

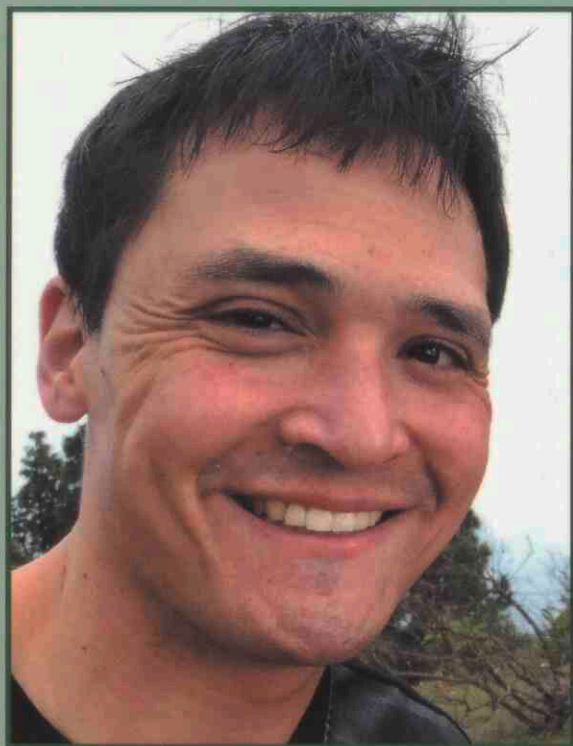


Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/452494>

KERK EN GELOOF IN EEN SECULIERE SAMENLEVING

**Bijdragen uit de theologische nalatenschap
van Remco Robinson**



Onder redactie van Rieneke Brand en Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 64

Amersfoort/Sliedrecht 2021

MERWEBOEK

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT



4156 3887

Kerk en geloof in een seculiere samenleving

WILLEM VAN DER VLIET

De Kerk is in Nederland een belangrijke sociale partner. Het is belangrijk dat de Kerk zich blijft ontwikkelen en aansluit bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

De Kerk heeft een belangrijke rol te spelen in de samenleving. Het kan bijdragen aan de vorming van de samenleving en aan de oplossing van maatschappelijke problemen.

De Kerk moet zich blijven ontwikkelen en aansluiten bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

De Kerk heeft een belangrijke rol te spelen in de samenleving. Het kan bijdragen aan de vorming van de samenleving en aan de oplossing van maatschappelijke problemen.

De Kerk moet zich blijven ontwikkelen en aansluiten bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

De Kerk heeft een belangrijke rol te spelen in de samenleving. Het kan bijdragen aan de vorming van de samenleving en aan de oplossing van maatschappelijke problemen.

De Kerk moet zich blijven ontwikkelen en aansluiten bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

De Kerk heeft een belangrijke rol te spelen in de samenleving. Het kan bijdragen aan de vorming van de samenleving en aan de oplossing van maatschappelijke problemen.

De Kerk moet zich blijven ontwikkelen en aansluiten bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

De Kerk heeft een belangrijke rol te spelen in de samenleving. Het kan bijdragen aan de vorming van de samenleving en aan de oplossing van maatschappelijke problemen.

De Kerk moet zich blijven ontwikkelen en aansluiten bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

De Kerk heeft een belangrijke rol te spelen in de samenleving. Het kan bijdragen aan de vorming van de samenleving en aan de oplossing van maatschappelijke problemen.

De Kerk moet zich blijven ontwikkelen en aansluiten bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

De Kerk heeft een belangrijke rol te spelen in de samenleving. Het kan bijdragen aan de vorming van de samenleving en aan de oplossing van maatschappelijke problemen.

De Kerk moet zich blijven ontwikkelen en aansluiten bij de maatschappij. Dit kan door samenwerking met andere sociale partners en door open dialoog met de samenleving.

KERK EN GELOOF IN EEN SECULIERE SAMENLEVING

**Bijdragen uit de theologische nalatenschap
van Remco Robinson**

Onder redactie van Rieneke Brand en Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 64

Amersfoort/Sliedrecht 2021

MERWEBOEK

Foto omslag: Remco Robinson (fotograaf: Ruth Vennekens)

Aangeleverd door Ruth Vennekens

Foto's in tekst: Remco Robinson (fotograaf: Gerard van Oosterwyck, p.95 en Hein Franke, p.107)

Aangeleverd door David Ross

Uitgeverij Merweboek

Elzenhof 173, NL-3363 HH Sliedrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, nr. 64

ISBN 978-90-5787-205-1

© 2021 Stichting Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort

All rights reserved. No parts of this publication may be produced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

The "Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie" is published under the responsibility of the staff and members of the Board of Administrators of the Old Catholic Seminary.

Inhoud

	Voorwoord	9
	I. TER GEDACHTENIS	
1	In memoriam Remco Robinson	15
2	Preek bij de uitvaart van Remco Robinson	17
	II. OUD-KATHOLIEKE THEOLOGIE IN INTERNATIONAAL VERBAND	
3	Kirchenraumwechsel in Middelburg (Niederlande)	23
4	Anmerkungen zur RELAK-Studie aus einer Niederländisch alt-katholischen Sicht	25
4.1	Vorbemerkungen	25
4.2	Religiosität	25
4.3	Kirchlichkeit	26
4.4	Lebensbezüge	26
4.5	Offene Fragen	26
5	Ein ständiges Diakonat?	28
5.1	Anlass dieser Arbeit	28
5.2	Neue Überlegungen zum Diakonat	28
5.3	Perspektive	31
5.4	Profil	31
	Bibliographie	33
6	Europe and Family Policy	34
6.1	Are families declining?	34
6.2	Is family life an unbearable burden?	35
6.3	Families in a Christian perspective	35
6.4	The role of the churches	36
6.5	Balancing work and family life	37
	References	39
7	Marriage, a Living Sign of Grace	40
7.1	Introduction	40
7.2	Questions we will address	40
7.3	Sacramentality from a multidimensional perspective	51

7.4	Marriage and sacramentality from a multidimensional perspective	76
7.5	Ethical consequences	85
7.6	Marriage spirituality	92
	References	96

8 Eerder gepubliceerd werk over het huwelijk 99

III. PRAKTISCHE THEOLOGIE IN NEDERLANDSE CONTEXT

9	Spiritualiteit en praktijk	103
9.1	Inleiding	103
9.2	Zeven pastorale deelvelden	103
9.3	Liturgie	105
9.4	Kerkopbouw	107
9.5	Catechese	110
9.6	Diaconie	111
9.7	Missie	113
9.8	Pastorale counseling	114
9.9	Geestelijke begeleiding	115
9.10	Besluit	116
	Bibliografie	117
10	Verbinden maaltijden?	118
10.1	Theorieën en hypotheses	119
10.2	Onderzoeksmethoden en steekproef	123
10.3	Twee voorbeelden van resultaten	126
10.4	De gebruiksmogelijkheden en relevantie van dit meetinstrument in de praktijk	132
	Bibliografie	133
11	Vloeibare kerk? De secularisatie voorbij?	135
11.1	Vloeibaar geloof	137
11.2	Vloeibare kerk?	138
11.3	Op zoek naar vitaliteit	142
11.4	De lerende organisatie	143
11.5	Een lerende kerk?	146
11.6	Hermeneutiek als leren	149
11.7	Leren vloeibaar te zijn	151
	Bibliografie	153

12	Pastoraat van de angst? Uit angst naar de kerk?	155
12.1	Pastoraat van de angst	155
12.2	Ontwikkeling van pastoraat	157
12.3	Perspectief van angstmarketing	160
12.4	Terugblik en perspectief: boeiend pastoraat	161
	Bibliografie	163
13	Wat is pastoraat? Herders in een vloeibare kerk.	164
13.1	Communicatie	164
13.2	Wie is pastor?	164
13.3	Nog van deze tijd?	165
13.4	Verskillende visies	165
13.5	Pastoraat blijft relevant	166
13.6	Vloeibare kerk	166
	Bibliografie	167
14	Een snufje zout voor de wereld	168

IV. RELIGIE EN WETENSCHAP

15	Associating Religion	171
15.1	The cognitive science of religion	171
15.2	The influence of the cognitive architecture on religious belief	172
15.3	The architecture of the mind	177
15.4	Differentiation in the two mind hypothesis	183
15.5	Interaction between intuition and reflection	185
15.6	Thinking errors as a way to interpret theological incorrectness	186
15.7	Naturalness of religion	189
	References	190

V. PREKEN

1	Van aangezicht tot aangezicht	195
2	Geloof moet leven	198
3	De weg naar heelwording	201
4	Een probleem van de gehele gemeenschap	204
5	Epifanie 2018	207

6	Zondag van de zending van de twaalf	209
7	Allerheiligen en Allerzielen 2018	212
8	Leven met God in onzekerheid	215
	Curriculum Vitae Remco Robinson	218
	Personalia	220

Voorwoord

Wat blijft van een mens is meer dan zijn werk omdat mensen meer zijn dan wat ze doen. Toch blijft ook het werk. Aandacht ervoor dient ook de gedachtenis van een overledene en de dankbaarheid voor wat iemand tijdens zijn leven mocht geven. Ook Remco Robinson was meer dan zijn werk. Tegelijkertijd voert deze bundel zijn bijdrage aan de theologie, binnen oud-katholiek verband en ver daarbuiten, op geconcentreerde wijze voor het voetlicht. Het biedt zo de blijvende gelegenheid om het gesprek aan te gaan met deze veelzijdige theoloog in de hoop op die manier bij te dragen aan het licht van de dankbaarheid voor zijn leven in de duisternis van gemis, verdriet en rouw. Wie hij was en wat hij heeft mogen betekenen als met name priester en theoloog, wetenschapper en pastor blijkt uit deze bundel, met name ook uit het 'in memoriam' vanuit het Oud-Katholiek Seminarie en de preek zoals die in de uitvaartdienst gehouden is. Beide verschijnen hier opnieuw en gaan aan de bijdragen van Remco Robinson zelf vooraf.

Remco Robinson was een praktisch theoloog en verdiepte zich vanuit die discipline in concrete religieuze praktijken. Hierbij verbond hij onderzoek, gericht op het begrijpen van praktijken, zoals het huwelijk of (kerkelijk)leiderschap, met onderwijs, dat niet alleen studenten toeruste om praktijken te analyseren, maar ook om ze op een verantwoorde manier vorm te geven. Zelf belichaamde hij dit ook: enerzijds was hij een beschrijvende en kritische wetenschapper, anderzijds een toegewijd pastor en gelovig mens. Die twee kanten voedden elkaar: geloofspraktijken willen doordacht worden en vanuit die doordenking ontstaat nieuwe inspiratie voor de praktijk. Tegelijkertijd betekent dat ook dat er een spanning kan bestaan: wie kritisch nadenkt over praktijken kan ze in hun huidige vorm niet meer vinden voldoen voor de toekomst. Dat hoort bij de taak van de theoloog: om verder te kijken dan het heden, in de wetenschap dat bij het staan in een traditie, zoals Remco Robinson dat bewust deed, het om een dynamisch doorgeven van geloof gaat, wat verandering en flexibiliteit verlangt. De titel van deze bundel verwijst naar aspecten van deze benadering: het gaat om een vorm van theologie waarin kerk en theologie het volle pond krijgen. Dat echter altijd samen met aandacht voor de context waarin ze zich bevinden, een seculiere samenleving, die ook serieus genomen moet worden.

De bijdragen in deze bundel hebben verschillende genres. Deels zijn het academische verhandelingen gepubliceerd in, of bestemd voor publicatie in wetenschappelijke tijdschriften, deels gaat het om adviezen, uitgebracht ten behoeve van kerkelijke gremia, en deels gaat het ook om bijdragen geschreven voor een breder publiek. De bundel sluit af met een aantal preken uit Remco

Robinsons pastoraat in Zeeland, zoals ze door hemzelf op de website van de Zeeuwse statie gepubliceerd werden. Ze geven inzicht in zijn manier van preken, de “homiletiek” (“preekkunde”) is één van de praktisch-theologische disciplines, en geven ook gelegenheid om mee te leven met Remco Robinson als gelovige en priester. De hier gepubliceerde preken zijn geselecteerd door Joris Vercammen, Mattijs Ploeger en ondergetekende. De verschillende genres van de bijdragen laten zien waar theologie op zijn plek is en welke publieken een academicus met zijn voeten in de pastorale klei allemaal bedient: parochianen, theologische geïnteresseerde “leken”, kerkelijk leiders en tenslotte de wetenschappelijke theologie.

Inhoudelijk laten de bijdragen van Remco Robinson zien waar hij zich mee bezig hield en in welke verbanden. Een eerste deel bijdragen houdt zich direct met oud-katholieke theologie en praktijk in internationaal en oecumenisch verband bezig. Thema’s betreffen hier oud-katholieke spiritualiteit en liturgie, met name kerkbouw – de inrichting van de Middelburgse kerk komt ook aan bod –, vragen rondom het ambt, in het bijzonder het diaconaat en het huwelijk in oud-katholiek en oecumenisch perspectief. Een tweede blok richt de blik nadrukkelijker op Nederlandse theologische discussies. Hier gaat het onder mee over het verbindende karakter van de eucharistie (uitkomsten van een project dat door NWO mogelijk gemaakt werd), de praktijk en spiritualiteit van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland in de breedte, en het zoeken naar vormen van pastoraat en kerk-zijn in een postmoderne, ontkerkelijkte context. In een vierde blok komt Remco Robinson aan het woord als iemand die naast empirisch onderzoek naar religie ook de natuurwetenschappelijke basis van religie zelf onderzoekt en het gesprek zoekt met de neurowetenschappen. De bundel sluit af met een serie preken die van alle bijdragen het meest direct Remco Robinson als pastor en gelovige aan het woord laten komen.

Bij de keuze uit de beschikbare artikelen is de nadruk komen te liggen op nog ongepubliceerd werk en werk dat gelieerd is aan de oud-katholieke theologie. Het onderzoek waarop Remco Robinson in 2007 aan de Radboud Universiteit in Nijmegen promoveerde en de onmiddellijk daaruit voortvloeiende publicaties zijn hier niet opnieuw opgenomen. In plaats daarvan ziet een ontwerp voor een oud-katholieke theologie van het huwelijk hier het licht, samen met een lijst met eerdere publicaties over het onderwerp.

Van eerder gepubliceerde teksten zoals die in deze bundel zijn opgenomen hebben we, voor zover dat in onze macht lag, toestemming voor herpublicatie gekregen, waarvoor we de betreffende collega’s en uitgeverijen zeer erkentelijk zijn. Plaatsen van eerdere publicatie zijn, waar van toepassing, per artikel aangegeven. Wanneer een zulke plaats niet aangegeven is, verschijnt een tekst hier voor het eerst. Omdat praktische theologie bij uitstek een vak is

dat zich met de actuele situatie van kerk bezighoudt, betrekken teksten zich vaak daarop; kerken ontwikkelen zich natuurlijk ook, maar zulke ontwikkelingen zijn in deze bundel niet verdisconteert. Dit zou tot een ongepast “bijwerken” van de teksten geleid hebben. Bij ongepubliceerde teksten in andere talen dan het Nederlands is er wel een lichte taalkundige bewerking uitgevoerd, door respectievelijk Emanuel Graf (Universiteit Bern) en Edward Jacobson (Vuurtoeren Editing).

Voor het tot stand komen van deze bundel is allereerst Ruth Vennekens grote dank verschuldigd voor het ter beschikking stellen van de teksten en de foto van haar overleden man die als voorpagina van deze publicatie is opgenomen; de foto's op pp. 95 en 107 zijn door David Ross ter beschikking gesteld en gemaakt door respectievelijk Gerard van Oosterwyck en Hein Franke en zijn voor deze uitgave bijgesneden. Ook de diverse uitgeverijen, redacteurs van tijdschriften en bundels en mede-auteurs van Remco Robinson die zonder meer hun toestemming tot herpublicatie gaven zij hartelijk gedankt. Dank geldt ook Joris Vercammen, em. Aartsbisschop van Utrecht, en Mattijs Ploeger, rector van het Oud-Katholiek Seminarie, voor hun medewerking bij het selecteren van de hier gepubliceerde preken, als ook het ter beschikking stellen van respectievelijk de preek gehouden in de eucharistie ter uitvaart en het ‘in memoriam’ dat het docentencollege van het Oud-Katholiek Seminarie publiceerde. Veel van het werk aan deze bundel werd verricht door Rieneke Brand die ik op deze plaats ook graag bedank, net zoals Anton ten Klooster (Tilburg School of Catholic Theology) voor collegiaal advies, en, ten laatste niet ten leste, Kees Bezemer (Uitgeverij Merweboek) en Emile Verhey (Uitgeverij Pascal) voor hun vitale rol in het tot stand komen van deze publicatie.

Peter-Ben Smit

I. TER GEDACHTENIS

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

「政治小説」の成立と展開

1. In memoriam Remco Robinson

12 maart 2019

Op het Oud-Katholiek Seminarie is met ontzetting kennisgenomen van het bericht dat dr. Remco Robinson (geb. 1979), onze docent Praktische Theologie en secretaris van het docentencollege, op zondag 10 maart 2019 zijn aardse leven heeft beëindigd.

