'n kerk als gemeenschap op weg. Binnen dit kader van leefgemeenschap-zijn hoort ook de machtsvraag thuis, een vraag die je in het kader van dit betoog zou kunnen vertalen als: wie mag in de kerk zijn/haar verhaal vertellen? Wie niet? Wie bepaalt wie er zijn/haar verhaal vertellen mag?

De kerk is altijd een vertelgemeenschap geweest, een gemeenschap die de herinnering wakker houdt. Heeft de kerk niet altijd verhalen of "Het Verhaal" doorverteld en toegepast op de levens van mensen in de prediking en in de liturgie? De moderne literatuurtheorie heeft iets van de complexiteit van het vertellen van verhalen duidelijk gemaakt. Welk verleden wordt verteld (en welk niet?), hoe kunnen oude verhalen geactualiseerd worden en hoe komt identificatie van luisteraar en figuren in de tekst tot stand? Het institutionele kader, waarin de verhalen verteld worden, kan hier soms blemmerend werken. De officiële, kerkelijke versie van Het Verhaal ondervindt veel concurrentie van minder officiële versies en geheel andere verhalen, die misschien wel beter aansluiten bij de cultuur van vandaag. Als de kerk haar Verhaal wil doorgeven, zal ze opnieuw over die aansluiting moeten nadenken.

---

<sup>17</sup> Zie Kehl, p. 153.

<sup>18</sup> Zie Kehl, p. 151. Vgl. ook Laeyendecker, *Spiritualiteit*, p. 18vv. Zijn these is dat de huidige zoektocht naar spiritualiteit begrepen moet worden als poging, in de tekorten van de huidige cultuur te voorzien; daarom zijn volgens hem "... heilheid, integratie, zinverlenende oriëntatiekaders, gemeenschap en ik-identiteit ..." centrale thema's in de moderne spiritualiteit (o.c., p. 21).



Verhalen over het verleden zijn hard nodig, maar we willen ook, dat ze ons helpen, over de toekomst te fantaseren, en we willen ze horen op een nieuwe, betekenisvolle wijze.

Hiervoor lijkt het me nodig, dat nieuwe, tot nu toe ongehoorde stemmen aan het woord kunnen komen en op hun eigen manier en vanuit hun eigen ervaring dat Verhaal vertellen. Een vernieuwing in de ecclesiologie zou daarop gericht kunnen zijn.

## Literatuurverwijzingen

- Herbert Bolz / David Bosshart, *Kultmarketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf 1995
- Pieter de Coninck / Paul Dirkse, *Roomsch in Alles. Het rijke roomse leven 1900-1950*, met een bijdrage van Marjet Derks, Zwolle 1996
- Mary Grey, *Redeeming the Dream. Feminism, Redemption and Christian Tradition*, London 1989
- Jan van Hooydonk, Theoloog Hans-Georg Ziebertz wil geen crisismanager zijn: "Onze tijd is rijk aan religie", in: *De Bazuin*, 5 juli 1996, 24-27.
- Christoph Joest, Gibt es ein "Gründercharisma"?, in: *Stimmen der Zeit*, 4/1996, 297-309
- Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg - Basel - Wien 1996
- L. Lacyendecker, Spiritualiteit en moderne cultuur, in: Jurjen Beumer (red.), *Als de hemel de aarde raakt. Spiritualiteit en mystiek. Ervaringen*, Kampen 1989, 9-24
- Doris Lessing, *Martha Quest*, London 1965
- Maaikje Meijer, *In tekst gevat. Inleiding tot een kritiek van representatie*, Amsterdam 1996
- H.J. Pottmeyer, Ultramontanismus und Ekklesiologie, in: *Stimmen der Zeit* 117 (1992), 449-463.
- Peter Raedts, De christelijke middeleeuwen als mythe. Ontstaan en gebruik van een constructie uit de negentiende eeuw, in: *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), 146-158
- Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London 1983
- Klaus Sonnberger / J.A. van der Ven, The Structure of the Church, in: *Journal of Empirical Theology* 8 (1995), 24-43
- Knut Walf, *Kirchenrecht*, Düsseldorf 1984, 143-151
- Robert Wuthnow, *Christianity in the Twenty-First Century. Reflections on the Challenges Ahead*, New York - Oxford 1993 (m.n. hf. 3)
- J.A. van der Ven (red.), *Toekomst voor de kerk? Studies voor Frans Haarsma*, Kampen 1985
- J.A. van der Ven, *Ecclesiologie in context*, Kampen 1993
- J.A. van der Ven, Het religieus bewustzijn van jongeren en de crisis van het jongerenpastoraat, in: *Praktische Theologie* 1995/3, 342-362

## Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg?

*Een praktisch-theologische reflectie vanuit pastorale optiek*

**D. Tieleman**

*De gestelde symposiumvraag tendeert naar een min of meer bevestigend antwoord; anders zou ze niet gesteld zijn. Mijn praktisch-theologisch reflectie op die vraag omvat twee delen. Eerst lijkt het mij nodig de vraag, dat wil zeggen de daarin vervatte probleemsituatie van de kerk, nader te verstaan. Op basis daarvan volgt een aanzet in de richting van een antwoord. Hiermee is de opbouw van deze bijdrage aangegeven.*

### *De kerk en haar boodschap in deze tijd — een verkenning*

De vraag achter het thema duidt op de crisis van geloof en kerk in de huidige cultuur. In dit eerste deel maak ik een enkele opmerking over de inzet van de praktische theologie bij dit probleem en breng ik de aard van de crisis nader in beeld. Dat levert enig zicht op de vraag hoe de kerk en haar boodschap zich tot elkaar kunnen verhouden.

### **Praktische theologie als “theologische futurologie”**

Firet karakteriseerde ooit praktische theologie als “*theologische futurologie*” (Firet 1968). Deze typering was een vondst, die het optimistische geloof van die tijd weerspiegelde in de gedachte van de maakbaarheid van de samenleving. De praktische theologie slaagde er echter niet in met verbeeldingskracht een nieuw kerkmodel te ontwerpen. In feite fungeerde het begrip toen meer als bouwsteen voor een solide wetenschappelijk statuut voor een praktische theologie in ontwikkeling dan voor het bestek van een kerk van morgen.

Vandaag is de kerk echter, gelet op de verstaans- en communicatieproblemen in verband met haar boodschap, zeker toe aan een kritische bezinning op haar organisatie. De kerk als organisatie is minstens in twee elementen uiteen te leggen: zelfverstaan en structuur. De kerk in haar zelfverstaan kent een daarbij passende structuur, en omgekeerd: haar structuur weerspiegelt een bepaald zelfverstaan. Deze twee aspecten van “kerk als organisatie” duiden op een grondprobleem van de praktische theologie, namelijk de discussie over de verhouding tussen praktische theologie en sociale wetenschappen, waarin Jan Visser zich niet onbetuigd gelaten heeft. In een bij mijn weten niet gepubliceerd openingscollege voerde hij op rijpere leeftijd in het keurige huis van de praktisch theoloog het “*belle(n)meisje*” op als metafoor voor de sociale weten-

schappen in hun bijdrage aan de praktische theologie. *"Honni soit qui mal y pense"* zou ik zeggen. *"Jonge dienstbode, die aanbellende bezoekers moet opendoen"*, zegt Van Dale. Welke associaties dit beeld ook kan oproepen, Jan Visser bedoelde er minstens mee, dat de sociale wetenschappen de praktische theologie confronteren met de leefwereld en de sociale werkelijkheid vandaag. De bezorgdheid over de mogelijkheid, dat kerk en theologie de verstaanbaarheid van haar boodschap in de weg kunnen staan klinkt hier al door. Maar hoe is die bezorgdheid nauwkeuriger te tekenen?

### **Crisis van kerk en geloof nader in beeld**

Welk beeld van de crisis van kerk en geloof zou als uitgangspunt kunnen dienen voor een vruchtbare reflectie op het zelfverstaan en de structuur van de kerk? Drie kernmomenten wijs ik daarvoor aan:

- de interpretatie van de geloofscrisis in het algemeen,
- van de secularisatie in het bijzonder
- en van een postmoderne spiritualiteit als een antwoord.

#### *Andere interpretatie geloofscrisis nodig*

De gangbare interpretatie van de geloofscrisis berust op gezichtsbedrog, voorzover ze onvoldoende recht doet aan een verander(en)d zelfverstaan van mensen in een postmoderne cultuur (vgl. uitvoeriger: Tieleman 1995). De geloofscrisis duidt niet primair op verlies en verval van geloofswaarden, maar op een betekenisverandering van geloofswaarden (beleving én inhoud), "aangestuurd" door een verander(en)de cultuur. De moderniteit (in de gestalte van de moderne rationaliteit) bedreigt niet het geloof, maar omgekeerd: de christelijke traditie verliest aan plausibiliteit en relevantie door haar afwijzing van de moderniteit. Indien de interpretatie van de geloofscrisis niet voorbij komt aan een visie op secularisatie als definitief en essentieel geloofsverlies, dan verlaat de kerk mensen.

#### *Secularisatie: herkansing voor de christelijke traditie*

Secularisatie als proces en product van een (onvruchtbare) strijd tussen christelijke traditie en moderniteit verwijst in feite naar restauratie en markeert zo *"... een laatste halte in het land van de christelijke vanzelfsprekendheid ..."*; aan de overkant van de grens verliest het woord haar betekenis (Nijk 1968). Postchristelijk is dus nog niet onchristelijk. Vanuit een cultuur-historisch perspectief verwijst secularisatie als emancipatie en differentiatie naar een herkansing voor de christelijke traditie. Die herkansing ligt o.m. in een kritisch-loyale coalitie met de postmoderniteit. Deze impliceert kritiek op vooruitgangsgeloof en ontwortel(en)de rationaliteit en zet in bij een diepe zorg voor de humaniteit.



Op het breukvlak van moderne naar postmoderne cultuur dient zich in contouren als alternatief (voor) geloof een postmoderne spiritualiteit aan, die traditionele kerkelijke, confessionele en religieuze grenzen overschrijdt en overstijgt. Deze spiritualiteit wordt gekenmerkt door het (lang verdrongen) gesprek met de moderne rationaliteit en door een inzet bij een “gekwalficeerde humaniteit” als spits van de christelijke geloofstraditie.

### **Een boodschap, die de kerk verandert?**

Kan een kerk haar eigen boodschap wel in de weg staan? Dat lijkt een vreemde gedachte, want doorgaans weerspiegelt de organisatie (als som van zelfverstaan en structuur) van de kerk nu juist in hoge mate haar boodschap. “*The medium is the message*”: hoeveel waarheid daarin steekt is de laatste decennia wel duidelijk geworden. Elke kerk geeft aan haar boodschap een (haar) eigen kleur en gestalte. Hoe bevlogen mensen als individu of groep de boodschap ook kunnen ervaren, gekortwikt door een dogmatisch zelfverstaan en/of een bureaucratische structuur van een kerk blijft er — dat is de onthutsende ervaring van veel teleurgestelde kerkmensen — een vleugellam verhaal over. Is het denkbaar dat niet de kerk de boodschap, maar de boodschap de kerk verandert? Hieronder maak ik een enkele opmerking over de vraag hoe organisatie, verstaan en structuur van de kerk samen de boodschap bepalen.

- De organisatie van de kerk of “de kerk als organisatie” weerspiegelt een bepaald zelfverstaan van de kerk, dat op zijn beurt de gestalte van de boodschap bepaalt. De huidige kerk is bijvoorbeeld nog steeds meer vertrouwd met het bewaken van grenzen dan met het scheppen van ruimte. Echter, de tijd van een kerk, die aan de hand van de leer de eenheid controleert en het geloof van haar leden toetst — ik noem dat de kerk als “bolwerk” — is naar de beleving van steeds meer mensen “voorbij”.
- Er is dus een ernstige kortsluiting tussen de door de kerk gerepresenteerde boodschap enerzijds én leefwereld en zelfverstaan van moderne mensen anderzijds. De kerk heeft nog niet leren omgaan met de werkelijkheid van een mondig subject. Terwijl er al geruime tijd sprake is van een individualisering van de religie en van een individualisering dóór de religie (H. Luther 1991), lijkt de kerkelijke godsdienstigheid daarrace geen raad te weten. Als mensen in leefwereld en zelfverstaan veranderen staat dat de door de kerk gerepresenteerde boodschap in de weg. Deze stagnatie in de traditie wijst op een ingrijpend verstaans- en communicatieprobleem. Het verstaansprobleem hangt direct samen met de verander(en)de leefwereld van mensen, die om een andere interpretatie van de geloofstraditie vraagt met het oog op de (religieuze) zingeving van het leven. Het communicatieprobleem verwijst naar de processen van individualisering en pluralisering, die de structuur van de kerkelijke communicatie radicaal in Frage stellen.