We wisten wel van het diepe dal van depressies waar Remco de laatste jaren doorheen ging. Maar elke keer waren er ook weer lichtpunten, zoals zijn huwelijk met Ruth, ruim een jaar geleden. Op het seminarie maakte hij het afgelopen jaar juist weer een positieve indruk: Remco was enthousiast en geëngageerd bezig met een herstructurering van zijn diverse praktisch-theologische colleges en met de voorbereiding van de universitaire visitatie van ons seminarie. Ook vanuit het Collegiaal Bestuur van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, waarin hij als vertegenwoordiger van de Utrechtse geestelijkheid zitting had, kwamen positieve berichten over zijn bestuurlijke betrokkenheid en inzet.

Bij dat alles is het dan een extra grote schok, dat de indruk van verbetering die wij meenden te zien, blijkbaar toch niet de diepten van zijn persoonlijke leed weerspiegelde. Wat er zich uiteindelijk in zijn hart en hoofd afspeelde, bleef voor ons verborgen.

Er is weinig fantasie voor nodig om nu reeds vast te stellen dat Remco een grote leegte op het seminarie achterlaat. Hij was in 2008 secretaris van het docentencollege geworden. Zo had hij administratief en inhoudelijk een belangrijk aandeel in het functioneren van het seminarie in de afgelopen elf jaar.

Sinds 2010 was Remco bovendien docent Praktische Theologie, een functie waar twee kanten aan zitten, die hij ook beide tot uitdrukking bracht. Ten eerste is de Praktische Theologie een theologisch vak op zichzelf, met een eigen methode op het grensgebied tussen de empirische sociale wetenschappen en de theologische reflectie. Dit aspect van de Praktische Theologie droeg Remco actief uit, vanuit zijn opleiding in de 'empirische school' van Nijmegen (Hans van der Ven, Chris Hermans). Daar schreef hij ook zijn proefschrift *'Celebrating Unions: An Empirical Study of Notions about Church Marriage rituals'* (2007). Voor Remco was Praktische Theologie in eerste instantie empirisch onderzoek, en hij vond het dan ook jammer dat er voor dat deel van zijn vak weinig tijd en geld ter beschikking stond. Niettemin heeft hij in de laatste jaren in een door NWO gefinancierd samenwerkingsproject met Maarten Wisse (PThU) en Peter-Ben Smit een onderzoek kunnen doen dat hem zichtbaar plezier deed. Ook schreef hij een reflectie op het empirische onderzoek dat

Andreas Krebs en Dirk Kranz in de Duitse Oud-Katholieke Kerk hadden uitgevoerd.

Ten tweede behelst de Praktische Theologie een veelheid aan vakken, die studenten beogen voor te bereiden op het pastoraat. Hij ontwikkelde dit vak dan ook in relatie tot zijn eigen pastoraat, eerst in Arnhem, later in Zeeland, als rector van een statie en als pastor voor zeelieden. Te denken valt aan: homiletiek (preken), catechetiek, pastorale zorg, kerkopbouw. Van groot belang bij dit deel van de Praktische Theologie is voor iedere student de stage, tegen het eind van de studie. Door dit tweede aspect van de Praktische Theologie was de stem van Remco belangrijk in het overleg tussen bisschoppen, docenten en studentenpastor over de geschiktheid van kandidaten voor het priesterschap.

Zijn ervaring deelde Remco ook internationaal – in 2014 gaf hij les op de Filipijnen. Dat gaf hem ook nieuwe ideeën, zoals te lezen was in zijn reisverslag:

‘In het weekend hebben de studenten taken in de omringende parochies. Het is mooi om te zien hoe de studenten zo praktijkervaring opdoen. Stage is dan niet meer nodig. Het is streng, maar je wordt hier wel goed gevormd. Mij lijkt het wel wat...’

Beide kanten van de Praktische Theologie komen samen in het hoofdstuk ‘Spiritualiteit en praktijk’ dat Remco schreef in het gezamenlijke boek van docenten en oud-docenten van het seminarie ‘De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding’ (2018). In dat artikel horen we Remco het oud-katholieke parochieleven beschrijven, mét de accenten die hij daarbij graag extra zou willen belichten. Hoorbaar is daarin zijn passie voor de kerk en zijn geloof in haar toekomst – met een open blik voor hoe die eruit kan zien én met ideeën daarover:

‘Wil men echt de kerk opbouwen, dan zal men toch eerder aan de tent der samenkomst moeten denken die steeds weer wordt opgebouwd als het volk stilstaat om God te ontmoeten dan een stenen gebouw dat al eeuwen onveranderd is. Kerkopbouw betekent namelijk niet het bestaande behouden, maar werken aan de voltooiing ervan.’

Het College van Docenten van het Oud-Katholiek Seminarie:

Mattijs Ploeger, Peter-Ben Smit, Adriaan Snijders,
Wietse van der Velde en Joris Vercammen

2. Preek bij de uitvaart van Remco Robinson

18 maart 2019

Habakuk 3,2.13-19

Matteüs 14,22-33

Zusters en broeders, beste vrienden,

In een bootje, geïsoleerd, van iedereen verlaten, in de nacht op een onstuimige zee. En ook God lijkt verder weg dan ooit. Eenzaam. Afgescheiden van anderen en van God, zelfs van zichzelf. Het overkomt mensen. Vluchtelingen letterlijk, maar ook ons nu, meer in figuurlijke zin. ‘Afgescheiden’ is het woord waarmee Remco zelf zijn ervaring van depressie beschrijft in de preek die hij daarover hield afgelopen november in deze kerk. In die afgescheidenheid verdween hij. Zij werd zijn dood.

En sinds vorige week bepaalt die dood ook ons leven, ons denken en doen, ons spreken en ons zwijgen. We dachten een spook te zien. Zoals de leerlingen die nacht op het meer. Spoken doen je schrikken. En geschrokken zijn we, en ook geschokt. Geschokt door de verwoesting die een kortsluiting in iemands geest teweeg kan brengen. We raken in paniek. We hebben zoveel vragen waarop geen antwoord is. We zitten in hetzelfde schuitje als de leerlingen. We zijn gewone mensen die proberen te geloven dat vriendschap alle wonden helen kan. Maar waarom leek Remco dan opeens zo onbereikbaar voor die vriendschap?

En ja: waar is God nu? Bij Zijn Jezus die, veilig ergens op een hoge berg ver van alles en iedereen, aan het bidden is? Wat is dat soort van gebed dat in een ivoren toren van zelfgenoegzaamheid zijn eigen zekerheden overeind wil houden? Of was dat gebed van Jezus toch anders? Sorry, God, maar zo ervaren we het wel nu.

Die God van Habakuk die belooft toch wel wat anders. De eerste lezing is een stukje uit het boek ‘Habakuk’. Remco had het eerste vers zelfs als motto voor zijn priesterwijding gekozen. Dat kwam niet alleen omdat hij aan de vooravond van de advent 2006 gewijd werd en deze lezing uit Habakuk op het rooster voor de adventszondag stond. De profeet Habakuk inspireerde hem ook bij zijn priester-zijn. Habakuk is een profeet die het kwaad benoemt en voor God brengt. Het hele boekje Habakuk is een intense dialoog met God over wat Habakuk aan onrecht en onbegrijpelijke ellende voor zijn ogen ziet gebeuren. – Waarom laat God het toe dat de rechtvaardigen het onderspit moeten delven? – Die woorden vormen het refrein van Habakuks gebed. Bidden mag dus ongegeneerd zijn, als het maar oprecht is. Zo beleefde trouwens ook Rem-

co zelf zijn bidden. En zoals dat ook bij de profeet het geval is, hielp het Remco ook om de betekenis van gebeurtenissen en ervaringen te zien. En ook hij probeerde te leven vanuit Gods belofte: de dag van onheil, de dag dat de Heer optrekt tegen de geweldenaars, zal weliswaar een dag van schrik en beven zijn, maar een dag om te juichen voor de Heer, te jubelen om de God die mij redt. In het gebed wordt de profeet het vertrouwen gegeven dat onrecht en ellende, ziekte en dood niet het laatste woord hebben, maar dat dat laatste woord aan God is, die Bron van leven en goedheid, gerechtigheid en liefde is. Om dat vertrouwen door te geven was Remco priester geworden en daarom hield hij ook zo van bidden en van het contemplatieve in zijn persoonlijkheid.

Werd Remco's vertrouwen beschaamd? Zoals wij ook in ons vertrouwen beschaamd worden? Is God dan niet meer dan een pijnlijke grap?

De eerste christenen hebben met deze vraag geworsteld. Meer dan wij hadden zij een realistisch beeld van Jezus tijdens de laatste dagen van diens leven. Opgejaagd, door iedereen verlaten, afgescheiden dus, bidt hij: 'God, mijn God waarom hebt gij mij verlaten?' En dan sterft hij op het kruis. En als men traditioneel in de kerk zegt dat Jezus 'nedergedaald is in de hel', dan mag dat als een verwijzing begrepen worden naar het feit dat Jezus zich na zijn dood bij alle 'afgescheidenen' heeft gevoegd. Dat lag voor de hand want hij kende onze afgescheidenheid, onze verlatenheid. Hij was immers mens en dat wil zeggen in alles gelijk aan ons behalve in de zonde, zoals Paulus het zegt.

En als we ons dan afvragen: waar is die God die strijdt voor het leven op het ogenblik dat Remco wegzinkt in het moeras van het afgescheiden-zijn, dan is daar geen antwoord op. Er is alleen dit: als we naar het kruis kijken staan we er oog in oog mee, met datzelfde afgescheiden-zijn. Op het kruis zien we de Jezus die de mond gesnoerd werd. We zien er het slachtoffer dat zich nog onmogelijk kon ontworstelen aan de greep van het kwaad.

De eerste christenen weten zich in een bootje in de nacht op een onstuimige zee. Het is een beeld voor het feit dat het volgen van Jezus ondertussen een gevaarlijk avontuur gebleken is. Ze hebben veel tegenwind. Ze voelen zich er alleen voor staan. De herinnering aan Jezus, de Jezus van het kruis, spookt door hun geesten. Wat moet je met zo iemand wiens leven in een catastrofe geëindigd is?

Toch doet deze Jezus je blijkbaar iets. Jezus blijkt immers niet verdwenen in het zwarte gat van het afgescheiden-zijn maar is aanwezig: als degene die het kwaad de baas is en als de stem die klinkt vanuit het hart van elk slachtoffer. In het verhaal van het evangelie wandelt hij bovenop het water van het kwaad en roept de mensen van het bange bootje toe. Ondanks de schijnbare mislukking van zijn eigen leven, daagt hij uit tot nog meer liefde, tot nog meer vriendschap. Want dat zou pas de echte ondergang zijn: als mensen het gaan opgeven om naar elkaar om te zien. Dat is het toch wat de Eeuwige in de harten

van de mensen heeft ingeschreven: dat ze kunnen omzien naar elkaar zoals de Eeuwige zelf omziet naar de mensen? Het vraagt vertrouwen, vertrouwen dat het zin heeft zich elkaars lot aan te trekken. Petrus staat voor al degenen die zich aangesproken en uitgedaagd weten. Hij is bereid zich te laten roepen door Jezus. Jezus roept: 'kom!' en Petrus gaat in op de uitnodiging, erop vertrouwend dat ook hij het kwaad meester blijven kan. Wie omziet naar mensen zinkt niet. Maar Petrus komt vertrouwen te kort. We herkennen ons in hem. Ons overkomt dat ook. Maar dan komt het eropaan om eerlijk te zijn. Als je niet erkent dat je het alleen niet kunt, dan zink je verder weg. Zoveel is zeker. Maar als je het kunt opbrengen om op jouw beurt ook te roepen: 'Heer, red mij' dan komt er een uitgestoken hand. Gewone mensen, zoals wij zijn, kunnen het niet alleen. Dat is ook niet nodig. God ziet naar ons om.

Zo was het toch ook meer dan duizend jaren voor Jezus. Toen Mozes als zuigeling in een rieten mandje uit de rivier werd opgevist. 'Mozes' betekent trouwens 'uit het water getrokken'! Zo is het met ons mensen: we moeten uit het water getrokken worden. Hier en nu: uit het water van ons bange vragen en van ons verdriet. Laat ons dus dicht bij elkaar zijn en elkaars pijn samen dragen, met zachtheid en mildheid elkaars wonden verzorgen en helen en elkaar tot troost zijn. Zoals de Eeuwige ons verzorgen en helen en troosten wil. Uit het water van angst en verdriet kunnen we opnieuw geboren worden.

Zoals Remco opnieuw geboren is. In zijn overtocht over de zee van verlatenheid is ook hij opgevist en in ere hersteld. Zo deed God het met Jezus, zo doet God met elke mens, zo dus ook met Remco.

Ik eindig met het slot van de laatste preek die Remco heeft gehouden. Hij sprak over het feit dat 'geloof' je geen zekerheid geeft en dat christelijk geloof een moeilijk geloof is. En hij besluit: 'Het is een heel realistisch geloof. Alles in het leven wordt erkend en geaccepteerd als realiteit. Niets wordt weg-gemoffeld (...). Wel biedt ons geloof een mogelijkheid om met het leven om te gaan. (...) Want we weten dat God ons niet alleen laat. Als het misgaat. Zelfs als ons leven in duigen valt, kan God met de scherven van ons leven nog iets waardevols maken. Hoe moeilijk, gebrekkig en mislukt ons leven soms ook lijkt, in Gods ogen is elk leven de moeite waard. Wij zijn voor hem de moeite waard.'

+ Joris Vercammen

II. OUD-KATHOLIEKE THEOLOGIE IN INTERNATIONAAL VERBAND

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF THE HISTORY OF ARTS
AND ARCHITECTURE

3. Kirchenraumwechsel in Middelburg (Niederlande)

Als ich im Jahr 2010 als Pfarrer für die Region Zeeland (Niederlande) angestellt wurde, erhielt ich den Auftrag, einen neuen Kirchenraum zu finden, da die bis dahin benutzte Kapelle in der römisch-katholischen Kirche in Goes inzwischen zu klein geworden war. Die Altkatholiken in der Provinz Zeeland besaßen nie einen eigenen Ort, um Liturgie zu feiern; die Gottesdienststation entstand durch Zuzug altkatholischer Gläubiger. Die Gruppe wuchs allmählich und wurde 1999 eine eigenständige Seelsorgeeinheit. Wir fanden bald darauf eine Kirche im nahegelegenen Middelburg zur Miete. Doch gab es ein Problem: Die evangelisch-lutherische Gemeinde wollte die Kirche eigentlich verkaufen; sie war zu klein geworden und konnte die Kosten für den Unterhalt nicht mehr tragen. Schließlich konnten wir die im 18. Jahrhundert erbaute Kirche zum symbolischen Preis von einem Euro kaufen und dank eines Zuschusses die Renovierung der denkmalgeschützten Kirche finanzieren.

Eine erste Schwierigkeit bei der Renovierung stellte die typisch evangelische Ausstattung des Kirchenraums dar: Die Kanzel stand zentral über dem Altar im liturgischen Raum, der Altar war ein schlichter Tisch und es gab zu viele Sitzplätze für unsere Gemeinde. Außerdem waren die Rückenlehnen der Kirchenbänke ziemlich hoch, wodurch die Kommunikation zwischen Vorsteher/in der Liturgie und Gemeinde erschwert wurde. Wir standen vor der Aufgabe, den liturgischen Raum neu zu gestalten – aber wie?

Zunächst begannen wir damit, uns miteinander über die Identität unserer Gemeinde zu verständigen. Einige Jahre zuvor hatten wir bei anderer Gelegenheit unser Leitbild als ‘aufeinander bezogen und gastfreundlich’ umschrieben: Wir haben Sorge füreinander und jeder und jede ist willkommen, so wie sie beziehungsweise er ist. Weiter sind wir eine *altkatholische* Gemeinde. Das heißt für uns, dass wir uns mit der Alten Kirche der ersten zehn Jahrhunderte verbunden fühlen. Und schließlich sind wir eine Gemeinde in Zeeland, was eine feste Verbindung zur lokalen Kultur bedeutet. Unser Wunsch war ein Kirchenraum, der für unsere Gemeinde geeignet ist. Deshalb war es unumgänglich, den Raum neu zu gestalten und einzurichten. Dabei galt es, folgende Kriterien zu berücksichtigen:

Der Raum sollte entsprechend unserer Identität

- eine ‘ungehinderte’ Kommunikation ermöglichen. Wir sind miteinander verbunden und wollen einander ansehen können;
- ermöglichen, dass wir uns – um unseren Herrn versammelt – als Gemeinschaft erleben;
- die Verbindung mit der Alten Kirche zum Ausdruck bringen;
- der Tradition des ursprünglichen Baus als altes Kirchengebäude in

Zeeland Rechnung tragen.

Im Februar 2014 nahmen wir das Projekt in Angriff. Zuerst suchten wir Unterstützung bei Experten, die das Gebäude begutachteten und uns im Hinblick auf unsere Fragen und Kriterien berieten. Daraufhin erarbeiteten sie einen ersten Entwurf für die Neueinrichtung der Kirche. Der Entwurf wurde anschließend mit unserem Bischof besprochen und, nachdem mehrere Veränderungen im Entwurf vorgenommen worden waren, in der Gemeinde vorgestellt und besprochen. Dies führte zu weiteren Anpassungen des Entwurfs. Danach machten wir uns in Zusammenarbeit mit dem Bischof auf die Suche nach Geldgebern zur Finanzierung des Projekts. In der letzten Phase – der eigentlichen Durchführung – wurde unerwartet der morsche Boden unter den Kirchenbänken zum Problem. Er erwies sich als völlig unbrauchbar. Zum Glück fanden wir eine Lösung zur Deckung dieser zusätzlichen Kosten.

Der Entwurf sah eine Verschiebung des liturgischen Zentrums vom Ende der Kirche zur Mitte vor. Im neuen Zentrum entstanden so zwei 'Brennpunkte': der Altar und der Ambo. Um diese beiden Brennpunkte herum wurden die Stühle aufgestellt. Das liturgische Zentrum wird durch ein hölzernes Kreuz abgegrenzt. Durch diese Abgrenzung konnte das alte liturgische Zentrum in seinem ursprünglichen Zustand verbleiben. Der Entwurf nahm unsere Kriterien auf, der Stuhlkreis ermöglicht eine offene Kommunikation und lässt die Versammelten sich als Gemeinde erleben. Außerdem schafft die neue Stellung des Altars die Möglichkeit, dass die Gemeinde den Vorsteher sehen und die liturgischen Handlungen am Altar mitvollziehen kann, während gleichzeitig der Vorsteher wie in der Alten Kirche nach Osten gewandt die Handlungen vollzieht.

Als wir die Kirche erwarben, bestand bereits eine Stiftung zur Restauration des Gebäudes; sie hatte Mittel gesammelt, um die ursprünglichen Kronleuchter zu wiederherstellen. Nachdem wir den Raum neu eingerichtet hatten, sorgte die Stiftung für die Kronleuchter. Das Resultat war beeindruckend. Am 10. April 2016 weihte der Erzbischof von Utrecht die Kirche als Haus der Gemeinschaft für die altkatholische Gemeinde in Zeeland.

Deze bijdrage verscheen eerder als onderdeel van: Berichte über die Workshops und Präsentationen, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 107 (2017), 115-117.

4. Anmerkungen zur RELAK-Studie aus einer niederländisch alt-katholischen Sicht

4.1. Vorbemerkungen

Die RELAK-Studie ist eine breit angelegte und sorgfältig durchgeführte, daher beeindruckende empirische Untersuchung der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands. Den Autoren gilt meine Anerkennung. Bemerkenswert ist auch, wie viele Alt-Katholiken und Nahestehende an der Erhebung teilgenommen und so das Forschungsvorhaben unterstützt haben. Es handelt sich um die erste quantitative Untersuchung alt-katholischer Religiosität, und ich hoffe, dass diese Arbeit auf der internationalen Ebene der Utrechter Union fortgeführt wird. Die RELAK-Studie behandelt drei Schwerpunkte: Religiosität, Kirchlichkeit und Lebensbezüge. Ich möchte versuchen, diesbezüglich die Situation der deutschen Alt-Katholischen Kirche mit der der Niederlande zu vergleichen. Dabei beziehe ich mich oft auf eigene Eindrücke und Vermutungen; eine belastbare Datenbasis liegt noch nicht vor. Schliessen möchte ich mit einigen kritischen Fragen, insbesondere zur gewählten Methodik.

4.2. Religiosität

Zur Analyse der Religiosität greifen Dirk Kranz und Andreas Krebs auf das fünfdimensionale Religiositätsmodell des Soziologen Glock zurück; Er unterscheidet die praktische, intellektuelle, ideologische, erfahrungsbezogene und konsequentielle Dimension. Verglichen mit Deutschland ist der Anteil der geborenen Alt-Katholiken in den Niederlanden (noch) recht hoch: Er beträgt etwa 40 bis 50%. Auch in den Niederlanden dürfte die Religiosität der geborenen Alt-Katholiken geringer ausgeprägt sein als die der Konvertiten und Nahestehenden. Vermutlich trifft dies auf alle oben genannten Dimensionen zu. Ich gehe sogar davon aus, dass bei gleicher Einteilung der Stichprobe (also in Nichtkonvertiten, Konvertiten und Nahestehende) die Unterschiede zwischen den Gruppen noch stärker ausfielen.

Eucharistiefeier und Gemeinschaftserfahrung werden von den niederländischen Alt-Katholiken durchaus geschätzt. Viele unserer Kirchenmitglieder werden monatlich oder zweiwöchentlich den Gottesdienst besuchen. Der Anteil derer, die nie oder nur selten zur Kirche kommen, dürfte unter den geborenen Alt-Katholiken merklich höher sein. Auch das regelmässige Gebet findet eher selten statt, wenngleich es durchaus noch Familien gibt, in denen vor den Mahlzeiten gebetet wird. Die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Glauben ist in den Niederlanden wohl weniger verbreitet als in Deutschland. Nur die wenigsten besuchen Kurse, um ihren Glauben zu vertiefen. Der Glaube an

und die Erfahrung von Gott sind nach meiner Einschätzung insgesamt geringer ausgeprägt als in Deutschland. Kirche findet in den Niederlanden allenfalls sonntags statt, Glaube ist weitgehend Privatsache geworden.

4.3. Kirchlichkeit

Die Alt-Katholiken der Niederlande sind durchaus kritisch gegenüber ihrer Kirche, insbesondere gegenüber Klerus und Kirchenräten. Aber diese Kritik lässt wohl auch auf eine innere Verbundenheit mit der Kirche schliessen. Man grenzt sich nach aussen vor allem gegen die Struktur der Römisch-Katholischen Kirche und die Liturgie der protestantischen Kirchen ab. Evangelikale Kirchen erfahren gleichermaßen Bewunderung wie Ablehnung: Bewunderung wegen ihres Kirchenwachstums und Ablehnung wegen ihrer vermeintlichen intellektuellen und liturgischen Oberflächlichkeit. Die Orthodoxie wird als exotisch-konservativ wahrgenommen. Das ökumenische Engagement scheint mir in der Alt-Katholischen Kirche der Niederlande mehr ein Anliegen des Klerus denn der Laien zu sein. Eine friedliche Koexistenz der Konfessionen wird insgesamt angestrebt. Wie in den meisten europäischen Ländern gibt es auch in den Niederlanden eine zunehmende Aversion gegenüber dem Islam. Judentum und fernöstliche Religionen werden dagegen geschätzt. Interreligiöser Respekt ist jedenfalls wichtig, auch in unserer Kirche.

4.4. Lebensbezüge

Geborene und konvertierte Alt-Katholiken stammen in den Niederlanden aus unterschiedlichen sozialen Milieus: Geborene Alt-Katholiken haben meist Vorfahren, die in Fischerei und Gartenbau arbeiteten. Sie gehörten zur unteren Mittelschicht, verfügten also über vergleichsweise wenig Vermögen und Bildung. Viele mussten aus wirtschaftlichen Gründen innerhalb der Niederlande umziehen. Für die Nachkommen war damit nicht selten ein sozioökonomischer Aufstieg verbunden. Konvertierte Alt-Katholiken kommen meist aus besser ausgestatteten Milieus. Im Durchschnitt dürften die Alt-Katholiken der Niederlande heute eher gut gebildet sein und zur oberen Mittelschicht gehören. Sie sind liberal bis konservativ ausgerichtet, wenngleich ihre religiösen Überzeugungen wenig Einfluss auf die ethischen haben dürften. Das eigene Gewissen zählt als höchste Autorität, und die Kirche sollte sich nicht zu sehr in Privatangelegenheiten einmischen.

4.5. Offene Fragen

Die Autoren haben eine 5%-Teilnehmerquote angestrebt und auch erreicht, ja übertroffen. Dennoch muss die Frage gestellt werden, inwieweit die Teilneh-

mer für die deutschen Alt-Katholiken repräsentativ sind. Wie die Autoren einräumen, haben wohl insbesondere kirchlich Gebundene an der RELAK-Umfrage teilgenommen; daher sind höhere Religiositätswerte als bei den repräsentativen Stichproben der römisch-katholischen und evangelischen nicht erstaunlich. Immerhin kontrollieren die Autoren in all ihren Analysen die Kirchganghäufigkeit, so dass die Vergleiche fairer werden. Zweitens erscheint mir etwas verwirrend, dass die Autoren die Kirchganghäufigkeit analysieren, bevor sie auf die Religiositätsdimensionen von Glock eingehen – zu denen ja der Kirchgang als Ausdruck öffentlicher religiöser Praxis gehört. Obwohl ich davon ausgehe, dass die Autoren sehr sorgfältig gearbeitet haben, hätte ich mir drittens eine ausführlichere Begründung zur Auswahl der Erhebungsinstrumente gewünscht. Auch stehen qualitative und quantitative Datenanalysen recht unverbunden nebeneinander. Zu wünschen wäre schliesslich, dass die RELAK-Studie eine umfassendere theologische Diskussion anstösst, welche die Ergebnisse in die übergeordneten Zusammenhänge von Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung einordnet.

Deze bijdrage verscheen eerder in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2014), 170-172.

5. Ein ständiges Diakonat?

5.1. Anlass dieser Arbeit

Anlass dieser Arbeit ist eine Diskussion in der IBK über die Möglichkeiten eines ständigen Diakonats. Diese Diskussion hat eine längere Geschichte,¹ wobei das Diakonat mitunter als eine Möglichkeit für die Ordination der Frauen funktionierte. Wichtig war vor allem die Frage, ob es sich wirklich um ein Teil des apostolischen Amtes handelte und ob eine Person wirklich zu diesem Amt geweiht werden sollte (und nicht etwa beauftragt, eingesetzt oder gesegnet werden). Man dachte damals, dass das Diakonat für Männer ein Teil des apostolischen Amtes war, Christus gewidmet als eine Verlängerung des Bischofs. Für Frauen sollte das Diakonat kein Amt sein, sondern eine Weihe an den Heiligen Geist als ein Teil der ganzen Kirche. Der spätere Schritt zur Weihe von Frauen zum apostolischen Amt hat diese Art der Diskussion überflüssig gemacht.

Die heutige Diskussion hängt mehr zusammen mit Fragen hinsichtlich Ausbildung und Anstellung, wenn die Kirche Männer und Frauen zu ständigen Diakoninnen und Diakonen ordinieren würde. In den Niederlanden kam eine Arbeitsgruppe am Anfang der 1990er-Jahre zur Schlussfolgerung, dass es in der niederländischen altkatholischen Kirche für ständige Diakone zu wenige Aufgaben gäbe, um sie wirklich dafür anzustellen. Das Diakonat wurde eher als ein allgemeiner Auftrag der Kirche und Pfarrei gesehen und weniger als Aufgabe bestimmter Amtsträger oder Amtsträgerinnen.

Trotzdem verlangen die Geschichte des Diakonats und die Änderungen des sozialen Kontextes der Kirchen Westeuropas nach neuen Überlegungen. Aus diesem Grund werden wir zuerst einen kurzen Blick auf die Diskussionen zum Diakonat in anderen Kirchen werfen, um danach eine neue Perspektive zu präsentieren. Davon ausgehend wird ein neues Profil für das Diakonat entwickelt.

5.2. Neue Überlegungen zum Diakonat

In diesem Abschnitt wird eine Übersicht gegeben über einige Entwicklungen des ständigen Diakonats in der jüngeren Geschichte. Hierbei werden die Diskussionen in den anglikanischen, römisch-katholischen und alt-katholischen Kirchen in den Niederlanden beachtet.

¹ Vergleiche z.B. die Protokolle der Internationalen Bischofskonferenz der Utrechter Union aus den 80er-Jahren.

5.2.1. Die Anglikanische Kirche

In der anglikanischen Kirche wurde die Diskussion über das ständige Diakonat im Kontext der Frauenordination geführt. In den 80er-Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts wurden etwa 700 Frauen, die damals als Diakonissen arbeiteten, zum Diakonat geweiht. Die damalige Diskussion zum ständigen Diakonat hatte zu tun mit der Möglichkeit, Frauen zu weihen. Zur gleichen Zeit gab es eine ökumenische Entwicklung, die zu mehr Achtsamkeit für den missionarischen und sozialen Auftrag der Kirche führte. Die Kirche von England lehrt, dass das Diakonat ein nicht vorstehender, repräsentativer Dienst von Wort, Sakrament und Pastorat ist. Amtsträger sind und bleiben immer Diakone, was betont, dass das Diakonat eine dienende Unterstruktur aller Ämter ist.² Die anglikanische Gemeinschaft versucht, dem Diakonat ein eigenes Profil zu geben, mit eigenen Aufgaben in der pastoralen, liturgischen, katechetischen Praxis.

5.2.2. Die Römisch-katholische Kirche

Das ständige Diakonat ist beim zweiten vatikanischen Konzil wiederentdeckt worden als ein Amt für verheiratete Männer zur Verkündigung, Sakramenten spendung und Wohltätigkeit.³ Diakone sollen Menschen helfen, ihr Leben Christus als Opfer Christi darzubieten, zur gleichen Zeit sollen sie an der Leitung der Kirche partizipieren und ihren Auftrag ausführen.⁴ Die Einführung des ständigen Diakonats kann analog zur anglikanischen und altkatholischen Diskussion verstanden werden als einen Versuch der Emanzipierung, nicht von Frauen, sondern von verheirateten Männern. In der Praxis funktionieren viele römisch-katholische Diakone als Pfarrer, ohne die Möglichkeit die Eucharistie zu feiern oder die Beichte zu hören.

5.2.3. Die Alt-Katholische Kirche der Niederlande

Wie schon beschrieben, hat die niederländische altkatholische Kirche untersucht, inwiefern es vernünftig wäre, ständige Diakone zu weihen. Eine Untersuchungsgruppe kam zu dem Schluss, dass es in der niederländischen altkatholischen Kirche zu wenig 'diakonale' Arbeit gebe, um Menschen dafür anzustellen. Diakone sollten Priester werden, um eine honorierte Anstellung zu

² (Working party of the) House of Bishops, *For Such a Time as This: A Renewed Diaconate in the Church of England*, London 2001, 8-9.

³ G.G.A. Philips, *Dogmatische constitutie over de Kerk: 'Lumen Gentium': geschiedenis, tekst, kommentaar*, Antwerpen 1967, 80-81.

⁴ House of Bishops, *For Such a Time as This*, 11-12.

bekommen. Darum sind die einzigen ständigen Diakone in dieser Kirche Menschen, die keine Priester werden konnten.⁵

5.2.4. Neue Entdeckung des *Diakonia*-Begriffs

Der anglikanische Theologe John N. Collins hatte in den 90er-Jahren eine Studie über den Begriff *Diakonia* geschrieben.⁶ Diese Studie hat einen wachsenden Einfluss auf die Auffassung der Kirchen über das Diakonat. Seine Studie der Bedeutung von *Diakonia* in biblischer und griechischer Literatur hat Collins zur These geführt, dass die Auffassung, dass ein Diakon ein Diener ist, genauer gesagt, einer der am Tisch dient, nicht vollständig ist. Diese Interpretation wurde von Wilhelm Brandt vertreten, der die Auffassung von *Diakonia* aus dem 19. Jahrhundert übernommen hatte.⁷ Diese These wurde in den 60er-Jahren vom Lutherischen Theologen Fliedner im Rahmen eines Aufrisses der Spiritualität für Diakone rezipiert, in dem Selbstverzicht, Fürsorge und Liebe die zentralen Themen waren.⁸ In seiner linguistischen Studie über die Bedeutung und die Konnotationen von *Diakonia* hat Collins entdeckt, dass Sorge, Fürsorge und Liebe mit dem Bedeutungsfeld von *Diakonia* nicht übereinstimmen. *Diakonia* kann nicht mit einem Einzelwort übersetzt werden. Das griechische Wort drückt eher eine Handlungsweise aus als eine Handlung selbst und zwar: 'sich beeilen um einen Auftrag zu erfüllen'. *Diokein* heißt 'sich beeilen' und *konis* ist der Staub, der beim Laufen aufgewirbelt wird. Der griechische Gott Hermes ist ein typischer *Diakonos*. Ein *Diakonos* ist darum jemand, der in Auftrag von jemandem von einem Ort zum anderen Ort eilt. Das Wort hat nicht die Konnotation von 'Sklave'. Auch wenn manche Sklaven *Diakonos* genannt werden können, sind nicht alle Sklaven auch *Diakono*i. Ein Konsul kann auch *Diakonos* genannt werden. Jesus hatte auch eine *Diakonia*. Das heißt nicht, dass er so gering wie ein Sklave war, sondern dass er in Auftrag des Vaters unterwegs war. Die moderne Interpretation von *Diakonia* als Dienst an den Armen, Kranken und Schwachen kann richtig sein, aber die Arbeit vom Nuntius ist das ebenso.

Zusammenfassend kann man sagen, dass neuere kirchliche Diskussionen über das ständige Diakonat viel zu tun hatten mit Frauen und Männer, die die Priesterweihe nicht erhalten können. Das ständige Diakonat funktionierte

⁵ Heutzutage gibt es eine anglikanische ständige Diakonin, die als Seelsorgerin für Seeleute arbeitet, und zwar mit einer honorierten Anstellung. – Anmerkung der Redaktion: zur Zeit der Abfassung von diesem Aufsatz.