- Verstaan en communicatie van de christelijke geloofstraditie vragen in deze tijd dus om een andere vertolking en een daarmee samenhangende andere structuur van kerk-zijn. Er dient zich als alternatief voor geloof in meer traditionele zin een postmoderne spiritualiteit aan. Deze is meer als houding dan als inhoud te karakteriseren, meer als dimensie van het geleefde leven van alledag (in wetenschap, kunst, techniek, politiek) te traceren dan als kerkelijke godsdienstigheid te identificeren. Deze spiritualiteit overschrijdt en overstijgt kerkgrenzen. Ze stelt kritische vragen bij het primaat van de traditionele "geloofsgemeenschap" als kern van de ecclesiologie en bij de kerkdienst als centrum van de dienst der kerk. Hoe zijn bovenstaande noties met betrekking tot organisatie, verstaan en structuur van de kerk te integreren in het ontwerp van een ander kerkmodel?

### *Naar een kerk als netwerk*

Er is praktisch en theoretisch alle aanleiding tot bezinning op de gestalte van de kerk van morgen. Praktisch voldoen de grenzen en muren van de kerk niet meer. Velen vinden "binnen" niet meer en zoeken "buiten"; sterker nog: zij vinden buiten wat ze binnen zochten. De kerk heeft niet langer het monopolie op religieuze zingeving: haar muren zijn poreus en de grenzen tussen binnen en buiten vervagen. Inhoudelijk komt daarbij: de woorden (van het verkondigde geloof) prevaleren niet vanzelfsprekend boven de waarden (van het geleefde leven). Een ander zelfverstaan van mensen roept een andere gestalte van de kerk op (afzien van macht, nadruk op open dialoog met een interreligieuze cultuur en hernieuwde aandacht voor de humaniteit). Theoretisch biedt de gangbare betekenis van "secularisatie" geen bevredigende verklaring van de geloofs-crisis, laat staan een uitzicht op geloof en kerk van morgen. Postchristelijk blijkt wel postkerkelijk, maar daarmee nog niet onchristelijk. Het postmoderne duidt op een doorleefde ervaring van de moderniteit en een betekenisverandering van geloof (Cornette e.a. 1993, Kalsky e.a. 1995).

Kerken zouden niet gesloopt behoeven te worden, als ze verbouwd zouden kunnen worden tot die open en toegankelijke ruimte, waarin mondige mensen hun weg naar menswording zouden kunnen zoeken en vinden: tussen mystiek en ethiek, meditatie en samenlevingsberaad. De toegankelijkheid van de kerk wordt nu sterk beperkt, doordat de traditionele kerkdienst eigenlijk de enige ingang en toegang tot de kerk vormt. De dienst van de kerk omvat echter veel meer dan de kerkdienst. De kerkdienst als eigenlijke kern hoort meer bij gisteren dan bij morgen, omdat het "wij" van de kerkdienst enerzijds te zeer eenheid naar "binnen" suggereert en anderzijds een scheiding tussen binnen en buiten representeert, die beide "uit de tijd" zijn. De kerkdienst is het boegbeeld van de kerk als bolwerk: een hechte, nogal gesloten en antithetische kerk, die via haar leer de traditie bewaakt, uitlegt en toepast. Een kerk als bolwerk staat nu haar boodschap in de weg. Een verbouwde kerk zou, anders dan het bolwerk, te type-

ren zijn als netwerk: een open en pluriforme structuur, die meer mogelijkheden tot participatie biedt. Van bolwerk naar netwerk — zo is het gewenste veranderingsproces te typeren op basis van een herinterpretatie van geloof en kerk in de huidige cultuur. Een kerk als “netwerk” ziet de cultuur meer als vindplaats van God en heil en relateert de tegenstelling tussen binnen en buiten. Sacraal en seculier, religiositeit en rationaliteit zijn geen tegenstellingen meer. De postmoderne kritiek op de moderniteit rekent af daarmee én met de kerk, die het daarvan moet hebben. Vanuit de drie klassieke functies van de kerk (leren, vieren, dienen) zou een kerk als netwerk in te richten zijn, waarin mensen op uiteenlopende wijze volwaardig kunnen participeren. Juist door de aansluiting bij deze drie klassieke functies zou zo’n verbouwing niet eens zo onmogelijk ingrijpend behoeven te zijn: alleen een herwaardering van de betekenis van elk van de drie functies en hun verhouding tot elkaar is ervoor nodig. Als eerste aspect kies ik het leren.

### **Kerk als leerproces: communicatie met de cultuur**

In een kerk als netwerk spelen leerprocessen een meer prominente en identiteitsbepalende rol — niet allereerst in dienst van het bewaren van de geloofsgemeenschap, maar als open en kritische communicatie met de cultuur, met de humanisering van de samenleving als inzet.

Leerprocessen hebben vanouds in de kerk een belangrijke rol gespeeld. Mensen werden als leerling ingewijd in de traditie om te kunnen toetreden tot de kerk. De kerk bewaarde en beheerde de traditie en controleerde de leerprocessen, die de toelating van mensen tot de kerk regelden (doop, vormsel, belijdenis). Dit leren stond dus sterk in dienst van het voortbestaan van de geloofsgemeenschap: “binnen” werd versterkt tegenover “buiten”. Dit beeld van leren als inwijding “van generatie op generatie” stagneert en verandert vandaag. Die stagnatie zit in het leren zelf en in het verstaan van de traditie. Het leren beperkt zich niet meer tot een jongere generatie. Uit de huidige dynamische cultuur zijn permanente leerprocessen en volwasseneneducatie niet meer weg te denken. De kerk zelf werd daarom wel getypeerd als “leergemeenschap”, mede geïnspireerd door het beeld van het permanente “*lernen*” uit de Joodse traditie. Dit permanente leren weerspiegelt een voortdurende beweging in de oriëntatie van moderne mensen én in de interpretatie van de traditie.

Een tweede, meer recente en ingrijpender verschuiving hangt daarmee samen. Met de relativering van grenzen en muren van de kerk is er iets veranderd in de verhouding tussen openheid en identiteit van de kerk. Bracht de identiteit van de kerk tot nu toe een zekere (en veilige) afgeslotenheid met zich mee, vandaag behoort de openheid van de kerk steeds meer tot haar identiteit, gestalte aannemend in haar toewending tot de samenleving. De kerk wordt vandaag wel gekarakteriseerd als: een “open systeem” in relatie tot de samenleving (Pasveer 1992); dat is typerend voor de kerk als netwerk. Niet de kerk als “leergemeenschap”, gericht op de geloofsgemeenschap “binnen” staat



hier centraal, maar de kerk als “leerproces”, gericht op de samenleving “buiten”. De kerk verstaat nu de traditie als een uitnodiging en uitdaging tot een open leerproces in de ruimte van de cultuur met het oog op haar dienst aan de samenleving. Dit leerproces tussen “binnen” en “buiten” heeft het “buiten” nodig om “binnen” te kunnen zijn. Het is een leerproces “van buiten naar binnen” dat vraagt om een kerk “binnenstebuiten” (Hoekendijk). De betekenis van de traditie in en voor de samenleving is de inzet van dit leerproces. Dat is kenmerkend voor de kerk als netwerk: in haar communicatie met de cultuur is ze gericht op coalities met die bewegingen in de samenleving, die vanuit het verhaal van God herkenbaar zijn als dienst aan mens en menswording in de samenleving. De “kolonisering van de leefwereld” door de systeemwereld — om het met Habermas te zeggen — vormt de primaire zorg van deze kerk en vraagt om een echte ruimte voor communicatie. In dit leerproces met het oog op de kwaliteit van leven weet de kerk zich primair betrokken. Eerst dan komt de viering in zicht.

### **Kerk als transfiguratie: viering als verbeelding**

In een kerk als netwerk heeft de kerkdienst niet meer de stereotiepe en dominante positie die deze tot nu toe gehad heeft, maar fungeren vieringen als ruimte tot verbeelding: een creatieve zoektocht naar een menselijke omgang met taal en tijd in onze cultuur.

De zondagse kerkdienst was en is traditioneel het visitekaartje van de kerk, Maar wat te doen, als er, afgezien van oude bekenden, steeds minder mensen op visite komen? Wat is het probleem en wat is de eigenlijke betekenis van het vieren? Het probleem zit in de kortsluiting tussen de mensen in hun verander(en)d zelfverstaan en de kerk in haar huidige gestalte. Mensen voelen zich minder verplichtend op de geloofsgemeenschap aangewezen. De taal van traditie en ritueel is meer geheimtaal dan taal van het geheim, samenbindende gestalte en uitdrukking van de geloofsgemeenschap. Ze is niet meer “vanzelfsprekend”, maar de relevantie ervan moet veeleer in de dialoog onderzocht en verkend worden. Hier schiet de monologische gestalte van de kerkdienst tekort: ze past slecht bij processen van individualisering en pluralisering, die mensen op de dialoog aanwijzen. Daarom bloeien de leerhuizen en studeren zoveel mensen uit louter interesse theologie. Kortom, zolang “bij de kerk horen” praktisch alleen “naar de kerk(dienst) gaan” betekent, staat de kerk zichzelf in de weg.

Maar wat stelt het vieren dan voor? Eigenlijk fungeert het vieren pas, als mensen ook echt iets met elkaar te vieren hebben, als ze iets gevonden, geleerd, gedaan, beleefd hebben. Leren en dienen gaan dus vooraf aan vieren en vormen geen onverplichtende bijwagen daarvan. Rituelen worden daarbij struikelblokken, wanneer ze niet doorzichtig zijn als gestalten van gestolde verbeelding. Want om verbeelding gaat het in het vieren; om verbeelding als creatief vragen stellen bij het alledaagse. In een kerk als netwerk is de traditie niet (meer) de vanzelfsprekende en overbekende vooronderstelling voor de gemeenschap, maar eerder uitnodiging tot deelname aan dit spel der

verbeelding. De verhalen over God en mensen vormen een zoekraaster om de leefwereld van mensen als vindplaats van heil af te tasten en te ontsluiten. God is dan ook niet het antwoord op alle vragen, maar eerder een vraag bij onze antwoorden. In een leefwereld, waarin technocratie en markt de laatste antwoorden opdringen, spellen de verhalen over God en mens nieuwe vragen over mens en menswording. De kerkdeur staat erbij open voor wie dit gesprek met de traditie wil meemaken.

Waarop is dit vieren als verbeelding gericht? Op transfiguratie, zo luidt een mooi antwoord (Ploeger 1994); op gedaanteverwisseling dus, verwijzend naar het verhaal van de verheerlijking op de berg (Matteüs 17). Al vierend leren mensen zichzelf en de wereld in een ander licht zien. Spelend met de werkelijkheid spellen ze hun levensverhaal met andere taal in een andere tijdsruimte. Zo kan een andere levensgrammatica ontstaan, waarin niet de sterke het pleit wint, maar mensen leren van en leven bij het kwetsbare. Deze gedaanteverwisseling verwijst naar het clowneske van het koninkrijk. Wat hier in creatieve verbeelding wordt gespeld, wordt in de diakonia concreet uitgespeeld.

### **Kerk als diakonia: dienst als vermenselijking**

In een kerk als netwerk vormt de diakonia de kern van een postmoderne spiritualiteit. Daarin wordt de kerk definitief tot ruimte voor een dienst aan mens en menswording, die haar spiritualiteit niet belast maar integendeel draagt. De diakonia van de kerk heeft wel sterke papieren, maar — ondanks bevlogen pogingen in die richting — geen sterke gestalte. Bij alle zorg voor zichzelf als geloofsgemeenschap komt de diakonia als opgave er ook nog bij. Zeker, in het werelddiakonaat gaan grote bedragen om, maar een kerk als diakonia weerspiegelt meer plichtsgevoel en wensdroom dan realiteit. Toch drukken heel wat mensen hun betrokkenheid op de christelijke geloofstraditie vandaag eerder uit in vormen van dienstverlening dan in “kerkbezoek”. Diakonia is de enig mogelijke gestalte van en toegang tot hun spiritualiteit. Aan hun pastoraal-diakonale medewerking voor mensen in kwetsbare posities ervaren zij pas echt waar het in “verbeelding als gedaanteverandering” om gaat. De vraag naar God loopt via de omweg van de mens. God krijgt pas gezicht in de ontmoeting met en aandacht voor mensen. Het is geen verraad aan de christelijke traditie, als de kerk als diakonia, God eerbiedig in het midden latend, de vraag naar mens en menswording in het middelpunt stelt.