⁶ J.N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford 1990.

⁷ W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh 1931.

⁸ J.N. Collins, *Deacons and the Church: Making Connections between Old and New*, Leomister 2002, 7-8.

dabei eher als eine Chance, um etwas zu ermöglichen, als ein Aufruf zu einem Amt mit einem eigenen Auftrag. Dabei war die niederländische Kirche der Meinung, ständige Diakone nicht anstellen zu können, weil die Kirche dafür nicht genug Arbeit und Mittel hat. Die neue Entdeckung von Collins könnte vielleicht ein neues Licht auf diese Diskussionen werfen. Hiermit möchte ich versuchen, eine alternative Perspektive zu skizzieren.

5.3. Perspektive

Grundlage für meine neue Perspektive ist Collins Bild vom Diakon als derjenige, der eine Strecke zurücklegt, um seinen Auftrag zu erfüllen.⁹ Der Diakon ist also nicht eine Person, die irgendwo bleibt, sondern jemand, der zu einem anderen Ort geht. Dieser Gedanke ist in einer Zeit sehr interessant, in der mehr Menschen außerhalb der Kirche leben als innerhalb von ihr. Die Individualisierung von Westeuropa hat die Kirchen und andere religiöse Institutionen marginalisiert. Der Wert der christlichen Tradition hat stark abgenommen und Menschen machen sich ihre eigenen Systeme von Werten und Normen. Die Säkularisierung hat viele Domänen der Gesellschaft aus dem Bereich der christlichen Religion heraus gebracht. Offizielle Religion, also das kirchliche Christentum, ist nur für eine Minderheit in wenigen Bereichen des Lebens, und auch dann nicht immer, relevant.

Die Folge dieser Entwicklung ist, dass die traditionellen pastoralen Aktivitäten nur sehr beschränkt in der Gesellschaft effektiv sind. Nur selten werden Menschen außerhalb des Kreises der kirchlich engagierten ChristInnen erreicht. Um diesen Graben zu überwinden, würde es förderlich sein, wenn der Kirche SpezialistenInnen in der Kommunikation mit Menschen außerhalb des eigenen Kreises zur Verfügung ständen. Wenn also der Diakon derjenige ist, der seinen Auftrag erfüllt durch die Überwindung der Distanz zwischen den Orten A und B, dann braucht die gegenwärtige Kirche Diakone.

5.4. Profil

Der Diakon würde in nach meiner Auffassung ein Spezialist sein, natürlich in der Theologie, aber auch in den Kommunikationswissenschaften. Alle Amtsträger sollten eine gute Grundausbildung in der Theologie und in allen elementaren pastoralen Disziplinen haben. Das heißt, dass auch Studenten, die nicht ständiger Diakon werden wollen, sondern Pfarrer, auch auf elementarer Ebene Kommunikationswissenschaften brauchen. Vielleicht könnte ein einleitender Kurs in der BA-Phase integriert werden. Studenten, die Pfarrer werden wollen, sollten sich spezialisieren in der Verwaltung einer Pfarrei, in der Litur-

⁹ Von Collins entwickelt in seinem *Diakonia*.

gie und in der Seelsorge für Menschen innerhalb einer Pfarrei. Demgegenüber soll der Student, der ständiger Diakon werden will, sich spezialisieren in der Kommunikation mit Menschen außerhalb der Pfarrei. Ich denke dabei an die Präsenz der Kirche im Internet und in den sozialen Medien, oder an das Organisieren von Zusammenkünften von Menschen ohne kirchliche Bindung. Vielleicht könnte der Diakon die Herausforderungen und Chancen von neuen kirchlichen (ekkesialen) Gruppen wie die Sant' Egidio Gemeinschaft und die Arbeitsgruppe der Thomasfeier untersuchen.¹⁰

Dieses Studium soll nicht notwendigerweise auf der Master-Ebene sein. Vielleicht wird ein Studium auf Bachelor-Ebene reichen. Das wichtigste ist, dass der Diakon kein Assistent des Pfarrers ist oder zu irgendeinem 'Hilfsgeistlichen wird' so wie das heute in der Regel der Fall ist. Eine solche assistierende Rolle könnten Priester mit Zivilberuf oder Lektoren (im Sinn des anglikanischen 'Lay Readers') erfüllen. Nach meiner Meinung hat ein ständiger Diakon ein ganz eigenes Profil und eine ganz eigene Arbeit. Diese Arbeit ist ein eigener Bereich und ist gleich wichtig und selbständig wie die Arbeit eines Pfarrers. Sie oder er sollte sich dem Bischof verantworten, nicht dem Pfarrer. Der ständige Diakon soll auch bezahlt werden können für seine Arbeit. So wichtig ist es nach meiner Auffassung, dass die Kirche in den 'Kommunikationsgraben' springt, der in der heutigen Zeit entstanden ist. Die Überbrückung dieses Grabens ist so wichtig, dass sie nicht von Ehrenamtlichen abhängig gemacht werden darf. Die hier erforderliche Kommunikation fragt auch nach bestimmten theologischen Inhalten und noch wichtiger, nach der spezifischen hermeneutischen Spezialisierung, die man vor allem von Theologen erwarten kann. Diese Spezialisten in der Kommunikation mit Menschen außerhalb der Kirche sollten geweiht werden, weil sie die Kirche auf eine Art und Weise repräsentieren sollen, wie nur Amtsträger das können.

Zum Schluss würde das ständige Diakonat die Arbeitsmöglichkeiten für Theologiestudenten vergrößern und dadurch das Theologiestudium und die amtliche Arbeit für die Kirche interessanter machen. Das Pfarramt (und vielleicht die wissenschaftliche Arbeit) würden nicht länger die einzige Arbeitsperspektive sein für Menschen, die sich zum Amt berufen fühlen. Das ständige Diakonat könnte eine spannende Herausforderung für junge Theologiestudenten sein.

¹⁰ J. Hendriks, *Verlangen en vertrouwen: Het hart van gemeenteopbouw*, Kampen 2008, 265-272.

Bibliographie

- Brandt, W., *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh 1931.
- Collins, J.N., *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford 1990.
- Collins, J.N., *Deacons and the Church: Making Connections between Old and New*, Leominster 2002.
- Hendriks, J., *Verlangen en vertrouwen: Het hart van gemeenteopbouw*, Kampen 2008.
- (Working party of the) House of Bishops, *For Such a Time as This: A Renewed Diaconate in the Church of England*, London 2001.
- Phillips, G.G.A., *Dogmatische constitutie over de Kerk: 'Lumen Gentium': geschiedenis, tekst, kommentaar*, Antwerpen 1967.

6. Europe and Family Policy

An Old Catholic reaction to the discussion paper of the Conference of European Churches' Church and Society Commission

March 2012

As Old Catholic theologians, we very much appreciate the discussion paper offered to us by the Church and Society Commission of the Conference of European Churches. We welcome the attention to family life as something of social and public interest, which can even be expressed in financial terms. We appreciate the recognition of family life as a plural entity¹ and share in stressing the special responsibility of both church and state to protect and support families, children and the elderly. We thank you for the opportunity to share some reflections on the issues raised by this paper.

6.1. Are families declining?

In the paper, the authors claim that families are declining. Families are said to be one of the most fragile elements of modern societies. We wonder to what extent this is correct, especially when it is recognized that nowadays a great variety of family life exists. In our opinion, family life as such is not threatened, only certain forms of it are. Perhaps it would be helpful if the Commission could clarify what it means when it uses the term 'family'. Social history of family life shows how families have developed from big units involving the extended family to what we now call the nuclear family, consisting of two adults and one or more children. It is possible to interpret this process as a step in a larger process of the individualisation of society. Part of step is the rise of the age at which people are settling down with their (intended) permanent partner, as well as the age at which they are planning to have children, the number of children they are having and the increase of marital and relational breakdowns. Whether this is a process of decline or not, this indeed has a striking effect on the demographic development of Europe as is claimed in the paper. Perhaps this is only problematic for a limited amount of time, though. The 'baby-boom-generation' is now beginning to be a large group of elderly people, the size of which is problematic for the current working generation. The former is a lot larger than the latter, but when the current working generation becomes the elderly generation, this problem will be a lot smaller. It is difficult to speak of the decline of family life as such, if we except new forms

¹ To which for instance the work of Anckaert attests; cf. L. Anckaert, *Het nieuwe gezin: Een veelvormige hoeksteen*, Averbode 2004.

of family life, unless certain forms are seen as problematic. We believe the paper could benefit from identifying and discussing these forms of family life.²

6.2. Is family life an unbearable burden?

In several paragraphs the current family life is described as an almost unbearable burden. Modern family challenges are seen as more severe than ever before. We wonder whether this description is fully accurate. We acknowledge the range of vital educational and caring tasks of the family. We also see that the social and economic trends can make family life difficult. Still, we fail to see the acuteness of child poverty and social exclusion in Europe. Of course there are still areas in which children live in relative poverty, but when we speak of poverty we must be careful and relate this poverty to poverty on a global level. Countries in which economic necessities make men live away from their families to earn some money are examples of countries where family life is harder than in Europe.

6.3. Families in a Christian perspective

The biblical passages alluded to by the discussion paper are very rich in context and meaning. We applaud the emphasis chosen by the paper and offer the following observations.

Firstly, the stories of creation mean, of course, a lot more than that women and men are not intended to live alone. We would like to ask to what extent it is relevant to the present paper that God split mankind (*Adam*) into man and woman (*Ish* and *Ishah*) and intended them as equal? Could, perhaps, the paper allude to the way in which passages like this have functioned to sanction oppression of women in the past? The biblical testimony would then be that this is not as God intended us to live together; rather, it is a curse. As Christians, we believe this curse as a whole, including the element of oppression, is lifted by Christ's sacrifice on the cross and the founding of a new family. Paul's description of the Christian community as a community in which there is no distinction either between Jew or gentile, or between man or woman, attests to this liberation (Galatians 3:28).

Secondly, it is probably true that Jesus had a different opinion about divorce than most of his contemporaries; he is quite firm in his understanding of the bond of marriage. Still, in the context of our current needs and pastoral care for those going through a divorce and dealing with its aftermath, we be-

² J. Garssen, *Samenleven: Nieuwe feiten over relaties en gezinnen*, Voorburg/ Heerlen 2001, 9-16; D.J. van de Kaa and R. Lesthaege, *Bevolking: Groei en krimp*, Deventer 1986, 9-24.

lieve we would need to read Jesus' remarks against the background of the rabbinic discussion about the grounds for divorce. This could open a debate, which we will need to have: how do we deal with divorce? It is, for example, as far as we know not true that in biblical times divorce always meant danger for women. The Law of Moses provided for a letter of divorce, which made it possible for women to enter into a new marriage (Deuteronomy 24:1). The discussion was about the grounds for divorce. This was expressed in the Greek word *porneia*, which means 'something wrong'. The school of rabbi Sjammai interpreted Deuteronomy 24:1 in a strict sense. Only in case of adultery is divorce allowed and the letter of divorce is obligatory. The other school of rabbi Hillel claimed that Deuteronomy 24:1 meant that if the husband found anything he did not like about the woman, it is a ground for divorce. Jesus rejects this whole discussion, because it goes against the fundamental intention of marriage as a life-long bond.³ What are the implications of this possible background to our current understanding of this text?

Thirdly, as the paper clearly affirms, although Jesus expresses a strict opinion about marriage and divorce, to him, marriage and family life do have a lower value than the Kingdom of God. The commission rightly claims that Jesus extends the concept of family to the whole Christian community, and the impact of this revolutionary redefinition is perhaps still not fully clear to us. We would like to add that this redefinition of 'brothers and sisters' has to do with Jesus' eschatological perspective. In the kingdom of heaven there are no marriages.⁴

6.4. The role of the churches

In our opinion, the last point has an impact on our understanding of church at a parish level. There, all believers of all generations in a parish, whether living single, in couples or in families, have a bond with each other. Through their common baptism and holy communion, they belong in a particularly strong way to each other within the one Body of Christ. We believe the discussion paper would reach an even more profound level if this devotion of the 'brothers and sisters' in the local family of the parish church to each other, and to the Lord, would be stressed.

Moreover, because of their interdependence, the meeting of generations within a parish could be an example and even a beginning of discovering the fuller place of every member of a family in society. Living in the nuclear

³ A. Leske, Matteüs, in: E. Eynickel et al. (ed.), *Internationaal Commentaar op de Bijbel*, Kampen 2001, 1519-1520.

⁴ E. Schillebeeckx, *Het huwelijk: Aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven 1963, 101.

family can lead to isolation, with unhealthy implications for society. Meetings between the elderly and children of different families does not only feed respect and recognition, it also liberates members of the nuclear family from their isolation. Research has shown that in all European countries, Christians are on average more involved in society with voluntary organisations and charities than the general population. Speaking of involvement is only genuine when it stems from concrete commitment.

At the same time, we would also like to express our experience that some churches tend to neglect children and teenagers within their communities and focus mainly on the elderly. Within the liturgy children are either expected to remain absent, sent away to be entertained in often below standard programs or simply neglected. The same is true for many other church activities. At the same time, churches complain about the absence or reluctance of young families to be involved in the church. We think that churches first need to integrate young families in their own communities before expressing demands to society.

The paper rightly stresses the importance of stable families. Marriage and divorce are not mentioned within that context. Doesn't that make this paragraph unnecessarily vague? What ways are being offered by various member churches to protect family life, prevent divorce and protect children? In what way are parishes equipped to support families with children? What can be expected of society at large when we at our most concrete level do not have adequate support in place for our own families? We think that this topic merits a deep and clear discussion.

We strongly agree with the paper that churches can offer many services to support family life. We do, however, feel the need to clarify again what is meant by the word 'family'. In our perspective, support of the family could and should include support of a variety of forms of family life. We would expect that some other churches would rather limit this support to the 'traditional' nuclear family.

6.5. Balancing work and family life

Firstly, as Old Catholic theologians we would like to stress the need for a differentiation between the person and the individual. Within our ecclesiology, we see individualism as stressing the needs of the self, while a person understands that their most important need is to be in relation with others – both God and other people. This ecclesiological perspective on personhood could be relevant when discussing the balance between family life and individual needs. Family

life posits the individual as a person and as such can be seen as a very important way to develop a personal life.⁵

When the discussion paper speaks of society, we think that the text could be a bit more specific. Who is being addressed: politicians, institutions, the average citizen? Important values of the family are mentioned, but nowhere is it expressed how people 'should be made aware of the value provided by families'.

The issue of male and female equality needs some nuance as well. Like most people in Western Europe, we do not believe that having children necessarily limits career perspectives, even within the current social framework. We feel, however, the need to address the dubious role of men in this perspective. When couples think about having children, the woman balances her career and her desire for a family. This often results either in her working less or the involvement of child care. Only in rare cases do men decide to work less. Economic motives and social acceptance play important roles in this dilemma, but we strongly wonder whether this can or needs to be solved by any policy. A cultural shift would be more effective. The costs are also stressed by the authors, but we wonder what role our high standards of living play in this perception. Over the last fifty years these standards have increased very much. To live up to these standards requires more than one income. It is questionable whether churches need to support these high standards. In this respect we would like to call to mind that for centuries Christians have seen poverty, or at least living simply, as a virtue. Have we departed from tradition in this respect?

Although we see many factors at work in society that prevent women from obtaining an equal position in the labour market, we wonder whether the lack of pension as a consequence of less working years as such is an injustice. We would argue for equal employment opportunities for men and women, especially by supporting measures that allow women to use these opportunities. Still, as pension years are obtained as a consequence of paid work, we see the lack of pension as a logical consequence of less working years. Again, people used to be able to live on one pension to which both spouses are entitled. This has changed now.

We do support the development of flexible models for men and women to balance work and family. Making it possible for men and women to work partially at home or at different hours of the day could minimise the time the spouses need to be absent from home. Of course, we do need to protect the hours spent together by the spouses to prevent disruption of the relationship. Do our ministers, our parishes, our churches take care to ensure this is happen-

⁵ M. Ploeger, *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Tilburg/Groningen 2008, 58-61; J.D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood NY 1985.

ing? We also see a large improvement in allowing men to change their full-time job with a part-time one. Governments could provide regulations enforcing employers to provide this option to their workers. In addition, a cultural change is needed to 'normalise' these changes, especially for men. Both labour union organisations and emancipation groups could campaign for this change, perhaps with moral and practical support from the churches.

Old Catholic Episcopal Office, Amersfoort / Utrecht

Rev. Dr. Remco Robinson

Rev. Bernd Wallet, MA

References

- Anckaert, L., *Het nieuwe gezin: Een veelvormige hoeksteen*, Averbode 2004.
- Garssen, J., *Samenleven: Nieuwe feiten over relaties en gezinnen*, Voorburg/Heerlen 2001.
- Kaa, D.J. van de, and R. Lesthaege, *Bevolking: Groei en krimp*, Deventer 1986.
- Leske, A., Matteüs, in: E. Eynickel et al. (ed.), *Internationaal Commentaar op de Bijbel*. Kampen 2001, 1456-1544.
- Ploeger, M., *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Tilburg/Groningen 2008.
- Schillebeeckx, E., *Het huwelijk: Aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven 1963.
- Zizioulas, J.D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood, NY 1985.

7. Marriage, a Living Sign of Grace

7.1. Introduction

This paper is intended as a first draft of a theological foundation for the teaching of the Old Catholic Church on marriage. Although several of the churches, united in the Union of Utrecht, have teaching documents about this subject, the new questions raised by the social developments in Western Europe and the United States of the last fifty years require a thorough discussion amongst the Old Catholic Church leaders. To aid this discussion, a theological foundation not only comprised of the existing teaching documents within the Union of Utrecht but also nurtured by recent theological studies of marriage needs to be written. To be receptive of the recent studies in marriage theology, we first need to broaden our theological understanding of sacraments and sacramentality. In this document, we try to do this by taking a multidimensional perspective. We take up the traditional biblical and dogmatic teachings of the sacrament, but we add two perspectives: the perspectives of liturgical and ritual studies. The second step is to assess marriage using this new perspective on the sacraments and sacramentality.

Our paper is structured as follows: in the next section, we will elaborate on the social developments of marriage within our Western society and the influence of the church on marriage. Out of the historical developments, several questions emerge. In our third section, we will give a multidimensional perspective of the sacraments and sacramentality. Our fourth section discusses marriage from this new perspective. Lastly, the ethical consequences of this new perspective on marriage will be addressed.

7.2. Questions we will address

In this section, we provide a short overview of the development of marriage within Western society. The church has had a strong influence on this development. We elaborate on the increase and decline of this influence. Both developments can be seen as a challenge to our marriage theology. We try to structure this challenge by formulating four questions regarding marriage, church and sacramentality.

7.2.1. Marriage within Western society, a historical sketch

In every culture people lived together not only in groups but also in couples. These patterns of living exist out of economic, social and psychological necessity. In pre-industrial society a man or woman cannot survive on his or her

own. Hunting, food gathering, growing crops and breeding cattle all need more than one, even more than two, people. The basic unit of the pre-industrial society was the extended family, consisting of two to three generations providing quarters, food, clothing and care for each other. Perhaps there is a causal connection or they are just two coinciding phenomena, but besides the economic necessity of living together, there is a psychological and social one. People are social beings who need contact with other people to live a healthy life. There are examples of people who live in solitude, but most people will go mad if they do not have other people to interact with.

Living together brings chances for survival, but of course also challenges. That is why every social group has a structure to indicate which person has what right. This structure always provided rules for sexual behaviour, e.g., prohibition of incest. That is why marriage in its oldest form can be seen as a social construction, a way to organize who can have sexual intercourse with whom under which circumstances and with which consequences. Most of the social groups consisted of clans and families. Different families arranged who could marry whom. Marriage was not an individual decision, but a matter of the whole family. The legislation in the Roman Empire brought another party to the fore, the state. Marriage was no longer just an arrangement between two families, but a formal contract. Roman legislation provided a legal framework within which every marriage had to fit.

Gradually the church gained power over marriage. We will elaborate on this in the next subsection. For the institution of marriage within the Western society, it is important that by the beginning of the Middle Ages the church was the principal overseer of weddings. There was no civil marriage. The church was the only institution with an administration of baptisms, weddings and funerals. Although the leaders of the Reformation all pleaded for the secularisation of marriage, this only happened after the founding of a civil administration by Napoleon. In several countries a wedding can still be only an ecclesiastic ritual, but with civil consequences.¹

The Industrial Revolution was one of the major causes for the process of individualisation. Individualisation can be seen as a process in which individual freedom and development have become key values in a society marked by a dramatic growth of the economy and increased affluence. Traditional social institutions were declining or losing their importance (de-institutionalisation). Traditional ideas and values were losing their appeal (de-traditionalization) and the influence of social groups or collectives on ideals and values was likewise declining.² The practice of marriage and family life

¹ J.J. Witte, *From Sacrament to Contract*, Louisville, KY 1997, 5-10.

² A.J.A. Felling, J. Peters and P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*,

changed intensely. In agrarian society several generations of a family lived together in order to jointly earn a livelihood. Marriage was pre-eminently an agreement between two families that influenced the entire clan. The Industrial Revolution not only meant that the majority of the population moved to the cities to work in factories, but as a result of the wage labour system they were no longer economically dependent on the extended family. The latter was broken up and made way for a family comprising two adults and a number of children. Marriage was no longer an agreement between two families regarding a man and a woman. People could decide for themselves whom to marry. This gave rise to the nuclear family, consisting of two adults and several children.³

The nuclear family developed throughout the end of the nineteenth and the first half of the twentieth century. In the sixties and seventies of this century, the development of the extended family to the nuclear family seemed to have a second phase. There was a second transition.⁴ The late 1960s and early 1970s saw massive social changes as a result of emancipation movements by various groups such as feminists, human rights activists and the gay movement.⁵ Marriage and the family appeared to be a straitjacket in which these groups felt oppressed and marginalised. Because of their activities, marriage and the family have become merely variant forms of cohabitation. Developments since the late 1960s are manifest in four aspects, the contractual dimension, having children, sexuality and love.

Whereas formerly marriage was a contract for life and divorce was the exception, nowadays 25 to 50 percent of marriages end in divorce. Many couples end up not marrying at all but settle for a cohabitation contract, partnership registration or simply living together. Nor is marriage a contract reserved for heterosexual couples only. Same-sex marriage is a fact of life in a growing number of countries.

Many couples that do marry, after living together for quite some time, marry because of a desire for children.⁶ Marriage used to be the only institution in which it was socially acceptable to have children. Nowadays more and more children are born out of wedlock.

Assen 2000, 237-238. Felling et al. distinguish between five dimensions of individualisation: de-institutionalisation, de-traditionalization, privatisation, fragmentation and heterogenization. We confine ourselves to the first three, since they are pertinent to the development of marriage in practice and conceptions about it.

³ D.J. van de Kaa and R. Lesthaege, *Bevolking: Groei en krimp*, Deventer 1986, 9-12.

⁴ Van de Kaa and Lesthaege, *Bevolking*.

⁵ J.R. Aulette, *Changing Families*, Belmont, CA 1994, 11-14.

⁶ J. Garssen, *Samenleven: Nieuwe feiten over relaties en gezinnen*, Voorburg/Heerlen 2001, 55-75.

Until the Sexual Revolution, the social norm was that sexual relations were associated exclusively with marriage.⁷ Nowadays couples who wait to get married before they have sex are a minority.

With the rise of modern industry wage labour became the main source of income and people no longer depended on the family to earn their keep. As a result, individuals could pick their partners without making it a family issue. This meant that physical and emotional attraction – that is to say, love – became an important, if not overriding, criterion. In Western society the dominant norm is to have relationships and marry for love.⁸

The development of relationships of modern Western couples can be described as follows: nowadays people choose their own partners and decide what kind of relationship they will have with the person. As a rule there is a period of dating and getting to know each other. Then they have sex for the first time and spend nights and go on holiday together. If the relationship lasts, they live together and in the end they may get married. Marriage is often seen as stabilising the relationship and a condition for having children.⁹ During the period that the marriage is evolving, the partners proceed to work out their rights and duties towards each other and their environment. The social environment does not ascribe married status to the partners – they achieve it in their own way and at their own pace.

7.2.2. *The role of the church as overseer of weddings*

As stated above, the first overseer of a wedding was the two families of the bridal couple. Roman law provided a legal framework for the wedding contracts. Christians of the early church married in the same way as their pagan contemporaries. Until the second century, marriage was as such a secular affair, although the church was eventually involved in the actual marriage ceremony and the betrothal especially. In the beginning, clergymen were forbidden from

⁷ A. Thatcher, *Marriage after Modernity: Christian Marriage in Postmodern Times*, Sheffield 1999, 108-118. Historical research has shown that in Britain and the United States at any rate premarital sex was commonly accepted until the nineteenth century. Marriage occurred in two phases. The first phase started with betrothal, a promise to marry in due course, which the betrothed couple could make on their own without the presence of parents, witnesses, a magistrate or clergyman. The couple could then live together and have intercourse. Often marriage was prompted by pregnancy. Thus betrothal represented a less final union between husband and wife, in which they could get to know each other better. Probably it also made it possible for them to live together while saving for the wedding

⁸ G. Allan and G. Crow, *Families, Households and Society*, Hampshire/New York 2001, 56-62.

⁹ Garssen, *Samenleven*, 3-43.

attending marriages, but it did not take long to become customary to ask the *episcopus*' blessing over the bride or bridal chamber. In the second phase, until the early fifth century, it became customary to proceed from the home marriage ceremony to the church. There the newlyweds took their first communion as a married couple, the marriage featured in the intercessions and at the end of the service the couple received a blessing. In the third phase, until the ninth century, both clergy and secular officials attended the betrothal as witnesses, and on the wedding day there was a special service, the wedding mass. In the fourth phase the actual marriage ceremony was conducted by the church. It became mandatory to have the marriage blessed, mainly to prevent elopements. The Pseudo-Isidorian Decretals played a major role in this. Once the marriage ceremony was conducted by the church, it paved the way for a sacramental interpretation.¹⁰

The decline of the structures of the Roman empire and the increase of the power of the church in the Middle Ages made the church the principal overseer of marriage. There was a division of power between the civil and the ecclesiastic authorities. The worldly matters fell under the authority of the regional rulers and ultimately the king or emperor. The spiritual matters were governed by the church leaders. Since marriage was a sacrament, it was a spiritual matter and fell completely under the church's care. For the church, the most important challenge was, as stated above, the prevention of elopement. The reformers, Luther and Calvin, opposed this position of the church. Luther opposed the division of the world into spiritual and worldly matters as if there could be life outside of God's loving care. For Luther, man lived under God's judgment and wrath. Our state, be it a marital state or celibate, is placed in the hands of the civil authorities by God. The civil authorities are in fact signs of God's grace. Still, life within either of these states is dead because of sin. Mankind can only be saved by God's grace, which is given freely to us but must be accepted through faith. That is why God's redeeming Word must be preached to awaken people's faith. For Luther the sacraments were not ways to sanctify people's lives, but to confirm God's Word of forgiveness and redemption already bestowed upon mankind by the death and resurrection of Christ. In church weddings, the gospel of forgiveness is not directly announced, and, as such, marriage cannot be a sacramental sign of God's forgiving Word.¹¹ Still, marriage is seen as instituted by God and is as such holy.¹²

¹⁰ L. Brink, *De taak van de kerk bij de huwelijksluiting*, Nieuwkoop 1977, 70-75.

¹¹ Luther does use the word sacrament for marriage but he refers to the translation of the Greek word *mysterion* in Eph. 5:32. Marriage is called a sign of Christ's love for the church, but this is not meant as a sign of God's forgiveness.

¹² Brink, *De taak van de kerk*, 113-115, 117.

For Jean Calvin, a sacrament is both a testimony of God's grace, accompanied with an outward sign, and a human act of faith in God. Just as in Luther's theology, there can only be a sacrament if God's promise of salvation is expressed in it. As such, a sacrament has no meaning. It is but a seal confirming God's already given grace. Sacraments are ceremonies to help God's people practice their faith, to awaken, nurture and strengthen it, and at the same time a testimony of this faith. Church weddings are not expressions of this faith and as such cannot be sacraments. Like Luther, Calvin also regards marriage as a divine institution and as such a holy one.¹³

There is one difference between Luther's and Calvin's theology of marriage. For Luther, marriage is a civil matter. A wedding should be celebrated in a public place where the people can be present and should be presided over by a person who is trustworthy in the eyes of the people. According to John Witte, Calvin had a covenant model of marriage.¹⁴ Marriage was neither a church matter only, nor just a civil one. Calvin saw marriage as a covenant under the care of the marital couple, along with the church and the state. The couple was supposed to keep their marriage intact. The minister and church elders helped and supported the couple in keeping their marriage covenant but also assisted when problems occurred. If the couple did not follow the church directions and did not keep their marriage alive, the state was tasked to force the couple legally to live up to their promises.¹⁵

Although the Lutheran countries adopted Luther's marriage theology, they did not change their practices. Because there were no city halls in the modern sense, in Lutheran countries marriages still took place in churches, now used more as a public than a religious building. Furthermore, the person who was trustworthy in the eyes of the people tended to be the minister. The same holds for the countries reformed after Calvin's ideas. In Calvinistic countries, the governments often declined the responsibility for marriage, since they did not have the same administrative means as the church to perform this task.¹⁶ As stated in the former subsection, it was only after the separation of church and state and the institution of a civil administration by Napoleon that most governments developed their own administrations to record births, deaths and marriages. By then, the legal power of the churches over marriage declined (in some countries couples can marry either in the church or before the magistrate) or vanished (in other countries, a church wedding is regarded as a religious and as such a private affair with no legal recognition). The moral power of the

¹³ Brink, *De taak van de kerk*, 115-117.

¹⁴ Witte, *From Sacrament to Contract*.

¹⁵ Witte, *From Sacrament to Contract*, 73-129; J. Witte jr. and E. Ellison (ed.), *Covenant Marriage in Comparative Perspective*, Grand Rapids, MI 2005, 70-9.

¹⁶ Brink, *De taak van de kerk*, 126-130.

church over people's relationships did not change until the beginning of the secularisation in the Western countries in the late fifties and early sixties of the twentieth century. According to De Graaf and Te Grotenhuis, the most commonly accepted view on secularisation is that of Dobbelaere, who writes that secularisation implies decreased religiosity, adaptation of the contents of religion to social changes, and a decline in the influence of ecclesiastic institutions on society.¹⁷ Since the Industrial Revolution the 'sacred canopy',¹⁸ the uniform 'spiritual umbrella' that protected every member of society, has been whittled down by a pluriform, 'disenchanted' society. Berger distinguishes between subjective and objective secularisation. Subjective secularisation means that religious frameworks are used less and less to interpret the world and one's personal life. Objective secularisation connotes the declining influence of the churches in society.¹⁹ As a whole, the influence of the churches and Christianity declined rapidly. The Sexual Revolution of the seventies can be seen as the ultimate severing of public and Christian ethics regarding marriage, relationships and family life, a consequence of the wider secularisation process. In effect, both the individualisation and the secularisation caused a strong decline in church weddings. The former process caused people to marry less; the latter led the number of weddings that were solemnised by the church to drop throughout Western Europe from 35 percent in 1975 to 12 percent in 2000.²⁰

The Old Catholic interpretation of the church wedding, which originated in the Dutch Old Catholic Church and is now spreading through the other churches of the Union of Utrecht, is in a sense an early form of this secularised thinking about church weddings. The Dutch Old Catholic Church distinguishes the wedding from the sacrament of marriage.²¹ The Old Catholic Church accepts the civil authorities as the principal overseer of marriage. People marry before the magistrate. During the church wedding, the marriage bond (closed

¹⁷ S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002, 2-3; K.M.T.C. Dobbelaere, *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, Brussels 2002, 17-43; N.D. de Graaf and H.F. te Grotenhuis, *Secularisatie in Nederland tussen 1979 en 2000: Van kerklidmaatschap naar geloof in een hogere werkelijkheid?*, in: C.A.M. Hermans (ed.), *Is er nog godsdienst in 2050?*, Budel 2003, 46-63.

¹⁸ P.L. Berger and B. Berger, *Sociologie: Een biografische opzet*, Bilthoven 1974, 107.

¹⁹ Berger and Berger, *Sociologie*, 107; De Graaf and Te Grotenhuis, *Secularisatie in Nederland*, 47-48.

²⁰ T. Michels, *Daarom hebben wij stenen ringen: Recente ontwikkelingen rond het ritueel van de huwelijksluiting*, Tilburg 2004, 23.

²¹ C. Diependaal, H. Heykamp and C.J. Rinkel, *Herderlijk mandement van den aartsbisschop van Utrecht en van de bisschoppen van Haarlem en Deventer over het sacrament des huwelijks*, Rotterdam 1889, 5; U. Küry, *Die altkatholische kirche: Ihre geschichte, ihre lehre, ihre anliegen* (Vol. 3), Stuttgart 1978, 212-214; A. Rinkel, *Dogmatische theologie* [stencil], Amersfoort 1956, 171-187.

by the magistrate) is consecrated by the priest, i.e., sacramentalised. Although this interpretation can be seen as in accordance with the practice of the early church (see above) and with the position of the Eastern Orthodox churches, it is actually a consequence of the history of the Catholic Church in the Netherlands. After the Reformation in the Netherlands, people were only allowed to be married by the reformed minister or the magistrate (being a non-church wedding). Since the Council of Trent declared that only weddings performed in the presence of a Catholic priest (with the right jurisdiction) and two witnesses were valid, Dutch Catholics were unable to marry validly. The apostolic vicar Van Neercassel asked permission from the Pope to have his priests bless the marriages in secret after the couple was married by the magistrate. This permission was granted and this is the practice in the Netherlands up unto today (the only difference being that the church wedding no longer takes place in secret). The complex situation in the Netherlands of an official Reformed Church and an underground but tolerated Catholic Church made a separation between the civil and church wedding (i.e., the secularisation of marriage) imperative.