Maar het blijft niet bij de incidentele inspiratie van individuele mensen. Jaren geleden is er al voor gepleit de kerk als samenlevingsberaad (dus als dienst aan de samenleving) als een legitieme gestalte van kerk-zijn te beschouwen en haar ruimte daarvoor in te richten, letterlijk en figuurlijk (A.W. Kist). Pastoraat wordt dan minder gezien als zorg voor de geloofsgemeenschap, maar als dienst van de geloofsgemeenschap aan de wereld om haar heen: de buurt, het dorp, de oude stadswijk, de nieuwbouwwijk. Deze gestalte van pastoraat vormt zo het model van een kerk als netwerk over grenzen heen. Als gestalte van diakonale presentie is het gericht op humanisering van persoonlijke



levensomstandigheden, institutionele contexten en culturele kaders, toegespitst op omgang met existentiële en zingevingsvragen in het perspectief van de christelijke traditie. Zo is de kerk met; recht “*advocaat voor de zinvraag*” Laat zich een kerk denken, die allereerst deze diakonia uitstraalt en vertegenwoordigt en daarop haar leren en vieren richt? In deze gestalte van de kerk als diakonia ligt, denk ik, de kern van een kerk als netwerk. Daarbij is dan eerder te denken aan “*kyriakè*” (“wat van de Heer is”) dan aan “*ecclesia*” (de exclusieve gemeenschap van gelovigen).

Veel belangrijker dan het “Samen-op-Weg”-proces is de vraag naar wat Van Genneep de “*oecumene der verlichting*” noemde, dat wil zeggen het gesprek met de “*stiefkinderen van het christendom*” (liberalisme, socialisme, feminisme, anarchisme), omdat in dat gesprek de toon gezet kan worden voor een kritisch gesprek over het onderdrukkende vooruitgangsgeloof in het licht van de ingrijpende mondiale ecologische crisis (Van Genneep 1989).

Onder welke voorwaarden van strategie en gestalte is zo’n kerk denkbaar: een open pastoraal-diakonale ruimte in de cultuur; een ontmoetingsplek en werkplaats voor mensen, bedacht op vermenselijking van het leven?

### **Kerk als netwerk — strategie en gestalte**

*Een kerk als netwerk vraagt om een strategie van kleine en grote stappen, van bewuste experimenten ook; haar gestalte ontstaat waar de ruimte van de kerk onbevreemd gebruikt wordt voor onconventionele ontmoetingen in leren, vieren en dienen.*

Met een enkele opmerking over de strategie en de gestalte van een kerk als netwerk sluit ik deze notities af.

Een postmoderne cultuur daagt, aldus Van Peursen, uit tot overschrijding van oude concepten, Hij typeert het ingaan op riskante uitdagingen voor mens, groep of cultuur (expliciet ook: de kerk!) als “*inventieve of creatieve capitulatie*”; dat is een strategisch afzien van onbegaanbare wegen met het oog op het vinden van nieuwe wegen: “... *Een capitulatie is creatief als deze vernieuwing teweeg brengt ...*” (Van Peursen 1994). Het functieverlies van kerk en geloof kan via een “*inventieve capitulatie*” leiden tot nieuw verstaan en nieuwe praxis.

Kan en wil de kerk een presentie ontwikkelen, die afwijkt van de nu dominante gestalte, vanuit het besef dat religiositeit in functie staat van de humaniteit — en niet omgekeerd?

Er zijn vandaag illustraties, zelfs tendensen, die wijzen in de richting van zo’n ruimere en toegankelijker gestalte van kerk-zijn, vanuit de overtuiging dat een brede inzet voor de menselijkheid de spits vormt van de christelijke traditie. Zo’n kerk leeft dicht bij de

leefwereld van de mens, met alle pijn en inspiratie daarin. Ze betreft kunstenaars, wetenschappers, sociaal bevlogen activisten (met het oog op het leefmilieu in brede zin) van “binnen” en van “buiten” bij haar verhaal. Niet een relativering en hernemen van de kerk als minderheid (“*cognitieve minderheid*”), maar een herinterpretatie in de zin van een verruiming is de weg.

Wat zou de eigen gestalte kunnen zijn van deze open kerk als netwerk? De volgende gestalte van zo'n open structuur is wel eens geschetst: een kerngroep, een “binnenkring” erom heen en een zeer wijde “buitenkring” van belangstellenden en potentieel betrokkenen. Dit beeld is in de werkelijkheid wel herkenbaar — zij het vooral als “het probleem van de volkskerk”. Maar waar een volkskerk pretendeert kerk voor het gehele volk te zijn, is ze in werkelijkheid veel introverter dan haar pretentie aangeeft: toch vooral een “bolwerk in verval”. Dat de hier bedoelde open structuur gezien wordt als probleem, komt doordat er (nog) geen theologische legitimatie voor geleverd is. Daaraan is iets te doen: ook de pluriformiteit (later: pluraliteit) binnen de kerk is aanvankelijk als probleem (en nog wel: zonde) ervaren, maar gaandeweg theologisch gelegitimeerd als de oplossing van een probleem en een echte geloofsgestalte, nl. een verrijkende verscheidenheid. Waarom zou met de openheid naar buiten en een laagdrempeligheid van de kerk niet hetzelfde mogelijk zijn?

Waar de confrontatie van de kerk met de cultuur plaats maakt voor kritisch-loyale coalities dient zich een kerk als “netwerk” aan. Hebben mensen van her en der (wat bedoelde Bonhoeffer toch met “*niet-religieuze interpretatie*” van de traditie?) in de kerk iets te zoeken en de vinden? De tijd zal het leren.

## Literatuurverwijzingen

- Cornette K./Depoortere K. (red.) (1993), *Fragmenten. Postmoderniteit en theologie*, Leuven/Amersfoort
- Firet J. (1968), *Praktische theologie als theologische futurologie*, Kampen (inaugurele oratie)
- Gennep F.O. van (1989), *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*, Baarn
- Kalsky M., Borgman E., Merckx M. (red.) (1995), *Herfstij van de moderne tijd. Theologische visies op het postmodernisme*, Nijmegen/Zoetermeer
- Luther H. (1992), *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart
- Nijk A.J. (1968), *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam
- Pasveer Joh. (1992), *De gemeente tussen openheid en identiteit. Een open-systeemtheorie als model voor de gemeente ten dienste van haar opbouw*, Kampen
- Peursen C.A. van (1994), *Na het postmodernisme. Van metafysica tot filosofisch surrealisme*, Kampen
- Ploeger A.K. (1994), *Voortgaande transfiguratie*, Groningen
- Tieleman D. (1995<sup>2</sup>), *Geloofscrisis als gezichtsbedrog. Spiritualiteit en pastoraat in een post-moderne cultuur*, Kampen



## Het licht onder de korenmaat?

*Afscheidscollege van dr. J. Visser als bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Oud Katholiek Seminarie op 1 mei 1996 te Utrecht.*

Ruim een jaar geleden belde een van mijn vroegere seminariestudenten mij op. Hij was, nadat hij zich enkele jaren met onderzoek had beziggehouden, een paar maanden werkzaam in het pastoraat. Hij zei zich van de colleges te herinneren dat ik met nadruk geponeerd had hoezeer de structuur van de kerk het pastorale optreden beïnvloedde. Hij vroeg mij om nadere literatuur. Zijn herinnering was juist. Niet slechts op de colleges, maar ook aan het eind van mijn oratie nu twintig jaar geleden, raakte ik het thema aan. Een collega, die zijn verbazing erover uitsprak dat ik een bijzondere leeropdracht over kerkstructuren combineerde met de leiding van een pastoraal-psychologische leergang antwoordde ik: goede kerkstructuur, goed pastoraat, goed pastoraat, goede kerkstructuur.<sup>1</sup> Bij mijn zoektocht naar de gevraagde literatuur vond ik het nodige over kerkstructuren bij de gemeente- en kerkopbouw, een van de jongste subdisciplines van de praktische theologie. Daarin houdt men zich bezig met het op gang brengen en begeleiden van processen gericht op de interne en externe communicatie van een gemeente of kerk met het oog op haar doel: het naderbij brengen van Gods Koninkrijk.<sup>2</sup> De uitdrukkelijke samenhang met het pastoraat, dat ik hier wil omschrijven als de dienst aan mensen met het oog op het gaan van hun levensweg in het perspectief van de christelijke traditie, was slechts spaarzaam voorhanden.<sup>3</sup> Eerder leek het omgekeerde het geval: aandacht van pastores voor de structurele vernieuwing bleek averechts te werken op het pastoraat.<sup>4</sup> Bezigt zijn met de structuur — dat is het

---

<sup>1</sup> J. Visser, *De kandelaar van het licht. Over het probleem van de kerkstructuren*, 1976, p. 21.

<sup>2</sup> Zo R. Weverbergh, *Kerkopbouwkunde als praktische theologie*, in: A. Baart en B. Höfte (red.), *Betrokken hemel, betrokken aarde*, 1994.

<sup>3</sup> Uit de vele definities kies ik voor dit betoog de recente omschrijving van Dick Tieleman in *Geloofscrisis als gezichtsbedrog*, 1995, p. 136. Deze keuze vraagt om een verantwoording in afbakening van andere gangbare definities, waarvan een der meest gebruikte die van Gerben Heitink is. Ik hoop dat elders nog eens te doen. Een aanzet tot de verbinding kerkopbouw en pastoraat is te vinden bij J. A. van der Ven en L. J. W. M. van der Tuin, *Communicatie omtrent het lijden als aspect van kerkopbouw*, in: *Praktische Theologie*, 17 (1990), p. 223-238. Van belang acht ik verder D. Browning, *A Fundamental Practical Theology*, 1991 en J. Fowler, *Faith Development and Pastoral Care*, 1987.

<sup>4</sup> Zo S. Knobloch, *Wieviel ist ein Mensch wert? Einzelseelsorge — Grundlagen und Skizzen*. 1993, p. 16 vv., wijst erop hoezeer de noodzakelijke aandacht voor de organisatorische aspecten van het kerk-zijn in de moderne tijd leidde tot zgn. "Subjektvergeessenheit", waarbij men uit zorg voor de instandhouding van de kerkelijke gemeenschap de vragen en problemen, noden en



netwerk van relaties en interacties tussen leden van een groep of gemeenschap met hun eigen posities en rollen <sup>5</sup> — van een gemeente of kerk staat aandacht voor de pastorale taken in de weg.

Men concludeert dat het niet verwonderlijk is dat menigeen geen boodschap meer aan de kerk heeft, waar zij met zichzelf bezig is en haar kerntaken niet afstemt op wat mensen op de eerste plaats beweegt. <sup>6</sup> En daarmee kom ik aan het thema van dit college. Twintig jaar geleden gaf ik aan mijn oratie de titel mee: *De kandelaar van het licht*. Daarmee wilde ik beeldend aangeven dat de wijze waarop men het heil van het Evangelie communiceert bepalend is voor wat men wil overbrengen en het welslagen van die overdracht. Het licht van het evangelie heeft geen uitstraling zonder de kandelaar. Structuur en inhoud van communicatie hangen met elkaar samen. Vandaag heb ik dit college de vragende titel gegeven: *Het licht onder de korenmaat*? Nu is de vraag: staat de vaak overheersende aandacht voor de structuur van de kerk, meer precies voor het behoud van haar institutionele vorm, de uitstraling van haar licht in de weg? Werkt de zorg om het behoud en de aanpassing van die vorm niet als de korenmaat, waarvan Jezus volgens het evangelie van Matteüs zei dat men het ontstoken licht daaronder niet moest plaatsen? <sup>7</sup>

Voordat ik op de vraag inga, sta ik stil bij de actuele situatie, die de achtergrond vormt van de zorg om de structuren. Dat is het in velerlei toonaarden beschreven verlies aan betekenis van de kerkelijke presentie in de huidige samenleving. Dat is af te lezen uit de cijfers van recent onderzoek, waaruit blijkt dat de buitenkerkelijkheid in Nederland

---

verlangens van de individuele mens uit het oog dreigt te verliezen. Tot een zelfde conclusie komt ook Frits Beelen, *De vergeten gelovige. De tragiek van het pastoraat*. 1993. Beiden pleiten ervoor in programma's van gemeentecopbouw aan te sluiten bij de primaire behoeften van de individuele mens in de moderne samenleving. Overigens is Beelens kritiek op recente ontwikkelingen in de praktische theologie met name op de te Nijmegen ontwikkelde empirische theologie niet altijd terecht.

<sup>5</sup> Zie J. Visser, *De kandelaar van het licht*, 1976, p. 5.

<sup>6</sup> Hiermee wil niet beweerd zijn dat vragen voor de vernieuwing van de kerkstructuur irrelevant zijn. Wel is het de vraag of men daarbij niet te zeer uitgaat van aan de praktijk ongetoetste vooronderstellingen. Theorieën en theologische idealen van boven dreigen hetgeen mensen werkelijk bezighoudt en motiveert toe te dekken. Daarmee zijn deze theorieën en idealen op zich niet waardeloos. Ze werken wel contraproductief door de wijze waarop ze van boven naar beneden bemiddeld worden. Zie A. Feige, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschlands*, 1990.

<sup>7</sup> Matteüs 5, 14-15.

in de laatste decennia flink is toegenomen.<sup>8</sup> Die afname is zichtbaar in sterk verminderd kerkbezoek en het sluiten en afbreken van zelfs recente kerkgebouwen, maar ook in het bundelen van krachten in oecumenische toenadering, waarvan het meest spectaculaire het “Samen-op-Weg”-proces is. Men kan zich afvragen of dergelijke oecumenische initiatieven eerder berusten op een poging te redden wat nog te redden valt dan op herwonnen vitaliteit. Dit verschijnsel van betekenisverlies van de kerkelijke traditie en geloofspraktijk duidt men aan met de overbekende term secularisatie of secularisering.<sup>9</sup> Terecht merkt Dekker (1995) op dat ieder weet wat met dit begrip wordt aangeduid, maar dat het uitermate moeilijk is precies aan te geven waar het op slaat. Zo geeft het de verminderde godsdienstigheid aan: bestaande godsdienstige opvattingen, handelingen en symbolen worden van minder betekenis voor het leven van de mensen in hun door rationalisering beheerste levensklimaat. Tegelijk duidt het de oorzaak van dit verlies aan, namelijk de sociale differentiëring. Dat wil zeggen: belangrijke sectoren van de samenleving hebben zich onttrokken aan de zeggenschap van de kerk en de godsdienst. In het proces van modernisering ontwikkelden zij eigen regels en normen voor hun functioneren op het gebied van economie, van onderwijs, van bestuur en politiek, van gezondheidszorg. Het godsdienstig en kerkelijk leven wordt teruggedrongen tot het privé-domein van de persoonlijke keuze en inzet. En tenslotte kan het slaan op de aanpassing aan het moderne leven. De godsdienst stemt haar leer en eredienst af op de culturele situatie en seculariseert intern. Recent vraagt men zich af of deze zienswijze correct is: is er werkelijk sprake van verval, van een crisis van godsdienst en geloof of gaat het bij die constatering om gezichtsbedrog?<sup>10</sup> Is er niet veel eerder sprake van verandering van de godsdienstigheid in onze samenleving? Godsdienstigheid en religiositeit verdwijnen niet door de modernisering, maar vinden geen

---

<sup>8</sup> Zie het recent onderzoek van J. W. Becker en R. Vink, *Secularisatie in Nederland*, 1994. Zij stellen vast, dat van 1958 tot 1991 de kerkelijkheid teruggedaan is van 76% tot 43% van de bevolking. De prognose is somber: bij een ongewijzigde ontwikkeling zal in 2020 nog slechts 27% van de bevolking zich als kerklid beschouwen.

<sup>9</sup> Voor dit begrip waarvan ieder weet wat het betekent, maar toch moeilijk nauwkeurig te omschrijven valt (Dekker, 1995, 51) is nog altijd de studie van A. J. Nijk, *Secularisatie*, 1968 actueel en verhelderend. Binnen de godsdienstsociologie heeft men nadien zich nog uitvoerig met de veelheid aan betekenissen beziggehouden zonder overigens de term geheel af te schrijven. Voor nadere precisering: K. Dobbelaere, *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, in *Current* 29 (1981) p. 2, A. van Harskamp, (red.) *Verborgene God of lege kerk. theologen en sociologen over secularisatie*, 1991 en G. Dekker, *Als het getij verloopt. opstellen over godsdienst en kerk*, 1995. Een overzicht over beoordeling van het verschijnsel geeft E.J.S. Hijmans, *Je moet er het beste van maken. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*, 1994. p. 3-10. De literatuur is zeer omvangrijk. Wij volstaan met deze beperkte opsomming.

<sup>10</sup> Hierbij refereer ik aan de uitdagende en boeiende studie van Dick Tieleman, *Geloofscrisis als gezichtsbedrog — Spiritualiteit en pastoraat in een postmoderne cultuur*, 1995.



bedding meer in de bestaande kerkelijke vormen en structuren. Ze "ontkerkelijken",<sup>11</sup> dat wil zeggen: de opvatting als zou in de moderne tijd de godsdienst vanzelf verdwijnen, slaat meer op het verdwijnen van de verkerkelijkte vorm van de godsdienstigheid dan op het verdwijnen van de godsdienstigheid zelf.<sup>12</sup> Beschouwt men de kerkelijke vorm die het christendom in de negentiende eeuw als reactie op de belangrijke sociale en culturele veranderingen heeft aangenomen als normatief, dan kan men van verval spreken. Wie het kerkelijk verzuilde leven, waarin het hele leven onder het beslag van de kerkelijke boodschap viel, bewust of onbewust als de ideale verhouding van kerk en samenleving beschouwt, kan bijvoorbeeld als katholiek jammeren over het teloorgaan van het "Rooms in alles". Met nostalgie en verbazing ziet men de tentoonstelling met die titel aan.<sup>13</sup>

Vermindering van participatie aan die verkerkelijkte vorm<sup>14</sup> betekent dus niet dat godsdienstigheid en religiositeit zijn verdwenen. Dat is alleen het geval wanneer wij de uit de vorige eeuw geërfde vorm van kerkzijn als de enige ruimte beschouwen waarin godsdienst kan floreren en de met deze institutionele vorm gegeven religieuze socialisatie als het middel zien van geloofsoverdracht. Mutatis mutandis gaat dat ook op voor de kijk op en de vormen van pastoraal handelen.<sup>15</sup>

Zo houden verscheidene praktische theologen thans een pleidooi voor een nauwkeurige verkenning van de huidige religiositeit en godsdienstigheid<sup>16</sup> met het oog op de noodzakelijke herstructurering van de kerken. Het licht behoeft niet onder de koren-

---

<sup>11</sup> Zo ook Dekker, o.c., p. 53. En vooral R. Wuthnow, *Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society*, 1992.

<sup>12</sup> A. van Harskamp, Revisie van de secularisatiethese?, in: A. van Harskamp, *Verborgene God of lege kerk, theologen en sociologen over secularisatie*, 1991, maar vooral J. A. van de Ven, Religieuze individualisering in J. A. van de Ven, (red.) *Individualisering en Religie*, 1992 en recent Mcerten B. ter Borg, *Het geloof der goddelozen*, 1995.

<sup>13</sup> Zie de catalogus van de in het voorjaar van 1996 gehouden tentoonstelling in het Catharijneconvent te Utrecht.

<sup>14</sup> Opvallend is dat de zogenaamde ontkerkelijking zich thans het sterkst voltrekt bij die groeperingen die het sterkst verzuild waren, namelijk de rooms-katholieken en de gereformeerden.

<sup>15</sup> Zie Dick Tieleman, o.c.

<sup>16</sup> Zo J. A. van de Ven, Religieuze individualisering, in: J. A. van de Ven (red.) *Individualisering en Religie*, 1994, p. 60-97 en recentelijk: De structuur van het religieuze bewustzijn: verkenning van de spanning tussen religiositeit en kerkelijkheid, in: *Tijdschrift voor Theologie* 36 (1996) p. 39 — 61. Zeer recent Hans-Georg Ziebertz, *Religie in een tijd zonder religie? Inaugurale rede*, Utrecht, 24 april 1996.



maat te blijven, een gewijzigde structuur is gewenst en zelfs noodzakelijk; immers, zonder kandelaar geen licht. Dit betekent niet dat die structuren zullen samenvallen met de huidige kerkelijke vormen, die sterk bepaald zijn door de reactie van de kerken op de maatschappelijke, politiek en culturele veranderingen van de vorige eeuw. Zoals de toenmalige maatschappelijke context aanleiding gaf tot wat men nu noemt de verkerkelijking van het christendom, zo vraagt de huidige context om meer variabele, de huidige kerkelijke grenzen overschrijdende vormen. Voor wie goed toeziet, manifesteren ze zich reeds.<sup>17</sup>

In de discussie over de secularisatie komt men tot de conclusie dat de godsdienstigheid niet afneemt, maar dat de kerkelijke instituties die uit een recent verleden stammen, geen vorm meer geven aan of een bedding vormen voor de godsdienstige beleving en de vragen van de mensen uit onze tijd. Dat leidt tot de vraag: hebben de mensen de kerken verlaten, of hebben de kerken de mensen verlaten?<sup>18</sup> Vele praktische theologen gaan recentelijk van de laatste veronderstelling uit en menen dat de huidige kerkelijke structuren de dienst aan de mens van vandaag in de weg staan; ze werken als de korenmaat, die de uitstraling van het licht belemmert. Ik ga nu verder in op drie vragen: hoe kon het tot die situatie komen, op welke wijze kan men die situatie het hoofd bieden en welke structuur is nu gewenst voor het pastoraal handelen?

### *Een historisch verhaal*

Men zet meer en meer vraagtekens bij de juistheid van de secularisatiethese, dat met het voortschrijden van de modernisering godsdienst en geloof zouden verdwijnen. De these heeft haar wortels in het culturele en sociale proces van verandering dat zich in de vorige eeuw voltrok. Onder invloed van de Verlichting wijzigden zich in de westerse samenleving de verhoudingen op politiek, economisch, sociaal en cultureel gebied. Dit liet de kerken en confessies niet ongemoeid. Al zijn er nuances en variaties

---

<sup>17</sup> Dergelijke vormen manifesteren zich reeds in kerkelijke grenzen overschrijdende acties zoals het conciliair proces. Maar ook bewegingen als die van de charismatische vernieuwing lopen dwars door de bestaande kerken heen. Voorts hebben liturgische vernieuwing in de afzonderlijke kerken geleid tot vervaging van de oude confessionele onderscheiden. Een gerichte verkenning zou m. i. nog meer van deze de oude grenzen overschrijdende vormen van nieuwe geloofsbeleving aan het licht brengen. Zie A. van Harskamp, o.c., p. 24, 25. Ook al heeft Dobbelaere kritiek op de analyse, de redeneringen en argumentatie van van Harskamp, ook hij komt tot soortgelijke conclusies. De secularisatie brengt ook naar zijn mening niet het einde van sacraliteit en spiritualiteit. Wel dienen de kerkelijke bureaucratieën gesloopt te worden, voordat er sprake kan zijn van nieuwe vormen van sacraliteit. K. Dobbelaere, Over het einde van de godsdienst en de vrij zwevende sacraliteit, in A. van Harskamp, o.c., p. 29-43

<sup>18</sup> Zo Dick Tieleman, o.c., passim en in navolging van hem J. A. van de Ven, o.c., p. 60.

waar te nemen, toch kan men in grote lijnen een overeenkomst bespeuren in de kerkelijke reactie. Men duidt deze aan met de term verkerkelijking van het christendom, waarvan de katholieke kerk in die landen waar ze een minderheid vormde als het prototype geldt.<sup>19</sup>