7.2.3. *Questions raised by these developments*

The effect of the social changes on marriage, family life and relationships raises questions for the modern churches. I have described this effect in four aspects: the contractual dimension, having children, sexuality and love. In the Christian tradition marriage has always been seen as a special contract, a sacred bond between man and woman. Exclusively within this sacred bond, sexual intercourse and having children was allowed. As stated above, this has changed since the late 1960s. The questions can be formulated according to these four aspects. Ultimately, these questions have consequences for the church's marriage theology and as such for the sacramental theology of marriage within the Old Catholic Church.

7.2.4. *The contractual dimension*

The contractual dimension of Christian marriage can be seen as a contract between the marital partners regulating the judicial issues that can come up during their shared lives. Christian marriage includes this dimension but adds the fact that this contract consists in vows expressed in the presence of God and the church, *ad faciem Dei et ecclesiae*. Within the Catholic and Orthodox tradition, marriage is a sacrament. Within the Western Catholic tradition, marriage has even been regarded as indissoluble. The strong increase of separation (of unmarried couples) and divorce within society raises the question whether the

Western Catholic churches can hold their position that marriage as a sacramental bond is indissoluble: i.e., should the church allow divorce?²²

As described above, the Old Catholic Church of the Netherlands differentiates between marriage as declared by the magistrate and the sacramental nuptial blessing because of historical reasons and, later on, theological ones. In many European countries, a church wedding is an extra marriage ritual that comes after the civil wedding. In other countries the church wedding is also accepted as a civil wedding. Is it acceptable to have two wedding rituals? To what extent can the sacramental blessing be severed from the marital vow? For the Western Catholic tradition the marital vow is sacramental in itself. The Old Catholic churches tend to adopt the Eastern tradition of the sacramental nuptial blessing. Can we declare one liturgical rite as sacramental instead of the other?

Since couples marry in a later stage in life or not at all, cohabitation has become a normal practice. Marriage used to be the one institution for couples to build a home, providing a set of legal provisions to share their lives safely. Nowadays, the institution of marriage can be replaced by cohabitation contracts and partnership registration. In many cases no legal provisions are made at all. What does this mean for the church wedding? Can a couple with a cohabitation contract of registered partners be blessed as well? What does it mean theologically if partners are not willing to express their marriage vows as a lifelong commitment? Should the church accept these promises of temporary commitment?

In 2001 the Dutch government gave homosexual couples the option to marry equal to heterosexual couples. In the Old Catholic churches homosexuality as such is accepted in the nature of their believers as well as in practice. Although the Anglican church has difficulties accepting homosexual priests, who are sexually active in their relationships, the Old Catholic churches have accepted priests with homosexual relationships. Should the Old Catholic churches also accept same-sex marriages? Can the church follow in the footsteps of the civil authorities? Are there differences between homosexual relationships and heterosexual ones from a theological perspective? If so, should the church bless these same-sex marriages or should she provide an ecclesiastical alternative? Would this alternative also be a sacrament?

²² The Old Catholic Churches of the Netherlands and of Germany have already answered this question in the pastoral letters; cf. A.J. Glazemaker and T.J. Horstman, *In heilige verbondenheid* [In Sacred Union]: *Herderlijke brief van de bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk*, Utrecht/Haarlem 1992, 13-16; J. Vobbe, *Gott traut uns, wir trauen Gott: Gedanken zum Ehesakrament*, Bonn 2003, 37.

7.2.5. *Having children*

Before the Industrial Revolution, people lived in a Malthusian fertility pattern, meaning that every fertile period in a wife's cycle was utilised.²³ Furthermore, having children outside of marriage was a disgrace. Nowadays, having children has become a choice (at least in the sense of not having them, while still being sexually active). Methods for birth control have made it nearly certain that conception can be prevented. On the other hand, the number of children born outside of wedlock has increased considerably. What does this mean for having children as a theological goal of marriage? Should the church still teach that marriage is, among other things, for the having and taking care of children? Should the church marry people who have no intention of raising a family? Should she encourage married couples to have children? On the other hand, should the church accept people having children outside of marriage, whether within or without a stable relationship? Should she still promote marriage as a stable institution to have children?

7.2.6. *Sexuality*

Before the Sexual Revolution, premarital sex was socially unacceptable. Nowadays the couples that wait for their wedding night to have sex for the first time are a minority. Contraceptives like the condom and the pill make sexual intercourse without consequences or danger possible. Although this can stimulate the intimate relationship between husband and wife, it can also lead to the (ab)using of sexual partners as a means to have pleasure and gratification. One night stands, a frequent changing of partners or having multiple sexual partners are becoming less and less problematic and at best a matter of choice or taste. What should the church's position be regarding sexuality? Should it simply accept the fact that couples decide for themselves whether they engage in any level of sexual activity or should it ask for a certain restraint until marriage? Can the church remain silent or should it promote a specific view about how people should treat each other when it comes to relationships and sexuality? In practice, the Old Catholic churches have accepted homosexual couples and even allowed them to become pastors. Still, for Christians it is not evident that homosexuality should be accepted. Scripture and tradition have always been reluctant to accept homosexuality, promoting celibacy or platonic relationships for homosexuals rather than engaging in sexual relationships. If it is unacceptable to consider rejecting homosexuality, then at least a thorough argument is

²³ Van de Kaa and Lesthaege, *Bevolking*, 9-12.

needed to support the current practice.²⁴ In any case, the church cannot simply tolerate homosexuals. They need to be fully accepted.

7.2.7. Love

Love is the major reason for people to engage in a relationship. If everything goes well, this relationship can develop into a marriage. There are many definitions of love, but a clear conceptualisation is given by Wright,²⁵ based on 'The Four Loves' by C.S. Lewis.²⁶ The first love is self-effacing love or *agapè*. It is the Christian way of loving, answering to the love of God ultimately shown on the cross. This way of loving has often been promoted by the church for married couples, especially in troubled times. In fact, in many cases of domestic abuse female protest was discouraged and the wife was expected to suffer lovingly for the sake of the marriage. The second form of love is erotic love, *eros*. *Eros* has both a romantic and sexual as well as a religious connotation. It is the desire for union that can be felt emotionally, physically but also spiritually. The desire for the philosopher to obtain wisdom or the desire of the mystic to become one with the Divine are just as much examples of erotic love as the mutual desire of lovers. Friendship or *philia* is the mutual love between friends. Friendship or companionship is often seen as the most important form of marital love because it lasts. As is often said, the attraction and erotic desire fade during the years, but companionship grows and deepens the relationship. The last form of love is care or *storgè*. *Storgè* is particularly the love of parents for their children, the love of children for their elderly parents, or the care of one spouse for the other. These forms of love are not always easy to distinguish from each other. If we want to make conceptual distinctions, we can discern two principles of differentiation, the relation between the two people, i.e., reciprocal or non-reciprocal, and the distance between the two, either minimising the distance up to a point of losing the self or maintaining enough distance to preserve it. *Agapè* and *Storgè* are non-reciprocal forms of love. One loves the other without expecting to be loved. *Agapè* is love without regard of the self. This form of love can literally kill you. *Storgè* also means that you care for the other without expecting the same in return. *Storgè* does not lose the self. People

²⁴ Again the Old Catholic Church of the Netherlands has provided the first draft of an answer in the report of the study group on the blessing or consecrating relationships of same-sex couples; cf. Studiecommissie (In-)zegenen van relaties van personen van hetzelfde geslacht, *Levensverbintenissen en sacrament van (in-)zegening* [Bonds of life and the sacrament of blessing/consecration], Amersfoort 2001.

²⁵ W.M. Wright, The Charism of Parenting, in: D. Donnelly (ed.), *Retrieving Charisms for the Twenty-first Century*, Collegeville, MN 1999, 80-102.

²⁶ C. S. Lewis, *The four loves*, London 1963.

will go a great length in caring for the other, but they will preserve themselves. *Philia* and *eros* are reciprocal forms of love. Of course someone can desire for the other even when he or she does not feel the same. We call this love reciprocal because one desires to be loved as much as one loves the other. *Eros* is a desire to become one, to minimise the distance between the partners in order that self and other are no more. *Philia* is also reciprocal. Friendship breaks down if one of the friends feels that the other is no longer committed to the friendship. Friendship does not include union. Relationships can develop from friendship to a relationship in the romantic sense, but *philia* is then changed to *eros*. The nature of the love and the relationship is changed.

For two people to start a romantic relationship, love is the primal motivation. If the feeling of love stays, people might get married. Before the Industrial Revolution, people married primarily because of economic necessity. Economic motives are no longer accepted today. On the other hand, physical and emotional attraction provide a much less stable foundation for a relationship than economic necessity. People had different expectations of married life as well. Today, a successful marriage does not primarily mean building up a household together, but preserving a loving relationship that ideally stays exiting and vivid. Church marriage rituals still give little space for the expression of love. To be faithful to each other, mutual help and having children is stressed a lot more. How should the church react to the changed expectations of married life? How should it deal with the motive of mostly erotic love, while the Christian tradition focussed on faithfulness, mutual help and having children? What should be the position of *agapè*? Should couples still be encouraged to sacrifice the self for the other? How can the church explain self-effacing love to marital couples after a history of abuse toward women?

These questions will be addressed in the sections below. Some questions regard our understanding of marriage and of the church wedding. They will be addressed in the section *A multidimensional approach to the sacrament of marriage*. Other questions are primarily ethical. We will deal with these questions in the section *Ethical consequences*.

7.3. Sacramentality from a multidimensional perspective

In our second section we discussed the issues regarding the changed understanding and practice of marriage in our modern society and as a result we formulated several questions. Some of these questions will be discussed in this section. We will present several perspectives on sacramentality in a more or less chronological overview. In the last subsection, we will present our own interpretation in which the hermeneutical perspectives are integrated and combined.

7.3.1. *The Bible and early church*

The word sacrament, or the original Greek term *mysterion*, does not appear in the New Testament in the sense of a specific ritual connected to a religious reality. *Mysterion* in the Bible refers to the saving mystery of Christ's death and resurrection. Some of the rituals that we designate as sacraments can be found in the New Testament, such as baptism and the breaking of the bread. Outside the Bible, the earliest account of the word *mysterion* in the modern sense is from the fourth century, in the writings of Eusebius of Caesarea.²⁷ Before that time the word *mysterion* was reserved for pagan rituals.²⁸

In the Roman empire, the word *sacramentum* meant mark or decoration to indicate ownership. It was used to mark something or a slave as possession of the owner. Soldiers were also marked as a sign that they served their emperor. In this way, *sacramentum* was also used to indicate that someone belonged to a certain house, cult or community. In Latin Africa in the third and fourth century, Tertullian, Cyprian of Carthage and Augustin developed the first sacramental theology. These developments were probably caused by the difficulties and persecution the North-African church had to deal with. Solidarity among the Christians in this part of the church was very important and so were the means to promote solidarity. Tertullian was the first to refer to certain church practices as sacraments, indicating that these practices had a lifelong meaning. He used the word *sacramentum* as a translation of the Greek *mysterion*, but the plural term was used for the rituals we nowadays would call sacraments. Furthermore, Tertullian used the Roman meaning of *sacramentum*, i.e., holy oath, to indicate the importance of the sacraments. Baptised Christians were supposed to be as loyal to the church as the Roman soldiers to Rome.

Especially Augustin developed a teaching about these special practices. He used the term *sacramentum* in the ancient Roman sense, i.e., as a mark or sign related to something divine. This sign must have a relation with the reality it indicates. The ritual is referred to as the sign. It is the ritual that gives us the sign and the sign itself is called the sacrament, e.g., the ritual of baptism is referred to as a sign and water is called sacrament. Augustin's definition was not a very clear one. Did he mean that every sign of something divine was a sacra-

²⁷ There is an earlier account of Ignace of Antioch, who writes of deacons as 'servants of the mysteries of Christ', but it is very much debatable whether Ignace specifically meant the liturgical duties of the deacons during the Eucharist or their service as proclaimers of the Gospel in general, again using the word *mysterion* for the saving mystery of Christ.

²⁸ C. Barret, *Kerk, ambt en sacramenten in het nieuwe testament*, 's- Gravenhage 1988, 55-78.

ment? In fact, Augustin used the word sacrament for rites that we would not think of as sacraments today, such as the Lord's Prayer and the Creed. In his discussion with Donatus, he dealt with the meaning of baptism. Baptism is the mark that makes people belong to Christ, whether one lapses or remains faithful to Him. Besides the outward mark, which he called *sacramentum*, there was a deeper reality of grace for which he used the same term. *Sacramentum* in this sense is the effect of God's sanctifying grace, which is bestowed upon someone *ex opere operato* and not dependent on the officiant's personal or moral status.²⁹

7.3.2. Middle Ages, from Neoplatonism to Scholasticism

In the beginning of the Middle Ages, the definition and number of sacraments had not yet been defined. In the beginning of the twelfth century, Hugo of St. Victor defined sacraments as a physical or material element, shown to the external senses, representing an invisible, spiritual grace by comparison, given meaning by Divine institution and bringing forth sanctification. This last element of Hugo's definition was very important, because it indicated the effect of sacraments. Medieval theologians distinguished between Old Testament sacraments and New Testament sacraments. The difference was that the former were only signs of the spiritual reality, while the latter caused this spiritual reality to have an effect. Within the theological debate, Hugo of St. Victor's definition did not suffice. For him the incarnation, the church and death were also sacraments, whereas for most theologians there were seven sacraments: baptism, confirmation, penance, Eucharist, marriage, ordination and anointment for the sick. Penance could not be a sacrament within Hugo of St. Victor's definition, because it lacked a physical or material element. Petrus Lombardus corrected the definition by omitting the physical or material element. For him a sacrament resembled the grace it indicated. It was a sign of God's grace, which in itself was invisible. As a sign it resembled this grace and as such caused it. Petrus Lombardus wrote this down in his '*Sententiae*', making his definition a basic element of Medieval theology.³⁰

A major problem for the medieval theologians was how to interpret the efficacy of sacraments. The antique theologians combined Neoplatonism with a sense of what modern theologians would call symbolism or what Odo Casel would refer to as the *Mysterien Gegenwart* (mysterious presence). For the an-

²⁹ A.E. McGrath, *Christelijke theologie: Een introductie*, Kampen 1997, 441-443; E. Schillebeeckx, *Christus: Sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1959, 139-140.

³⁰ O.J. de Jong, *Geschiedenis der kerk*, Nijkerk 1992, 140; McGrath, *Christelijke theologie*, 444-445.

cient theologians the liturgical rituals and symbols not just referred to the divine presence in the way a word refers to a meaning. Both in the Jewish and in the early church liturgy, rituals can actualise the present. The rituals and their symbols make the ritual participants relive the grace given in the original event. We will elaborate on this below. This idea of actualising the past (Jewish symbolism) of the myth (mystery cults such as the Mysteries of Eleusis) was lost with the end of the Western Roman empire. The early medieval theologians inherited Neo-Platonism from thinkers such as Augustin. Neoplatonism emphasises overcoming the empirical, historical world by being aware of the transcendent ideas. There was no direct relation between the historical reality and the transcendent ideas. The concept of the incarnation of God in the historical person of Jesus created a problem for the Church Fathers that could only be overcome by introducing the new concept *homoousios*: of the same being. By losing the concept of actualising the myth, the relation between the transcendent world of God and the historical world of (wo)man became problematic. How could the interaction between the Divine and creation be conceived? In effect, it became impossible to have sacramental efficacy, forcing upon the medieval theologians the opposition between sign and grace. How can historical matter be grace at the same time? This was most apparent for the Eucharist. The bread and wine had to change during the Eucharist, but is bread still bread or did it become flesh? This can be illustrated with the discussion between the two monks of Corbie, Paschasius Radbertus and Ratramnus. Radbertus thought that the bread really became flesh and the wine blood, although he could not explain how. It was a physical reality. He compared the birth of Christ of the Virgin by the Spirit to the transformation of bread and wine into the body and blood of Christ by the same Spirit. Ratramnus on the other hand thought that the bread and wine did not change, but that the spiritual meaning of the gifts became clear for the believers. It was the perception of the believer that was different from the non-believer. A third concept was given by Candidus from Fulda, who interpreted the Eucharist as nourishing the real body of Christ, the church. The words 'this is my body' and 'this is my blood' refer to the church and not just bread and wine.³¹ The symbolism of the ancient culture was replaced by either instrumentalism, spiritual symbolism or ecclesial symbolism.