Hoe interessant ook, het voert te ver hier een uitvoerig exposé te geven van die ontwikkeling. Kort zij aangeduid dat door de staatkundige veranderingen aan het begin van de 19e eeuw de tot dan toe geldende verhouding tussen kerk en staat zich drastisch wijzigde. De moderne staten voerden de scheiding van kerk en staat door, hetgeen vrijheid van godsdienst met zich meebracht. Dit leidde tot een fundamentele wijziging in de verwevenheid van de kerk met de plaatselijke en regionale structuren, die nog stamden uit de feodale tijd.<sup>20</sup> De staat bevrijdde zich van de kerkelijke bevoogding, maar door het verlies van eigendom en feodale rechten dreigden de kerken op hun beurt onder staatsbevoogding te vallen. Daarvoor wilden zij zich vrijwaren. De ontwikkeling van de moderne nationale staat ging hand in hand met belangrijke economische veranderingen. De opkomst van de industrie doorbrak het ambachtelijke gildenwezen en werd een stedelijke concurrent van de agrarische nijverheid. Ze trok veel arbeiders aan, bevorderde de verstedelijking en veroorzaakte sociale mobiliteit. De traditionele arbeidsverhoudingen werden doorbroken door het opkomend marktmechanisme. Ook de familiale verhoudingen wijzigden zich. De agrarische grootfamilie werd vervangen door het moderne gezin, gebaseerd op wederzijdse emotionele betrokkenheid. Daarbij werd aan de vrouw het domein van het huiselijke en affectieve toegekend, aan de man het optreden naar buiten en het zakelijke. Dat wilde niet zeggen dat al het traditionele verdween: veeleer was er sprake van een vermenging van traditie en moderniteit. Daarvan sprak niet alleen het romantisch levensgevoel, maar ook het ontstaan van specifieke sociale en morele milieus — wij zouden zeggen “zuilen” — zoals die van de socialisten, die de oude beroepsverbanden vervingen. Daar vond men beschutting tegen de ontheemd makende gevolgen van de nieuw opkomende samenleving. Binnen het kader van een dergelijke omvangrijke groep was het leven overzichtelijk en vertrouwd. Verschillende kerken streefden ernaar in reactie op dit proces van modernisering dergelijke milieus te scheppen, wat leidde tot een

---

<sup>19</sup> In de volgende beschrijving steun ik voornamelijk op het werk van F.-X. Kaufmann en K. Gabriel. Meer dan in Nederland hebben godsdienstsociologen in Duitsland zich beziggehouden met macro-sociologische studies over de gewijzigde positie van kerk en godsdienst in de moderne samenleving. In Nederland verricht men veel empirisch onderzoek. Maar een verkenning van de macro-sociologische context waarbinnen de onderzochte verschijnselen zich afspelen en welke verzwegen vooroordelen van het onderzoek aan het licht kan brengen, krijgt te weinig aandacht. Dit kan leiden tot onjuiste conclusies, aldus terecht Van der Ven (1993).

<sup>20</sup> Dit had o.m. de opkomst van het neo-ultramontanisme tot gevolg. Zie mijn *De kandelaar...* 1976.



verkerkelijkt christendom. Daarvoor kan de Rooms-Katholieke kerk in West-Europa als exemplarisch beschouwd worden.

### *Welke kenmerken kent deze verkerkelijking?*

- Het ontwikkelen van een geheel eigen religieus systeem van werkelijkheidsinterpretatie, dat alle levensterreinen omvat. Op iedere vraag is een sluitend antwoord te geven. In de Rooms-Katholieke kerk ontstond een samengaan van middeleeuws traditionalisme met romantiek en neoscholastiek.
- De modernisering van de kerkelijke structuren door bureaucratisering en centralisering van gezag met een grote nadruk op de disciplinerende van de geestelijkheid die in maatschappelijke afzondering wordt opgeleid.
- De sacralisering van de nieuwe organisatorische vormen. Interpretatiesysteem en organisatie worden met elkaar verbonden. In het rooms-katholicisme komt deze verbinding tot uiting in het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid en het juridisch primaat-schap.
- De vorming van een eigen milieu in scherpe afgrenzing van andere groeperingen, waardoor een typisch wij-gevoel wordt aangekweekt. Dat kent de volgende dimensies: een op het leven van alledag betrokken levensbeschouwing die het doen en laten bepaalt; een netwerk van eigen instituties op allerlei terrein, dat het mogelijk maakt contacten met andersdenkenden voor de vervulling van levensbehoeften tot een minimum te beperken; een ritualisering van alledag door traditionele volksreligieuze vroomheid kerkelijk te legitimeren, te kanaliseren en in rechte banen te leiden.

Kortom, in een heidense omgeving diende de kerk de uitstraling te hebben van een lichtende stad op de berg, van een herwonnen paradijs en een volmaakte gemeenschap. Daarbij idealiseerde men het verleden — om het even de Middeleeuwen of de tijd van de Reformatie of die van de eerste christenheid — maar nam moderne middelen te baat om het ideaal hier en nu te verwezenlijken.<sup>21</sup> Het mag duidelijk zijn dat deze kerkelijke reactie op de moderne tijd aan grote groepen christenen die zich door

---

<sup>21</sup> Peter Raedts heeft dat schitterend beeldend weergegeven door de kerk van de negentiende eeuw te vergelijken met het Centraal Station te Amsterdam. Van buiten gotiek, maar van binnen een keiharde moderne constructie van staal en gietijzer. *“Katholieken presenteerden zich graag als overlevenden uit de voortijd, maar daarachter verborg zich een hoogst moderne, efficiënte en invloedrijke organisatie, die nog in de jaren vijftig van deze eeuw aan Amerikaanse zakenlui kon worden voorgehouden als de best georganiseerde ‘corporation’ ter wereld.”* (157) P. Raedts, *De christelijke middeleeuwen als mythe*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990), p. 146-158.



de nieuwe ontwikkelingen bedreigd wisten een thuis heeft weten te geven. Daarin wisten zij zich niet alleen geborgen, maar het bood hen ook een basis om in de nieuwe samenleving hun maatschappelijke partij mee te blazen. Uiteindelijk schiep men tegen de bedoeling in een milieu waarin de gelovigen zich konden emanciperen. Dit emancipatieproces deed de kerkelijk-maatschappelijke zuil uiteindelijk wankelen, toen in een nieuwe sociaal-culturele situatie de strikte afscherming van het milieu voor hun verdere ontwikkeling contraproductief ging werken.<sup>22</sup> Dat was het geval na de Tweede Wereldoorlog.

Geldt deze beschrijving prototypisch voor de Rooms-Katholieke kerk, ook de reformatische kerken maakten een gelijke ontwikkeling door.<sup>23</sup> Te denken valt aan de groeperingen voortgekomen uit Afscheiding en Doleantie, maar ook aan de in de twintigste eeuw doorgevoerde veranderingen in de Nederlandse Hervormde kerk in de strijd om de kerkorde, die niet gesacraliseerd werd, maar wel theologisch verankerd moest zijn. Welke problemen dat aan de top van de kerkelijke organisaties met zich meebrengt, manifesteert zich in de huidige spanning die het "Samen-op-Weg"-proces oproept. Zo is geen van de kerken ontsnapt aan enige vorm van bureaucrativering,<sup>24</sup> waardoor er thans een afstand bestaat tussen wat zich de facto aan de basis ontwikkelt en hetgeen aan de top als wenselijk en noodzakelijk wordt geacht om als kerk het hoofd te bieden aan de moderne situatie.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Dat was het geval na de Tweede Wereldoorlog, waarin na een periode van restauratie een totaal nieuw maatschappelijk klimaat ontstond, waarin het niet meer mogelijk bleek de leden van de groep aan een begrensde milieu te binden. Zie daartoe K. Gabriel, o.c., p. 121 vv.

<sup>23</sup> Volker Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche. Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, 1994, p. 15 vv. Ook Gerben Heitink, Kerk zijn in een post-christelijk tijdperk, in: G. Dekker en H. Noordergraaf (red.), *Van meerderheid naar minderheid. Kerk-zijn in een post christelijk tijdperk*, 1995, p. 21-37. Verwezen wordt naar de vaststelling van J. Hendriks dat het uitgangspunt van de antithese niet uitliep op herkerstening, zoals door Kuiper en Bavinck beoogd, maar op een organisatorisch principe, dat leidde tot een introverte kerk.

<sup>24</sup> Zie o.m. Yorick Spiegel, *Kirche als bürokratische Organisation*, 1969.

<sup>25</sup> Voor de institutionele problematiek van de kerken in de moderne samenleving blijft de visie van Niklas Luhmann belangrijk. Hij toont aan hoe veranderingen op sociaal macroniveau de kerken noodzaken op mesoniveau zich te ontwikkelen tot eigen deelsystemen, die niet altijd inspelen op de behoeften die er op microniveau zich doen gevoelen. Zie: Die Organisierbarkeit von Religion und Kirchen, in: J. Wössner, *Religion im Umbruch*, 1972, alsook zijn *Funktion der Religion*, 1977. Duidelijk is dat wanneer men de behoefte op mikro-nivo bepalend laat zijn voor de kerkelijke structuur de kerk op mesoniveau dreigt te verdwijnen. In die zin lost het door Dingemans gevoerde pleidooi voor een versterking van de plaatselijke kerk ten koste van een landelijke structuur niet veel op. Zie G. Dingemans, *Een huis om in te wonen*, 1987 en de kritische beschouwingen over zijn stellingname in: *De Kerk verbouwen*, 1988.

## *Hoe kan men aan deze situatie het hoofd bieden?*

Na de Tweede Wereldoorlog voltrokken zich in de westerse samenleving belangrijke veranderingen. De sociale en culturele context van de kerken veranderde ingrijpend. Industrialisering en urbanisering dringen nu definitief door in de nog traditionele, agrarische sector en de politieke samenwerking vervaagt de grenzen van de confessionele milieus. De mogelijkheid tot scholing voor allen leidt tot verandering van sociale verbanden en arbeidsverhoudingen, de differentiëring en pluralisering van de samenleving neemt toe, het subject is minder gebonden aan traditionele kaders en verkrijgt groter vrijheid van keuze. Daardoor neemt de uniciteit van eenieder en de sociale verscheidenheid toe.<sup>26</sup> Met dit proces van individualisering groeit ook het besef van de betrekkelijkheid van tradities, die tot dan aan het individu een vaste plaats, identiteit en rol toekenden.

Dit leidt ertoe dat men meent dat anomie, vrijblijvendheid, en onverschilligheid toenemen. Er is sprake van een legitimiteitscrisis: men neemt — terecht of ten onrechte — het verval van gedeelde normen en waarden waar.<sup>27</sup>

De maatschappelijke voorwaarden waaronder het zojuist geschetste beeld van de kerkstructuur kon gedijen, zijn niet meer aanwezig. Dit uit zich in wat we boven beschreven als het effect van de secularisering: de kerkverlating. Hoe reageert men vanuit de kerken op deze ontwikkelingen? Met welk beleid treedt men ze tegemoet of kan men ze tegemoet treden? Grof onderscheidt men daarbij een drietal scenario's:<sup>28</sup>

Ten eerste: men scherpt de beleidslijnen voor de handhaving of het herstel van het verloren gegane kerkelijk milieu aan. Daar er geen sprake meer is van een homogene binnenwereld tegenover een vermeend vijandige buitenwereld, neemt de interne polarisatie toe. Het versnelt het proces van non-participatie; slechts een klein aantal, een "heilige rest" — men schat ongeveer 10 tot 15% van de oorspronkelijke leden — zal overblijven. Deze kerkelijke rest vervreemdt van de samenleving en wordt een sociaal marginale groep met de trekken van een sekte.

Ten tweede: men geeft de bestaande kerkelijke structuren op om in basisgroepen het oorspronkelijk christelijk elan terug te winnen en haar traditie van levendige gemeenschap, gebaseerd op primaire contacten, te herstellen. Men treedt op grond van persoonlijke overtuiging toe. De verhouding tot de samenleving is gekenmerkt door een

---

<sup>26</sup> Zie Gabriel, o.c., p. 121 Ook J. A. van der Ven, *Ecclesiology in context*, 1993, p. 198 -284.

<sup>27</sup> Zie M. B. ter Borg, *Revitalisering?*, in: H. M. Kuitert (red.), *In stukken en brokken. Godsdienst en levensbeschouwing in een postmoderne tijd*, 1995.

<sup>28</sup> Zie Gabriel, o.c., p.196.



kritische distantie op grond van de gekozen levensvorm. Men keert zich af van de moderne samenleving, die het persoonlijk leven verbreekt en vindt een geloofwaardige en vaste identiteit door zich te richten op waarneembare transcendentie. Of men distantieert zich kritisch van een manier van leven die het sociale of ecologische milieu kapot maakt.<sup>29</sup> Men kan denken aan bijvoorbeeld charismatische en katholieke of evangelicale groepen, lekencommunities zoals klassieke broederschappen, kritische gemeenten etc. Al bezitten ze vernieuwende kracht en gaat van hen belangrijke inspiratie uit, ook zij lopen het risico maatschappelijk marginaal te blijven en de christelijke traditie op smalspoor voort te zetten.

Ten derde: men ontwikkelt een meervormig open model van kerkelijke gemeenschap. Open zowel naar de samenleving alsook naar andere christelijke gemeenschappen. Meervormig: er is geen sprake van een uniform bureaucratische inrichting van top naar basis, maar veeleer van een organisatorisch plat netwerk van met elkaar interacterende groepen met verschillende taken, opdrachten en opvattingen.<sup>30</sup> Deze gemeenschap omvat onderscheiden groeperingen, die niet per se in een uniform patroon gebracht moeten worden om eenheid te waarborgen. Door communicatie, wederzijdse uitwisseling en verstandhouding, het zoeken naar consensus vormen de leden met elkaar een gedeelde identiteit, die in een conciliair omgaan met elkaar wordt gevonden en niet uitsluitend in bestuurlijke maatregelen van boven af.<sup>31</sup>

Deze scenario's geven zicht op structuren en beleidslijnen, die her en der, niet altijd consequent in de kerken worden beproefd. Ze hebben een enigszins een utopisch karakter.

Vooraf echter aan de basis, in het directe contact met de leden van gemeenten en parochies, op plaatsen waar de veranderingen het sterkst gevoeld worden, is de behoefte aan nieuw beleid en motivering om concrete stappen te ondernemen groot. De pastor/predikant ervaart de bestaande structuur vaak als het harnas van Saul, dat hem of haar belemmert in wat hij/zij het eigenlijke van zijn opdracht acht. Bij gemeentelieden en parochianen overheerst soms een gevoel van machteloosheid en vermoeidheid. Pastores/predikanten en hun gemeentelieden hebben vaak het gevoel dat men tegen de

---

<sup>29</sup> Gabriel o.c., p.198. Ook: Van der Ven, *Ecclesiology in context*, 1993, p. 37 vv.

<sup>30</sup> Zo Van der Ven (1993) o.c., p. 219. In zijn concrete uitwerking van het netwerk als basis van gemeenschapsvorming gebaseerd op de inzichten van Parsons is een combinatie denkbaar van territoriale en categoriale groepen, van bestuurlijke eenheden die bovenlokaal zijn en op maatschappelijk terrein de kerk representeren, alsook groepen aan de basis met face-to-face-interactie etc.

<sup>31</sup> Zie ook J. A. van de Ven, *Communicatieve Identiteit van de lokale kerk* in: *Concilium* 1994-5.



stroom in moet roeien met de riemen die men heeft.<sup>32</sup> Wat men ook probeert, het proces van inkrimping blijkt niet te stuiten.<sup>33</sup> Programma's van kerkopbouw willen aan de daar gevoelde pijn tegemoet komen. Ze verheugen zich in populariteit en men poogt ze met meer of minder succes door te voeren.<sup>34</sup>

Is dit niet in tegenspraak met wat we aan het begin van dit college vaststelden: programma's van kerkopbouw staan het pastoraat in de weg? Of dat het geval is, hangt af van het uitgangspunt en het doel dat men met een kerkopbouwprogramma voor ogen heeft.<sup>35</sup> Ambtsdragers die door het afbrokkelen van de kerkelijke institutie de crisis, die ook hun beroepsidentiteit treft, willen bezweren met opbouwprogramma's, lopen het risico zó door het organisatorische in beslag genomen te worden, dat ze geen oog meer hebben voor wat de mensen van de kerk verwachten en vragen. Gaat men echter consequent van die verwachtingen uit, dan kan kerkopbouw de basis leggen voor nieuwe vormen die tegemoet komen aan de huidige religieuze en godsdienstige behoeften, die allerminst verdwenen zijn.<sup>36</sup> Terwijl de kerken leeglopen, bloeit er een rijke reli-markt, voor ieder zichtbaar die een boekwinkel binnenstapt. Daar worden volop de bouwstenen geleverd voor een op het individu toegesneden: "doc-het-zelf"-

---

<sup>32</sup> Aandacht voor de problemen en mogelijkheden van de parochie en gemeente geeft P. van Hooydonk in zijn afscheidsrede van 1995.

<sup>33</sup> Zie voor zo'n ontmoedigend verslag: R. Kranenborg, Revitalisering en de kerken, in: Kuitert, *In stukken en brokken*, 1995, p. 23-39.

<sup>34</sup> Vaak blijft het dan bij een analyse van de situatie en het ontwikkelen van een plan. Beleidsmatige uitvoering ervan laat nog wel eens op zich wachten. Anders Wim Al in: W. Berger, Parochie-ontwikkeling in een tijd van kerkelijke malaise. *Praktische Theologie* 23 (1966) p. 57-66 Het opgangbrengen van een proces van kerkopbouw via een identiteitsberaad is binnen de oud katholieke kerk beproefd door J. Vercammen. De beschrijving, het verloop en evaluatie van een dergelijk parochieberaad is in 1997 in druk verschenen.

<sup>35</sup> Zie daartoe het helder artikel van J. Hendriks, Literatuuroverzicht gemeentecopbouw in: *Praktische Theologie* 22 (1995) p. 629-653, waarin hij verschillende stromingen van gemeentecopbouw beschrijft. De inzet bij de eredienst, de functionele inzet vanuit de vraag: "Wat betekent (kan betekenen) de kerk in deze samenleving?", de missionaire aanpak zoals die van Hoekendijk: "de kerk binnenste buiten"; de evangelicale aanpak in de modernisering van de evangelisatie, de dubbele strategie waarin functionele en missionaire aanpak samengevoegd zijn, de conciliaire stroming die uitgaat van de interne pluriformiteit van de geloofsgemeenschap en tenslotte de stroming die alleen het bestaande zo goed mogelijk wil handhaven. Deze inventarisatie vind ik van belang. Ze maakt duidelijk dat gemeente-opbouw geen uniform programma is, maar al naargelang de keuze die men maakt voor een specifiek scenario, zoals boven geschetst, tot andere doelen en strategieën leidt.

<sup>36</sup> Zie vooral Volker Drehsen, o.c.

godsdienstigheid.<sup>37</sup> Daarnaast vullen zich de zalen van de Pinkstergemeenten en bloeien ook in ons land de kerken van allochtonen. Kerkopbouw die uitgaat van de vraag welke betekenis de christelijke traditie kan hebben voor de mens van nu, schept de ruimte om religieuze vragen op ongedwongen wijze en niet belast door indoctrinatie en het opleggen van gedragspatronen aan de orde te laten komen in zelfreflectie en onderling gesprek.<sup>38</sup>

In die zin schept gemeente- en kerkopbouw de voorwaarden tot een adequaat pastoraal handelen.<sup>39</sup>

### *Welke kerkstructuur voor het pastoraal handelen?*

Hoe belangrijk de kerkelijke structuur is voor het pastoraal handelen mag ik illustreren aan een voorbeeld uit de praktijk in een van onze reformatorische kerken. Het betreft een wijkgemeente in een sterk verstedelijkte omgeving. Door de stijl van eredienst en open wijze van preken neemt het kerkbezoek zo toe, dat men op hoogtijdagen van te voren plaats moet reserveren. Contacten met de kerkgangers doet open kringwerk ontstaan, waaruit weer open pastorale hulpverlening voortkomt. Naast veel vrijwilligers zijn extra beroepskrachten nodig. Maar daar in de centrale kerkenraad van de stad besloten is tot bezuiniging vanwege het dramatisch dalen van de middelen en men bovendien vaststelt dat het hier niet gaat om wijkgericht werk, wijst men die aanvraag af. Zo staat de bestaande structuur nieuwe creatieve ontwikkelingen in de weg. Deze casus behoeft een nadere analyse vanuit de volgende vragen: waarin ligt het welslagen van het pastorale optreden? In hoeverre belemmert een kerkorde nieuwe pastorale initiatieven en maakt zij meersporig handelen onmogelijk? Heeft men zich in de bestuursgremia intensief en systematisch beziggehouden met een bezinning op de kerntaak van de kerk in de verstedelijkte situatie en daarop een pastoraal beleid uitge-

---

<sup>37</sup> Zo de bekende uitdrukking van Lévi-Strauss: "Région à la bricolage".

<sup>38</sup> Dick Tieleman verbaast zich erover dat de kerken zo losjes voorbij gaan aan het succes van Redfields boek *De Celestijnse Belofte*. *Praktische Theologie* 23 (1996), passim.

<sup>39</sup> Zie het genoemde overzicht van Hendriks in *Praktische Theologie* 22 (1995), waarin hij vaststelt dat bij rooms-katholieke auteurs gemeenteopbouw niet gezien wordt als een onderdeel van het pastorale handelen, maar juist als voorwaardescheppend wordt gezien, zoals bij van der Ven en Weverbergh.

zet? <sup>40</sup> Antwoorden zouden ons een concrete aanwijzing geven over een nieuw pastoraal beleid. <sup>41</sup>

Daarover heb ik twee jaar geleden enkele gedachten ontvouwd in een beschouwing over de moderne geïndividualiseerde mens. <sup>42</sup> Toen heb ik aangetoond dat het proces van individualisering voor het subject groter vrijheid met meer kans tot ontwikkeling en autonomie met zich meebrengt. Dat is een groot en niet meer ongedaan te maken goed. Het vraagt echter een prijs: het zich bevrijden uit voorgegeven kaders doet maatschappelijke instabiliteit toenemen, vraagt van het subject een sterk aanpassingsvermogen en het verdragen van onzekerheid. Het menselijk bestaan krijgt het karakter van een experiment, een waagstuk. Ook al hebben we op rationeel technische wijze het toevallige en contingente weten te bedwingen, uitgebannen is het niet. Wordt het, dank zij de natuurbeheersing, niet meer ervaren als fysieke bedreiging, toch is het besef niet verdwenen dat het in het leven anders had kunnen lopen en dat beslissingen en autonoom gemaakte keuzes ook op toeval berusten. <sup>43</sup>

Waar bovendien geen sprake meer is van een vaste sociale structuur waarbinnen men een erkende rol krijgt toebedeeld kost het meer moeite tot een identiteit te komen. De behoefte en noodzaak tot het aanbrengen van een lijn in het persoonlijk leven waardoor datgene wat men meemaakt in een continuüm wordt gebracht, neemt toe. Interesse voor zelfreflectie, levensloop en biografie wijst daarop. <sup>44</sup> Doet de levensgeschiedenis recht aan de autonomie en individualiteit van de persoon, ze is nimmer te con-

---

<sup>40</sup> Zie daartoe het veelgeprezen concreet uitgewerkte stappenplan van Jan Hendriks, *Terug naar de kern. Vernieuwing van de gemeente en de rol van de kerkeraad*, 1995.

<sup>41</sup> Zie voor een gefundeerde analyse van de pastorale situatie: Ziebertz, o.c. Duidelijk is dat zowel Ziebertz als ik een zelfde beleidslijn voorstaan.

<sup>42</sup> Ik en de Ander of de Ander en Ik, in: C. Bakker en R.R. Ganzevoort, *Omgaan met de Ander*, 1994.

<sup>43</sup> Zie hiervoor de definitie van Luhmann dat religie als functie heeft contingentie-ervaring beheersbaar te maken, een poging het onbepaalbare bepaalbaar te maken. In die zin is contingentie-ervaring in de moderne tijd verschoven, maar niet verdwenen. Zie voor Luhmann de reeds genoemde studies. Ook Ziebertz sluit zich bij zijn visie aan; o.c., p. 18 vv.