The re-emergence of Aristotelian philosophy within theology provided an answer that would last in the official teaching of the Catholic church until the twentieth century and maintains a lasting significance. Thomas Aquinas adopted the Aristotelian concepts of substance and accident. Sign and grace came together ('signified grace'). The sign remained the same on the outside,

³¹ McGrath, *Christelijke theologie*, 455-456.

the accident, but the substance was changed. This is to say that the accidents of bread and wine remained, but their substance had become the body and blood of Christ – the accidents now veiled, as it were, the substance of the body and blood of Christ. For the Eucharist this concept was called transubstantiation. The Fourth Council of Lateran (1215) used this term influentially in relation to the Eucharist, Thomas Aquinas gave it its Aristotelian interpretation, and the Council of Trent confirmed the use of the term ‘transubstantiation’ to describe Catholic beliefs concerning the Eucharist in 1551. Both the term and its Aristotelian interpretation were widely received subsequently. Unfortunately, the flexibility, creativity and motives that accompanied Aquinas’ ideas, were lost in this reception. What was meant as an answer to the dilemma of sign and grace, bringing together the signifier and signified, became a doctrine rendering sacraments as operative means to produce and increase grace instead of revelatory signs.³²

7.3.3. Reformation

We already briefly discussed Luther’s and Calvin’s sacramental theology. Here we will elaborate a bit more on the reformers’ theology of the sacraments. For the reformers the current sacramental theology represented ‘all that was bad about medieval theology’.³³ The reformers wanted to eliminate medieval additions to earlier and simpler theology. Furthermore, the sacraments represented the visible face of the church. To reform the sacraments would change the life of the church and the community. Most people only had contact with the church during Sunday services. The reformers opposed the fact that the laity could not understand the Mass, which was in Latin, in addition to the presumed transubstantiation. Changing the sacramental theology meant changing the basic ideas of the liturgy and as such influenced the religious ideas of the people.³⁴

For most of the reformers, sacraments were a way for God to accommodate human weakness. Ideally people would be able to trust God on the basis of his Word alone, but because mankind is weak, we need clearly visible and tangible signs to remind and reassure us of the word of faith. According to Philipp Melanchthon, not all signs are sacraments, but only those that rest upon a firm evangelical foundation. For the reformers, the sacraments were not causes of grace, but signs to confirm and convey the promises of God. For Lu-

³² L.-M. Chauvet, *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville, MN 2001, xiv.

³³ A.E. McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, Oxford [1988] 2001, 169.

³⁴ McGrath, *Reformation Thought*, 170.

ther this was the promise of forgiveness of sins; for Zwingli it meant that the people belonged to the Christian community, the people of God.

Luther wrote his reforming treatise *'The Babylonian Captivity of the Church'* in 1520. He denied the existence of seven sacraments and retained three of the seven: baptism, Eucharist and penance. Within his treatise, however, he also acknowledged that penance should not be a sacrament because of the absence of a visible sign. For sacraments in Luther's opinion are divinely instituted signs of the promise of the forgiveness of sins. Concerning the Eucharist, Luther was strongly opposed to the fact that the laity did not receive any wine, a common practice since the thirteenth century. Furthermore, he rejected the theory of transubstantiation. He believed in the presence of Christ in bread and wine but rejected any theory to explain this presence. Thirdly, the Eucharist could not be a sacrifice or good work performed by the priest on behalf of the people, because it was unscriptural. The sacrament was primarily a promise of forgiveness of sins. Concerning baptism, Luther retained infant baptism, because it emphasises that faith is not something we can achieve but a gift. Sacraments not only strengthen faith, they also generate it. As such, baptism generates faith.³⁵

Zwingli initially interpreted the word 'sacrament' as an oath of forgiveness, sworn by God. He only accepted baptism and the Eucharist as sacraments, being instituted, commanded and ordained with His word. Two years later (1525), he wrote that sacraments were only signs of our pledge of obedience and loyalty to one another. A sacrament was basically a declaration of allegiance of an individual to a community (Zwingli was an army chaplain). Through the sacraments, someone proves to the church that he is a soldier of Christ which informs the whole church of his faith. Baptism does this individually, the Eucharist publicly. The sacraments are therefore subordinate to preaching, because preaching the word generates faith, whereas the sacraments confirm it. The Eucharist is both a memorial of the historical event leading to the establishment of the church and a public demonstration of the believer's allegiance to that church and its members. The bread and wine could not be Christ himself, because the Bible says that Christ incarnated only once, not every day in the Eucharist. The bread and wine are tokens, like a ring given to a loved one to remember the giver, to commemorate Christ in his absence.³⁶ For

³⁵ McGrath, *Reformation Thought*, 175-180.

³⁶ The source of these ideas is probably the Dutchman Cornelius Hoen, who read the writings of Wessel Gansfort (1420-1489). Although Gansfort did not deny the transubstantiation, he did develop the idea of a spiritual communion between Christ and the believer. Hoen used this idea to write a critique on the doctrine of transubstantiation in the form of a letter. This letter found its way to both Luther (who rejected its contents) and Zwingli.

Zwingli the bread and the wine do not change during the Eucharist, but their meaning alters because of the context. This process is called the transignification. Zwingli and Luther debated whether Christ was really present in the Eucharist and Zwingli argued that both the Bible and the Creed say that Christ is sitting at the right hand of the Father, i.e., he cannot be present in the Eucharist, because he is somewhere else. Luther, however, wrote that Christ's sitting at the right hand of the Father is meant metaphorically, indicating that wherever God rules, Christ is present. Regarding infant baptism, Zwingli rejected the idea of original sin and as a result, infant baptism lost its purpose. By 1524, he gave infant baptism a new meaning. For him baptism was a gentler sign of the child's membership of God's people than circumcision and it embraces both male and female infants. Baptism was a demonstration of the child's membership of the church, and since for Zwingli state and church were virtually equivalents, baptism was also a sign of membership of the city community.³⁷

For Jean Calvin the sacraments were, apart from preaching God's Word, core elements of the church. Sacraments were authorized means of grace. Calvin defined the sacraments as external symbols by which the Lord seals on our consciences his promises of good will towards us in order to sustain the weakness of our faith. Another definition was that a sacrament is a visible sign of a sacred thing or a visible form of invisible grace. Calvin insisted that the sacraments needed to be based on a promise and command of God. He also only declared the Eucharist and baptism to be sacraments. His position on sacraments is right between Luther's and Zwingli's. He understands the connection between the symbol and the gift it symbolizes in such a manner that we can easily pass from one to the other. Thus, the thing that is signified is effected by its sign. Still, sign and signified are not the same. Calvin's basic model was a Christological one. Just as in Christ the human and the divine nature can be distinguished but not separated, the knowledge of God and the knowledge of ourselves are closely connected. The same holds for the word of God and the word of humans in preaching. In his baptismal theology, Calvin also connected Luther's and Zwingli's thinking. Baptism was a public demonstration of allegiance to God, a sign of initiation into the society of the church. Yet again, baptism also showed our being put to death in Christ and our new life in Him. Calvin accepted infant baptism as an authentic tradition of the early church and not as a later medieval development. Children should be baptized or they would be at a disadvantage in relation to the Jewish infants, who are publicly and outwardly sealed into the covenant community through circumcision. Regarding the Eucharist, Calvin distinguished three aspects of spiritual truth

³⁷ McGrath, *Reformation Thought*, 180-187.

that are presented and offered through the visible elements of bread and wine. The signification or meaning is the divine promises, which are included or enclosed within the sign itself. The bread and wine confirm that the body and blood of Christ have been broken for the believers. The substance or matter concerns our reception of the body of Christ. In receiving the sign of Christ's body and blood, we receive the body and blood itself. The virtue or effect is that the believer participates by faith in the benefits that Christ won, such as redemption, righteousness and eternal life. Finally, because material objects can signify grace, generosity and goodness, the sacraments encourage Christians to value creation. For Calvin, creation was fashioned in order that we may rejoice in it.³⁸

7.3.4. *Towards the twentieth century*

The Roman Catholic reaction to the reformers and their followers consisted mostly in the affirmation of the scholastic doctrine while adapting and improving pastoral practices to withstand the rise and development of the new churches. One effect of the former was that the original ideas of the scholastic theologians were hardened to inflexible dogmatic systems out of which later Neo-scholastic doctrine was developed. New concepts did not come up until the end of the nineteenth century. Protestant theologians did not need to discuss sacramental theology any further considering the fact that the change in church and community life to which the reformers aimed was already established. Other subjects such as Christology and biblical studies were more important. Catholic theologians were mostly engaged in a juridical debate regarding the validity of administered sacraments.

The age of enlightenment did not cause a change in sacramental theology, but challenged the Christian faith as a whole. Both the Roman Catholic and the Protestant churches gave anti-modern reactions to the changes in society. The danger caused by Napoleon and the occupation of the ecclesiastical state were regarded as the consequences of the French Revolution and its non-Christian ideas. When more and more countries separated religion from politics in order to prevent religious wars, the churches did not get involved in this development. The Roman Catholic church even developed an anti-modernist program containing the anti-modernist oath and the famous *Syllabus errorum*. On the fringes of church life, a theological movement was occupying the small theological space they were given to develop a new theology. This was centred in France and was known as the 'Resourcement'. Their theology was called the 'Nouvelle Theologie'. This theological movement developed several concepts,

³⁸ McGrath, *Reformation Thought*, 190-194.

which were often condemned by the Roman Catholic church, only to be accepted after the Vatican II. Below we will discuss three theologians and their concepts of the sacraments. Odo Casel published before the Second Vatican Council, Edward Schillebeeckx was in the centre of it and Marie-Louis Chauvet published his masterwork in the 1980s and is still publishing today.

7.3.5. *Odo Casel*

Dom Odo Casel (1886-1948) saw the shortcomings of Neo-scholasticism, especially in its individual interpretation of the effects of liturgy and the sacraments. Influenced by the developing idea that the church was the mystic body of Christ, he interpreted liturgy and the sacraments from the perspective of the mystery cults from ancient Greece. In ancient Greece, besides the temple cults and philosophical systems there were mystery cults. Of all the mysteries celebrated in ancient times, the Eleusinian Mysteries were held to be the ones of greatest importance. These were initiation ceremonies held every year for the cult of Demeter and Persephone based at Eleusis in ancient Greece. These myths and mysteries began in the Mycenaean period (c. 1500 BC) and were a major festival during the Hellenistic era and later spread to Rome. The rites, cultic worships and beliefs were kept secret as these initiation rites were believed to unite the worshipper with the gods and included promises of divine power and rewards in the afterlife. The key idea of these cults was to ritually relive the myth on which the cult was based. The myth was ritually played out by the participants. By re-experiencing the myth, the participants hoped to be granted a bit of the divine powers. For Casel the Christian rituals have the same basic idea of re-experiencing what happened in the central biblical stories. Christian liturgy is not aimed at reliving a myth but a part of the saving history of Israel and the life of Jesus Christ. Before the Christians, the Jews did the same thing. The Pesach meal is a ritual actualisation of the Passover event in Egypt. The saving grace of God bestowed on the Hebrews is relived and re-experienced.³⁹

The heart of Christianity was the saving mystery in Christ. In the letters of Paul and inexplicitly in the rest of the New Testament as well as in the Christian tradition, Christianity is seen as the revelation of this saving mystery in the history of Israel and the life, death and resurrection of Jesus Christ. This saving mystery continues in the life of the Church. For Casel, the Mystery refers to God, who reveals Himself to all mankind, but in the fullest sense to the people of Israel in preparation of the Mystery in the Pauline and Christological sense, Christ himself. He reveals the Mystery God in flesh. The deeds of Jesus

³⁹ J. Plooiij, *De mysterie-leer van Odo Casel: Een bijdrage tot het oecumenische gesprek der kerken*, Zwolle 1964, 19-35.

Christ are mysteries⁴⁰ as well. The mysteries are both hidden and revealed. They are hidden to the world, but revealed to the believers, who are given the *gnosis* by the holy Spirit to see it.⁴¹ The revelation of the Mystery was given to the church by the apostles. It is in the celebration of the liturgy by the church, that the third sense of Mystery is meant. Liturgy, especially the Eucharist, is a sacred ritual action in which a past redemptive deed is made present in the form of a specific rite. Liturgy can be seen as a mystery cult, because within it the divine saving act is present under the veil of symbols. Liturgy is not ritual or pageantry nor, as some of Casel's contemporaries believed, merely a collection of rubrics governing the public worship of the Church. It is the carrying out and realization of the new covenant's mystery of Christ in the whole Church through all the centuries, for her sanctification and glorification. This mystery, like that of Christ Himself, bears a twofold character: that of the divine majesty that is at work and that of the veil of material and earthly symbols that simultaneously hide and disclose. The presence of the Lord in the divine mysteries occupies an intermediate position – a middle stage – between the earthly, historical life of Christ and his glorious life in heaven, between the Ascension and the *Parousia*.⁴²

Casel's strongest criticism of the Neo-scholastic concepts of his days was that they saw salvation as an individual matter. Casel, however, saw a strong relation between Christ's mysteries and the church. The Church is at once the beneficiary of Christ's sacramental presence and His helpmate. The presence of Christ in the sacramental mysteries is a 'bridal gift' for the Church, and the sacraments, in turn, are a means for her to express her love for her Husband. She receives from Him, is conformed to her crucified, glorified, Spirit-filled Lord and at the same time is enabled to collaborate with Him in the furtherance of man's salvation, concelebrating the mystery of worship with Him. Without the mystery of Christ's liturgical presence, especially in the Eucharist, the Church would be a priest without a sacrifice, not a church at all. But at the same time, it is through the same mystery of worship that Christ is fully Christ, the One who saves and glorifies His people. Therefore, Casel deems liturgy the central and essential necessary activity of the Christian religion. In the liturgy Christ's saving actions are present. The saving acts that belong to the historical past are objectively and really re-presented in the liturgical mysteries. It is not a question of a merely intentional re-actualization being produced by a celebration; the saving acts are truly posited anew in the

⁴⁰ Note the lower case.

⁴¹ This does not mean that Casel refers to Gnosticism, since the *gnosis* is revealed by faith and not by a growing insight through scholarship and meditation, although these can help developing the understanding of the saving mystery.

⁴² Plooi, *De mysterie-leer van Odo Casel*, 36-58, 102-106.

present. And these saving acts – the incarnation, death and resurrection, to restrict ourselves to the most important – are the proper content and object of the sacraments; they form the interior reality of the mysteries of worship. For Casel the then current theory of a merely ‘effective re-presentation’ was wholly inadequate and spiritually impoverishing. Christ’s mysteries, in this view, belong to the historical past. It is metaphysically impossible for them to be present in liturgical celebrations. What is brought us by the liturgy is their effects. For Casel denied not just that the graces were present, but also the source of those graces. The goal of liturgy is that the Church becomes what she is, the Body and Bride of Christ, and the individual Christian is conformed, by the Holy Spirit, to the crucified and risen One whom he meets in the liturgy. Out of this objective conformation flows a most demanding subjective imperative. If the soul wishes to assimilate the content of worship, she must, by her subjective action, co-operate as closely as possible with the objective grace of the liturgy.⁴³

Casel’s work has had a strong influence through the years and not just because of the many years he worked as editor of the ‘*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*’ (Yearbook for Liturgical Studies). His thinking influenced the document on liturgy of the Second Vatican Council (*Sacrosanctum Concilium*) on themes like the Paschal mystery, the understanding of the apostolic mission, the various modes of the presence of Christ and the idea that the liturgy is simultaneously the summit towards which the activity of the Church is directed and the source from which all her power flows.

7.3.6. Edward Schillebeeckx

Edward Schillebeeckx O.P. (1914-2009) was a student of Yves Congar and Marie-Dominique Chenu. His theology is part of and force behind the ‘*Antropologische Wende*’ (Anthropological Turn) within theology. Theology shifted from speaking about God from a universal perspective to speaking about the way people speak about God. In his book ‘*Christus, sacrament van de Godsonthoening*’ (Christ, sacrament of the encounter with God) he adopts a developmental perspective from Augustine who claimed that the church developed from paganism to Judaism to Christianity.⁴⁴

Schillebeeckx broke away from the Neo-scholastic foundation of the sacraments in their institution by Christ. He departed from a universal innate yearning to God. People feel spoken to by the divine and they wish to meet it. In paganism people encountered God in creation. The wonders of the world were signs of the divine. As a result, a wide variety of religiosity emerged in an

⁴³ Plooi, *De mysterie-leer van Odo Casel*, 72-93.

⁴⁴ Schillebeeckx, *Christus*.

authentic but also both adequate and inadequate way. These encounters with God are impersonal. In Judaism, God reveals Himself to the Hebrews as JHWH: I am who is. God shows himself as a benevolent God who intercedes for the Hebrews and saves them from the Egyptian slavery. God unites the people to become His people. Schillebeeckx called the temple cult of early Judaism the first phase of the church. It has been within the Jewish people that the coming messiah, the *Christos*, was born. The history of the Jewish people as covenantal people is a dialectic between honouring and dishonouring the covenant. Ultimately, God sent His only Son to be born as man and thus to be the incarnation of living according to the covenant. His Son is the first and head of all creation and as such the head of humanity gathered as God's community, *haqal/ecclesia* or church.

The awaiting of the Messiah has been fulfilled in Jesus Christ, who is an offer of grace incarnate. The human acts of Jesus are divine acts and as such acts that cause grace. The ultimate grace has been given in Jesus' suffering, death and resurrection. Since the acts of Jesus are acts of grace in a visible and tangible form, they are sacramental, meaning the divine gift of grace in and by means of a visible and tangible form, providing this gift visibility, i.e., the gift of grace in a historical visibility. Therefore, Jesus himself is the original sacrament.