<sup>44</sup> Zie J. Visser, Identiteit, levensvragen en zingeving, in: *Levensvragen in sociaal wetenschappelijk perspectief, Symposiumbundel Uirecht*, 1991, alsook R. Ganzevoort en J. Visser, Zin in verhalen in: P. D. D Steegman en J. Visser (red.), *Zin in verhalen*, 1993. De interesse voor levensloop en biografie in pastoraat en theologie neemt toe. Zie A. Grözinger / H. Luther, (Hrsg.) *Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion*, 1987; W. Sparr (Hrsg.) *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?* 1990; *Religion in der Lebensgeschichte*, 1993; Stephanie Klein, *Theologie und empirische Biographieforschung*, 1994.



strueren zonder een grotere samenhang, die aan het individuele leven de eigen contour en betekenis verleent. Zo is in iedere levensgeschiedenis een "religieuze" component meegegeven.<sup>45</sup> Hier liggen mogelijkheden voor het pastoraat om aan te tonen en te laten ervaren hoe binnen de christelijke traditie recht wordt gedaan aan het individu binnen het kader van een grotere samenhang, of anders gezegd: hoe ieder zijn of haar eigen plaats inneemt in, bijdraagt tot en tegelijk gevormd wordt door een hem of haar accepterende en dragende gemeenschap. Theologisch gesproken weerspiegelt zich daarin het geheim van het menszijn, gevormd naar Gods beeld en gelijkenis, waarbij het zichzelf worden in relatie tot anderen verwoord is in het mysterie en geheim van God als de Drie-ene.<sup>46</sup> Wil de kerk dat geheim erfahrbaar maken, dan vraagt dat om vormen en structuren van communicatie die afgestemd zijn op de huidige maatschappelijke context.<sup>47</sup> In die zin hangen kerkstructuur en pastoraat nauw samen.

Ooit beweerde H. Faber dat een pastor in deze tijd, wilde hij/zij adequaat functioneren, wijdbeens diende te lopen. Hij bedoelde daarmee te zeggen dat in een overgangperiode als die waarin we ons bevinden, de pastor in staat moet zijn niet volgens één pastoraal model de mensen te benaderen. Hetzelfde gaat op voor het besturen van de kerk. Meende men ooit dat de kerk een lichtend voorbeeld van eenheid diende te zijn in een verbrokkelende samenleving, wat praktisch leidde tot een uniformerend beleid, nu heeft het pluriform karakter van de samenleving ook haar stempel gezet op de kerk(en). Dat houdt in dat men niet volgens één vast patroon bv. van boven naar beneden beleid kan voeren. Een beleid dat geldt voor de top, gaat niet langer op voor de basis. Is men aan de top bezorgd voor het bewaren van gemeenschap, aan de basis is veelvormigheid gewenst. In het pastorale contact met de mensen van alledag is een voor allen geldende wijze van handelen niet meer mogelijk. Dat vraagt om vernieuwing: in plaats van het parochiale systeem te willen ontkennen, vraagt de huidige toepassing daarvan om vernieuwing. Het bovengenoemde voorbeeld spreekt daarvan en

---

<sup>45</sup> H. Luther, *Ich ist ein Anderer. Zur Subjektfrage in der Praktischen Theologie*, in: H. Luther, *Religion und Alltag*, 1992, p. 62-87.

<sup>46</sup> Voor wat de samenhang van Triniteit en Kerk betreft, verwijs ik naar de dissertatie van Stefan Tobler, *Analogia Trinitatis. Kirche als Geschöpf und Abbild der Trinität*, 1994. Daarin vinden we een schat aan verwijzingen naar met name de orthodoxe theologie, waarin de samenhang tussen antropologie, ecclesiologie en Godsleer een vast gegeven vormt. Voorts de ecclesiologische beschouwingen van Kurt Stalder, *Die Wirklichkeit Christi erfahren*, 1984. Voor een compact overzicht van de actualiteit van de trinitaire Godsleer: B. J. Hilberath, *Der dreieinige Gott und die Gemeinschaft der Menschen*, 1990.

<sup>47</sup> Zie het recente pleidooi voor de pastor als grensganger van Dick Tieleman, in *Praktische Theologie* 23 (1996), p. 3-19. Dit sluit aan bij het het volgehouden pleidooi van Anne van der Meiden voor betere vormen van communicatie vanuit de kerken met hun leden, randleden en niet-leden. Waarom het daarbij inhoudelijk dient te gaan geeft hij aan in zijn *Het nut van geloven*, 1993.

het zou met veel meer illustraties uit de praktijk kunnen worden aangevuld.<sup>48</sup> Ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat bestuurders nog vasthouden aan een erfenis waarin eenheid en uniformiteit elkaar vrijwel dekten,<sup>49</sup> wat weinig of geen speelruimte biedt tot nieuwe en creatieve initiatieven. Tot op heden markeren richtlijnen de grenzen van de eigen kerkelijke gemeenschap in afbakening van anderen. Er wordt structureel niet wijdbeens, maar eerder precies in de pas gelopen, waarbij de Kerk geïdentificeerd wordt met de kerngemeente. Reeds aan het begin van de ontwikkeling die nu in volle gang is, bepleitte Bonhoeffer een soepeler kerkelijke structuur.<sup>50</sup>

Aan de basis echter voltrekt zich op meerdere plaatsen een relativering van de huidige door confessionele geschillen bepaalde kerkelijke grenzen. Vele kerkliden geven met de voeten aan wat voor hen van belang is en tonen daarmee dat de moderne subjectivering niet stilstaat bij de deuren van de kerk. De acceptatie daarvan kan positief bijdragen tot het zoeken en vinden van nieuwe vormen van kerkelijke gemeenschap.<sup>51</sup> Zo manifesteren zich dwars door de bestaande grenzen heen specifieke bewegingen van verschillende signatuur. Het lijkt me van belang de zich zo manifesterende pluriformiteit niet uit de kerk te bannen door het terugwinnen van een uniform patroon, maar bij die ontwikkeling aansluitende bestuursmodellen te ontwikkelen waarin de pluriformiteit als basis dient voor een verdiepte verbondenheid met elkaar.<sup>52</sup> Het vereist wijdlopende bestuursmodellen, waarbij binnen de maatschappelijke verhoudingen op macroniveau de identiteit van de kerk(en) bewaard blijft, zonder dat dit ten

---

<sup>48</sup> Van Hooydonk pleitte in zijn afscheidscollege (1995) voor het belang van de territoriale gemeente en dat terecht. Maar ook gaf hij aan dat die gemeente meer speelruimte moet krijgen om al naar gelang de omstandigheden haar taken te behartigen.

<sup>49</sup> Ik herinner me hoe in een kleine kerk als de onze — stond men onder invloed van het modernisme? — ernaar gestreefd werd in de eredienst tot een zo groot mogelijke uniformiteit te komen. Plaatselijke gebruiken en liederen, die vaak zeer geliefd waren, dienden te worden afgeschaft, zodat men overal tot eenzelfde vorm van vieren en gezang kon komen.

<sup>50</sup> Joachim von Soosten, *Die Sozialität der Kirche. Theologie und Theorie der Kirche in Bonhoeffers' Communio Sanctorum*, 1992.

<sup>51</sup> Te denken valt aan de vele oecumenische experimenten aan de basis, de soms hechte samenwerking tussen verschillende gemeenten en parochies in verstedelijkt gebied. Maar aan ook allerlei (liturgische) experimenten, die uitgaande van een bepaalde kerk deelnemers van allerlei kerkelijke en niet-kerkelijke achtergrond aantrekken en aan het ontstaan van interkerkelijke basisgroepen en gemeenten. Er zou naar deze, zich vanzelf voltrekkende oecumene meer onderzoek gedaan dienen te worden om op het spoor te komen van de wijze waarop de kerk zich in onze tijd kan incultureren.

<sup>52</sup> In dit opzicht acht ik de boeiende gedachten van Michel de Certeau neergelegd in zijn boekje *L'étranger, ou de l'union dans la différence*, 1969 nog altijd van eminent belang.



coste gaat van de pluriformiteit aan de basis. Voor mij blijft daartoe het zogenaamde episcopaal-synodale bestuursmodel een nog verder uit te werken en te beproeven optie, een uitdaging voor de oud-katholieke kerken, die evenmin zijn ontsnapt aan tendensen naar bureaucratie en uniformiteit.

Stappen in die richting worden gestimuleerd door de recente ecclesiologische reflectie, het theologisch nadenken over de kerk zoals dat binnen de Werelddraad van Kerken en in de afzonderlijke kerken plaats vindt. De achtergrond van die reflectie maakt duidelijk dat we cultureel gezien als kerken in dezelfde situatie verkeren. Zo toont men met behulp van de modeltheorie aan dat de kerk een complexe realiteit is, die niet te vangen is in een eenduidig conceptueel kader. Haar verschillende aspecten komen we op het spoor door te werken met verschillende "modellen", die elkaar aanvullen en niet uitsluiten. Al kan de kerk niet zonder een institutioneel kader, dit model mag niet de andere aspecten zo overheersen als in de katholieke traditie sinds de Reformatie het geval is geweest.<sup>53</sup> Dat inzicht leidt tot een relativering van bestaande kerkelijke kaders, die nooit ten volle het wezen van de kerk tot uitdrukking brengen, maar verwijzen naar een verder reikende horizon en gemeenschap. Zo komt men tot de conclusie dat alle bestaande kerkelijke gemeenschappen historisch zijn en om die reden als voorlopig gekarakteriseerd moeten worden: in geen enkele kerk manifesteert zich het "absolute, ware" wezen van de kerk.<sup>54</sup> Een nadere uitwerking van deze theologische reflectie leidt tot een herbezinning op de traditie van het spreken over de kerk in beelden en metaforen<sup>55</sup> om antwoord te vinden op vragen als: Hoe verloopt het kerk-zijn, hoe ging dat, hoe gaat het niet of niet meer, en hoe zou het verder kunnen gaan? Enerzijds wijzen die beelden naar gewone ervaringen, anderzijds wijzen ze over het bestaande heen om de kerkgemeenschap opnieuw te vervullen met leven uit de Geest. In al deze studies komt naar voren dat de katholiciteit van de kerk verscheidenheid niet uitsluit, maar juist tot uitdrukking brengt en de basis vormt voor een ware gemeenschap, die veelal verborgen ligt onder de historisch-confessionele verschillen.<sup>56</sup> Vaak blijkt daarbij de oosters-orthodoxe ecclesiologie van inspirerende betekenis in

---

<sup>53</sup> Aldus Avery Dulles in zijn befaamde studie *Models of the Church, A critical assesment of the Church in all its aspects*, 1983<sup>5</sup>, p. 174.

<sup>54</sup> Aldus Christian Duquoc, *Des Églises Provisoires. Essai d'Ecclésiologie Oecuménique*, 1985.

<sup>55</sup> Aldus Jürgen Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, 1994.

<sup>56</sup> Zie J. M.. R. Tillard, *Église d'églises. l' Ecclesiologie de communion*, 1987; G. R. Evans, *The Church and the Churches*, 1994.



de wijze waarop ze recht doet aan het gelovig subject binnen de gemeenschap zonder te vervallen in individualistische particulariteit.<sup>57</sup>

Dit sluit aan bij mijn leeropdracht: na te gaan in hoeverre de oude katholieke kerkstructuren van actueel belang zijn. Ook al mag men hun historische bepaaldheid niet uit het oog verliezen, ook nu is de wijze waarop de christenen het geloof op verschillende manieren vorm gaven binnen de hellenistische cultuur, voor ons voorbeeldig. Dit ging met spanningen gepaard. Die spanningen ving men op in conciliair handelen. Zo poogde men de "waarheid" tot uitdrukking te brengen binnen gekwalificeerde communicatie. Dat proces van het zichtbaar maken van waarheid is niet alleen een zaak van woorden: het uit zich evenzeer in de kwaliteit van de interne en externe communicatie.<sup>58</sup> Al is reïstinatie van de "oude kerk" niet mogelijk, de koers die zij koos blijft actueel nu de kerken voor de taak staan het geloof in te planten in de nieuwe sociaal culturele en mondiale werkelijkheid.<sup>59</sup> Verscheidenheid kan daarbij niet onderdrukt worden en vraagt om nieuwe praktische vormen van gemeenschap.<sup>60</sup> De waarheid zal blijken uit de kwaliteit van de relaties en de aard van de interne en externe communicatie.

De reflectie op het kerkzijn in onze tijd geeft deze oecumenische conciliaire koers aan. Het volgen ervan vraagt om een grote bestuurlijke en pastorale souplesse in het doorbreken van oude kaders en het overschrijden van grenzen die blijken disfunctioneel te zijn. Evenals in het politiek Schengen zal het niet makkelijk zijn het kerkelijk Schengen te realiseren. Daarom is er nog volop werk aan de winkel voor de praktische theoloog. Ieder afscheid markeert een begin voor mijzelf, maar vooral voor mijn opvolger aan wie ik samen met de overige seminariedocenten vol vertrouwen het roer overgeef.

---

<sup>57</sup> Ik denk daarbij vooral aan het werk van Zizioulas. Een goed inzicht in het eigene van de orthodoxe ecclesiologie geeft Anastasios Kallis, *Institution und Gemeinschaft. Überlegungen zur Autorität und Authentizität in orthodoxer Sicht*, in: E. Pankoke, *Institution und technische Zivilisation*, Berlin 1990, p. 67-84.

<sup>58</sup> Zie m. n. Stalder, die beklemtoont dat het in de communicatie binnen de kerk gaat om een proces van *Wahrheitsfindung*, waarin allen die tot haar behoren betrokken zijn. Stalder, o.c., passim. De johanneïsche gedachte dat waarheid blijkt uit de liefde en uit de liefde de waarheid voortkomt, dient ecclesiologisch dieper te worden uitgewerkt.

<sup>59</sup> Zo A. Wessels, *Kerstening en ontkerstening van Europa. Wisselwerking tussen evangelie en cultuur*, 1994. Ook Danny Praet, *De God der goden. De christianisering van het Romeinse rijk*, 1995.

<sup>60</sup> In haar *The Church and the Churches* gaat G.R. Evans op deze problematiek uitvoerig in.

Grensverlegging en grensoverschrijding die ik hier voor het pastorale werk van de kerken bepleit, is een lastige en creatieve activiteit. Ik heb dat zelf op bescheiden schaal ervaren. Reeds als studenten werden we vertrouwd gemaakt met de oecumenische blik om over eigen grenzen heen te kijken. Wellicht niet altijd tot genoegen van de toenmalige kerkelijke leiding, is het niet bij kijken gebleven. Ik ben dank zij het klimaat van na Vaticanum II grenzen overgegaan. Zo ging ik van de parochie naar de Universiteit en dan nog wel een (rooms-)katholieke. Ik denk met bijzonder veel erkenbaarheid terug aan de manier waarop ik aan de Nijmeegse faculteit in meerdere opzichten collegiaal ben ontvangen en heb mogen werken. Ik noem met name Bert de Loor, wiens vroege dood ik met velen betreur en die ik hier met dankbaarheid gedenk. Ik heb ook ervaren hoe in de ontmoeting met de Ander je identiteit verdiept, wat aan het samen optrekken een nieuwe dimensie verleent.

Onze opleiding was reeds over een grens gestapt: van het toch wat besloten Seminarie in Amersfoort naar de openheid van de Universiteit van Utrecht. Ook daarover heeft men wel het hoofd geschud: wat ging er niet verloren ... Maar nu zeg ik, als ik de aanwas van enthousiaste en jonge geestelijken gekomen uit alle kerkelijke windrichtingen zie: wat hebben we veel gewonnen met deze openheid ... Eenzelfde collegiaal werkklimaat vond ik te Utrecht binnen de faculteit, de KTU en het nieuwe Seminarie. Een andere Bert, Bert Wirix kwam op mijn weg: in een hechte samenwerking ving je die taken op die ik vanwege de te grote werkdruk in mijn baan aan de faculteit niet meer kon waarnemen. Daarvoor wil ik jou met name bedanken. Die contacten beperkten zich niet tot het werk, maar zijn doorgetrokken naar de persoonlijke sfeer. In de brede universitaire werkring heb ik vriendschap gevonden, die niet ophoudt bij het emeritaat. Apart noem ik de hartelijke samenwerking met hen die op het bureau werkzaam zijn. Het werd een welhaast familiale band: "oom Jan" werd een staande uitdrukking. Wat ik hoop na te laten aan mijn studenten is de moed om grenzen te overschrijden en wat vreemd voorkomt niet uit de weg te gaan. Al besef ik goed dat er behoefte bestaat je identiteit te vormen. Hoe paradoxaal het ook klinkt: ingaan op wat je vreemd voorkomt draagt bij tot beter zicht op wie je bent.

Grensoverschrijding gold niet alleen mijn arbeidsterrein, maar ook de vakgebieden. Pastorale theologie en psychologie, ecclesiologie en systematische theologie, werken voor faculteit, seminarie en kerk: het heeft me weleens tot een gespleten persoonlijkheid gemaakt. Door de een werd ik gezien als onze man aan de Universiteit, voor de ander was ik in de eerste plaats de pastoraal theoloog ontstegen aan confessionele kaders. In die ruimte werken, zo wijdbeens lopen is mij niet altijd makkelijk gevallen. Maar ik had die brede verkenning, die vele ontmoetingen met anderen, voor geen goud willen missen. Het is mij steeds duidelijker dat ik die uiteenlopende perspectieven kan samen brengen onder de noemer praktische theologie. Met het risico dat je als praktisch theoloog een manusje van alles, een klusjesman, dreigt te worden van wie men verwacht dat hij alle gebreken aan het kerkhuis kan repareren.

Aan al dat grensverkeer ging een eerste verkenning vooraf. Toen ik als jong geestelijke nog ongehuwd in de pastorie belandde, was dat aanleiding tot veel speculatie: zou hij trouwen en zo ja met wie? Plots kwam er een partner voor de dag, wier naam onvervalst oud-katholiek klonk, maar die bij nader toezien uit het reformatorische Noorden stamde. Die overschrijding om in verscheidenheid samen te zijn is tot op de dag van vandaag inspirerend gebleven. Annie, je hebt je handen vol aan mij gehad met mijn geestelijke en kerkelijk grensverkeer. Dat ging vaak ten koste van ontspanning en huiselijkheid. Als ik je hier en nu zeg: dank je voor het in trouw delen van mijn weg, is dat maar een schamele verwoording van wat ik eigenlijk voel en zou willen uitdrukken.

U allen dank ik voor Uw aandacht en ik vraag nu Uw oor voor grensoverschrijdende klanken van Messiaen, ten gehore gebracht door Piet van der Steen.

Utrecht, 1 mei 1996



## Inhoud

<b>Joris Vercammen</b>	<i>Een woord van welkom</i>	5
<b>Th. Beemer</b>	<i>Een benadering vanuit de ethiek</i>	8
	<i>De mens, een heilige zaak: Res sacra, homo</i>	9
	<i>De plaats van Jezus Christus in de boodschap over menselijkheid</i>	11
	<i>Staat de kerk als organisatie haar eigen boodschap in de weg?</i>	13
	<i>Besluit</i>	15
<b>Angela Berlis</b>	<i>Een ecclesiologische kijk</i>	16
	<i>Is de kerk in trek? Waar halen de mensen hun boodschap(pen)?</i>	16
	<i>Kerkbeelden: wie wil de kerk zijn?</i>	20
	<b>Kerk als identificatiefiguur</b>	20
	<b>Kerk als toevluchtsoord</b>	21
	<b>Kerk als teken van hoop</b>	22
	<i>Hoe ziet de organisatie van de kerk er uit als zij zichzelf ziet als "kerk op weg"?</i>	22
	<i>Literatuurverwijzingen</i>	26
<b>D. Tieleman</b>	<i>Een praktisch-theologische reflectie vanuit pastorale optiek</i>	27
	<i>De kerk en haar boodschap in deze tijd — een verkenning</i>	27
	<b>Praktische theologie als "theologische futurologie"</b>	27
	<b>Crisis van kerk en geloof nader in beeld</b>	28
	<b>Een boodschap, die de kerk verandert?</b>	29
	<i>Naar een kerk als netwerk</i>	30
	<b>Kerk als leerproces: communicatie met de cultuur</b>	31
	<b>Kerk als transfiguratie: viering als verbeelding</b>	32
	<b>Kerk als diakonia: dienst als vermenselijking</b>	33
	<b>Kerk als netwerk — strategie en gestalte</b>	34
	<i>Literatuurverwijzingen</i>	36
<b>J. Visser</b>	<i>Het licht onder de korenmaat</i>	37
	<i>Een historisch verhaal</i>	41
	<i>Welke kenmerken kent deze verkerkelijking?</i>	43
	<i>Hoe kan men aan deze situatie het hoofd bieden?</i>	45
	<i>Welke kerkstructuur voor het pastoraal handelen?</i>	48

## Tot op heden verschenen delen in de serie:

- 1 Drs F. Smit, Dr J. Visser en Mgr A.J. Glazemaker  
250 jaar Oud-Katholiek Seminarie
- 2 Dr J. Visser  
De kandelaar van het licht
- 3 Drs M.A. Haitsma  
De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de  
tweede helft van de achttiende eeuw
- 4 Mr G.Chr. Kok  
Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de  
Oud-Katholieke kerk van Nederland
- 5 Dr P.J. Maan  
Chiliasische en charismatische stromingen en de Clerezy in  
het begin van de 19e eeuw
- 6 Mr J.J. Hallebeek  
Communis omnium possessio et omnium una libertas  
(Twee opstellen over Thomas van Aquino)
- 7 H.J.W. Verhey  
Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke kerk
- 8 Dr J. Visser  
Het ideaal van de 'Ecclesia Primitiva' in het Jansenisme en  
het Oud-Katholicisme
- 9 Drs F. Smit  
Franse oratorianen en de Clerezy in de jaren 1752-763
- 10 Mr J.A.C. de Jonge  
Eenheid in conciliariteit
- 11 Dr P.J. Maan en Dr J. Visser  
1931-1981: Vijftig jaren full communion tussen de  
Anglikaanse en Oud-Katholieke kerken
- 12 Drs F. Smit  
Het hofje van Buytenwech te Gouda in de jaren 1684-1713  
(Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17e eeuw)
- 13 Dr P.J. Maan  
1054 in het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury

- 14 C.E. Schabbing  
Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke kerk van Nederland
- 15 Drs K. Ouwens  
De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk
- 16 Drs F. Smit  
De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen  
(1622-1752)
- 17 Mr G.Chr. Kok  
Uit de geschiedenis van de Synode
- 18 Lic. G. Theys  
Van Van 't Sestichhuis tot college van de hoge heuvel,  
1633-1752
- 19 C. Tol  
Concelebratie, afscheidscollege 28 september 1985
- 20 Dr M.F.G. Parmentier  
Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria
- 21 Angela Berlis  
Gottes Haushalter  
Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands
- 22 Dr M.F.G. Parmentier  
Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646)
- 23 Dr J.J. Hallebeek  
Over de oorsprong van jurisdictie
- 24 Drs F. Smit  
Batavia Sacra
- 25 Idelette Otten  
Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars  
in de christelijke eredienst
- 26 Joris Vercammen  
Vrouwen, mannen en macht in de kerk
- 27 'De Haagse teksten'  
Referaten en beschouwingen op de studiedagen  
'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994



- 28 Koenraad Ouwens  
Het Stukjesboek; Missen en Gezangen 1745-1803 —  
De basis van het oud-katholieke kerklied in Nederland
- 29 Jan Hallebeek  
Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455)  
His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht
- 30 Christoph Schuler  
The Mathew Affair —  
The failure to establish an Old Catholic Church in England  
in the context of Anglican Old Catholic relations between 1902 and 1925
- 31 Jan Hallebeek  
De 'Wondere Afscheidspreekens' van pater Dancels — Oudewater 1705
- 32 Jan Visser e.a.  
Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg?

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van docenten en leden van het curatorium van deze stichting.

Redactie: Prof. Dr J.J. Hallebeek, Dr K. Ouwens, Dr J.A.O.L. Vercammen, Mw A. Paasen

Secretariaat: Dr K. Ouwens  
Noorderhoofdstraat 131  
1561 AT Krommenie

Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis  
Koningin Wilhelminalaan 3  
3818 HN Amersfoort

De prijs wordt per nummer vastgesteld; intekenaren genieten een korting van 25%.