The notion of Jesus as the original sacrament poses a problem, since encountering Jesus in his historical form is no longer possible since his ascension into heaven. Although an encounter with Jesus in a historical form is no longer possible, the ascension in itself is beneficial. After his ascension, Jesus has been sitting at his Father's right hand, preparing his second coming in glory (*parousia*) which provides as an encounter in full, face to face. In the meantime, Jesus still gives us the possibility of meeting Him in a historical form, through the sacraments. The sacraments are 'an earthly extension of Christ's glorified humanity'.

The sacraments cannot be thought outside of Christ's mystified body, the church. The messiah, Jesus, is necessarily connected to his community of grace. As representative of the fallen humanity, Jesus needed to gather this community as saved people of God. Christ died for this community, being the sacrifice for the glorified community of the church. As an earthly community, the church is the visible, historical form of the reality of grace. This community consists both of its members and hierarchy.⁴⁵ The church is the social sign of Christ's saving grace. The people and the hierarchy both have sacramental functions, although they are of a different kind. Christ is the real head and body

⁴⁵ On the eve of the Second Vatican Council this concept of the church as people and hierarchy being the community of grace was very innovative.

of his people. The hierarchy of the church is the head and the people the body of the mystified body of Christ. The saving activity of Christ in this world works invisibly through the Spirit but also in a visible form through the hierarchy and people of the church. The hierarchy's activity is based on its priestly sign, the people's on its baptismal sign.

The sacraments consist of both an outward sign and the spoken word. A sacramental prayer is combined with a liturgical form. Schillebeeckx describes the connection between word and liturgical form as 'moments of ecclesiastical symbolic activity'. The essence of the sacraments lies neither in its spiritual meaning nor in its visible form, but in its meaning as it appears in the sacrament, i.e., in the spiritual meaning as it appears in the liturgical form or the visible form as much as it is part of the sacramental-spiritual meaning. The ecclesiastical symbolic activity is – although performed by the ordained minister – in itself an act of the Lord, the actual high priest. It is the belief of the church that makes the connection between this symbolic act and the personal act of Christ. It is not necessary for the minister to believe in God's grace for the sacrament to be valid. Still, the *ex opere operato* must not lead us to the conclusion that the intention of the minister is of no importance. The minister must be willing to perform the symbolic act according to the intention of Christ and the church. The minimal content of this intention is to perform a visible ritual of the church. Without this minimal intention, the sacrament would be an empty ceremony. Although it is both religiously and psychologically more valid for the minister to believe in the meaning of the sacrament he administers, the validity does not depend on it. The person to whom the sacrament is administered must necessarily be prepared to accept God's grace. Although the intention of the person has never been described in a dogmatic way, it is still a part of Christian belief that no one can be forced to the church. A sacrament cannot address someone if the person is not prepared to listen. Personal belief in the sacraments is not required of the person, only his or her willingness to undergo the church ritual.

In summary, within Schillebeeckx's theology, the sacraments are acts of the mystified body of Christ, the church, consisting of the people and the hierarchy. The church itself is the glorified extension of the divine encounter with Christ, who is the long-expected Messiah and fulfilment of humanity being faithful to the covenant between God and man. This covenant itself is God's personal answer to people's yearning to encounter the divine. It is the church as Christ's mystified body that administers the sacrament; that is why the minister must be willing to perform an ecclesiastical ritual for someone. A person who undergoes the ritual must be willing to undergo this ritual, even if he or she does not believe in its effectiveness.

Although Schillebeeckx describes sacraments as symbolic activity of the church, he does not fully develop (at least not in his early works) a clear conception of this symbolic activity. The innovation in relation to the Neo-scholastic theology lies in the fact that sacraments are activities of the whole church, consisting of both the hierarchy and the people, whereas the Neo-scholastic perspective legitimized the effectiveness of the sacrament in its validity, which was based on the institution of the sacraments by Christ. In the next subsection, we will discuss the conception of the sacraments of Louis-Marie Chauvet, who fully adopts the symbolic interpretation of the sacraments.

7.3.7 Louis-Marie Chauvet

In the 1980s Louis-Marie Chauvet broke away from extreme judicial and instrumental sacramental theology of the past. In his *'Symbole et Sacrement: une Relecture Sacramentelle de l'Existence'* he calls existing sacramental theology onto-theology.⁴⁶ He describes the discourse of the sacramental theology using three models, an objectivistic, subjectivist and the Vatican II model. The objectivistic model refers to the Neo-scholastic sacramental theology, which is in itself a hardening of the Thomistic theology. Within the objectivistic model the production of grace, the objective efficacy of the sign, is accentuated. Sacraments are operative means of salvation. Images employed for understanding this model include sacraments as instruments, a remedy, a channel for grace and a germ. The priest is seen as a *sacerdos* and less as a pastor or minister of the Word. The priest builds a bridge between God and the people. Furthermore, this model is individualistic. A sacrament is between the priest and the individual, the church as a community of faith and mission is absent. The church is only referred to as the institution endowed by Christ with supernatural powers. The individual as a concrete existential subject is also not taken into account. The fact that the piety and right intention of the subject is asked is not part of the being of the sacrament, but only of its wellbeing. The saving mystery can be characterized as follows: God sanctifies and saves human beings through the sacraments. In return, the people can make their daily lives a spiritual offering, which they present to the glory of God in the sacraments. In this way, the sacraments are signs of salvation.

Over time, the subjectivist model emerged on several occasions. It is mostly a reaction to the church as an institution. According to Chauvet, this reaction can take three forms. The first one is an extremist one, in which people reject the church but accept the gospel. They identify orthodoxy (the truth regarding the revelation of God in Jesus Christ) with orthopraxis. The criteria to

⁴⁶ L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement: Une relecture sacramentelle de l'existence*, Paris 1987.

belong to the church are replaced by good will and sincerity. The second and third type are less radical. They have objective criteria for belonging to the church and orthodoxy in faith. These criteria are based on values the group declares as evangelical. The problem is that the determination of these values is often coloured by ideology and made by the group. Instead of receiving the criteria of evangelical and ecclesial life from the living tradition of the church, even if it means that they may need to unmask their own failings, these groups seek criteria in their own methods of analysis. These groups tend to become elite, self-righteous, even (neo-)pelagian and rigoristic. In this model, the sacraments are seen as ecclesial acts of recognition of and gratitude for what God has done in the lives of the believers. Whereas the objectivist model stresses the sacraments' function as operative means, the subjectivist model emphasises their function as revelatory signs. God acts in the lives of the believers, and the sacraments are acts of acknowledgment and gratitude for this. The third subjectivist type stresses the sovereign freedom of God, which nothing, especially not the church, can hinder. This model opposes any form of correlation theology in which God can act through human beings. The sacraments only have the function of recognising, proclaiming, attesting, reflecting and following the already given grace of justification and sanctification by God. The function of the sacraments are responsive to God's acts. The sacraments are not optional as human answers, since (in the case of the Eucharist and baptism) Christ has mandated that they should be celebrated. It is important to see that the objectivist and subjectivist model regard sacraments as instruments either for producing grace or for its transmission.

The third model is that provided by the Second Vatican Council. It is not really a new model, but a correction of the Scholastic and Tridentine model. The key notion is that the sacraments are based on the church as the fundamental sacrament of the kingdom of God. This means that the church is not the kingdom of God but only a sign of it. On the other hand, as a sign it must also bear the marks of God's reign. The first mark is the confession of Jesus as Christ on the basis of the Scriptures. The seven sacraments (especially the Eucharist and baptism) are also marks of God's kingdom. The Vatican II documents stressed their quality as revelatory signs. The council fathers strived to counteract

- the reification of the sacraments by insisting on the self-explanatory authenticity of materials, gestures, languages and the mode of celebration;
- the excessive objectivism that was prevalent, by taking into account the lived experience of human beings;

- a conception judged overly concerned with the point at which the sacrament is realised by emphasising the diffuse sacramentality of the life lived in faith;
- an excessively individualistic mentality and a tendency to reduce the sacraments to their interior effects by stressing their ecclesial dimension and that every sacrament is first of all a church event. The subject of the liturgy is not the priest but the local church community.

The innovation of Vatican II can be understood as such: God acts freely in people's lives. God can also save people without using the sacraments. The sacraments are the summit of the life sanctified by God's grace and the revelatory expression of this sanctification. Thirdly, they are acts of gratitude towards God. In addition, the operating subject of the sacraments is always God (through Christ and the Spirit). The sacraments are a source or operative expression of sanctification and human daily life becomes a liturgy of spiritual offering to God.⁴⁷ The Vatican II conception of the sacraments can be seen as a combination of both the objective and the subjective model. Sign and cause are closely interwoven in this new triangular model. The problem according to Chauvet is that sign and cause are of a different nature and level and cannot be put together in this way. This is why Chauvet came up with a fourth model.

In his model, Chauvet departs from language as mediator. Recently, anthropologist and language-philosophers have criticised the concept of language as an instrument of representing reality. Because human consciousness cannot be thought without language, language is not simply a tool people can use but can be seen as a mediator to understand reality and oneself. For human beings, reality does not exist outside language. Language is not an individual matter, but part of a wider symbolic order. Chauvet deliberately uses the term 'symbolic' in the ancient sense, meaning putting together the pieces as part of a pact. Within a social group, the individuals share a common language and code that both precedes them and evolves because of its members. Language is part of this symbolic order and within it the universe is given its meaning. Members not only share this meaning and belief system but also receive and shape their identity within this symbolic order. Receiving and shaping identity is not simply a matter of enlisting, but it is the possibility to be a person. This is even more so when it comes to the Christian identity. It involves not simply the recognition of any person, but of a believing person. Christian identity is linked to the confession of faith that Christians make their own, that they give to their lives. Still, the Christian identity is not self-administered. One must receive baptism by someone acting as a minister of the church in the name of Christ.

⁴⁷ Chauvet, *The Sacraments*, xiii-xxv.

Furthermore, although the Christian identity has an undeniable personal dimension, it is bestowed only within an ecclesial pattern common to all Christians. This common pattern is not a universal garment fitting everyone. It is only the pattern that must be customised by every individual him- or herself.⁴⁸

Christian identity necessarily involves being a member of the church, because being a Christian begins with confessing Jesus as Christ, a confession that from the beginning instituted the church. The church is a sacrament of God's reign, meaning that it is not God's reign itself. It is important to note that the church precedes the individual. It is not a group of individuals that forms the church, but the church that forms Christians. This church manifests its identity best during its weekly assembly to celebrate. For Christians it is their primary calling to come together to be God's people. It is a diversified assembly coming together on the day of Christ's resurrection to celebrate the memorial of the risen Lord. This assembly is made up of people of all ages and social conditions. Out of this diversified group a new humanity is created, inaugurated by Christ and conferred on all at their entrance into the church through baptism. Finally, the local assembly is the concrete integral realisation of the one and universal church of Christ here and now. Every Eucharistic assembly truly realises the church of God. As its sacrament the church must have the marks of God's reign, which can be manifold but also reduced to three: scriptures, sacraments and ethics. Scriptures refers to the particular way of reading the Bible as is portrayed in the New Testament, which is in itself the unfolding of the apostolic church's confession of faith. It entails not only the biblical texts, which are the foundational texts of Christian belief, but also the discourse in theology and catechesis of the past and today. The sacraments are in a wider sense the rituals performed by the church in the memory of Jesus' death and resurrection. The first two major sacraments are baptism and the Eucharist. They are the sacraments of Christian initiation.⁴⁹ In these two sacraments people are initiated in the mystery of Christ and become members of his living body, the church. According to Chauvet, the other sacraments derive their meaning from the two major sacraments (a notion also endorsed by Klaus Rohmann),⁵⁰ but in his view all the church's forms of celebration can be classified under the rubric 'sacramental', since they all derive their meaning from the basic dynamic of Christ's incarnation, death and resurrection. The third mark is the ethical conduct by which Christians testify to the gospel by their actions. This ethics does not just extend to interpersonal relationships but also to collec-

⁴⁸ Chauvet, *The Sacraments*, 3-20.

⁴⁹ Confirmation is seen as the completion of baptism and as such taken up with baptism.

⁵⁰ Klaus Rohmann, *Die Sakramentalität der Ehe: Skizzen für eine alt-katholische Ehe-theologie. Ein Beitrag für die internationale alt-katholische Bischofskonferenz*, 2006.

tive problems. Under the paradigm 'ethics' we place all that pertains to action in the name of the gospel (therefore also, and even primarily, in the name of humanity).⁵¹

The three marks are strongly interconnected. The scriptures are in themselves sacramental. The terms sacrament and mysteries were applied to the scriptures first and later to the rituals. The scriptures have always been venerated just as the consecrated bread in the Eucharist. The scriptures are furthermore only the sacrament of God's Word. Christianity is not a religion of a book but of a person, Jesus Christ, who is the fulfilment of the scriptures. Thirdly, the scriptures need interpretation by the church. The scriptures are at home within the liturgical assembly in which the scriptures are proclaimed – not simply read as just any book – and meditated upon in the sermon. On the other hand, the sacraments precipitate the scriptures. Every sacrament is in fact preceded by the reading of the scriptures, and the sacrament always contains a material element of gesture and the word. Both word and sacrament find their testing in ethics. The word proclaimed and listened to is celebrated within the liturgy and the grace received in the sacrament is given as a task to accomplish. Without liturgy, ethics can be most generous but is in danger of losing its Christian identity. Without ethics, liturgy is bound to become ossified and to verge on magic. It is the sacrament that gives ethics power to become a spiritual sacrifice. It is ethics that gives the sacrament the means of verifying its fruitfulness.⁵²

Chauvet understands sacraments as elements of the symbolic order, which provides people with meaning and identity. Sacraments are acts of symbolisation. They join Christ and the church or, more widely, God and humanity. Within the church people are brought together as brothers and sisters and as children of God. Because sacraments are part of the symbolic order of Christianity, they cannot be understood without the network of relations they are in. That is why the sacraments can neither be cut off from the faith of the church, nor from the whole of the celebration to which it belongs. If we try to understand the consecration outside of the whole of the Eucharistic prayer as well as from the liturgy of the word, even from the church assembly, we risk seeing it as more or less magical, as if Jesus falls from heaven onto the altar.⁵³

A key element of understanding sacraments as symbols is grace. Within catholic theology, grace is often perceived as the effect of the sacraments. In Chauvet's view grace should be construed differently. God-given grace is like giving and receiving a gift. A gift symbolises the giver to a greater or lesser extent, depending on the nature of the relationship. Presenting a gift is a beauti-

⁵¹ Chauvet, *The Sacraments*, 20-38.

⁵² Chauvet, *The Sacraments*, 43-66.

⁵³ Chauvet, *The Sacraments*, 69-86.

ful moment in interpersonal relations, which are already marked by ambivalence. In human interaction people experience both what they have in common and ways in which they differ, together with the distance that creates. The beauty that the gift brings about Chauvet calls its 'gratuitous aspect'. Sacraments, too, have the character of a gift. However, they are characterised not only by gratuitousness but also by gratuity. As a rule gifts entail an obligation, require a counter-gift. The gratuity of sacraments means that they are gifts of grace. They are completely free from obligation and wholly unexpected.⁵⁴ Sacraments celebrate God's grace as his disinterested, free coming to human beings, which invites them to surrender themselves to God. God's coming is not the result of a liturgical act but has been happening from the start of creation, signified by his acts in the history of Israel and his incarnation in Jesus Christ. It is a free, non-obligatory mutual give and take, in which God's gift does not crush or silence us but invites us to respond through our actions. God's free, gratuitous coming, his grace, is symbolically expressed in the sacraments.⁵⁵

In short, Chauvet's perspective on sacrament breaks with the traditional ontological efficacy of the objective model that reduced sacraments to operative means of grace. Nor does he adopt a subjectivist model that reduces the sacraments to an operative means of transmitting (acknowledging, proclaiming or attesting) grace. Sacraments are ecclesial, symbolic actions that bring God and humanity or Christ and the church together and thus provide or strengthen people's Christian identity. This identity consists of faith in Jesus as the Christ, which is an answer to God's graceful coming into this world.

7.3.8. *Ritual Studies*

The sacraments can be studied from the perspective of systematic and, more precisely, dogmatic theology. The meaning of the sacraments is derived from their relation to Christianity's understanding of Jesus and the church. The meaning of the sacraments can also be studied as celebrated rituals of the church, i.e., from the perspective of liturgical studies. Scholars of liturgy have a broad spectrum of methods and research traditions at their disposal. Historical studies of liturgical objects and texts are nothing new and naturally entail the use of archaeological and historical methods and research techniques. Liturgi-

⁵⁴ L.-M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Translated by M. Beaumont and P. Madigan. Collegeville, MN 1995, 446; A. Scheer, *Ziende de onaanzienlijke: Interpretatie van een theorie over de liturgie*. *Tijdschrift voor Liturgie* 80 (1996), 133.

⁵⁵ Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 490-492; Chauvet, *The Sacraments*, 86-96; Scheer, *Ziende de onaanzienlijke*, 123-127.

cal texts are studied by means of literary research methods. More recently there have been attempts to study liturgical services in and of themselves. These studies are not concerned with texts or objects used in the service but concentrate on the actual liturgy. To this end scholars increasingly draw on the methods of ritual studies and cultural anthropology.⁵⁶ Liturgical services are treated as rituals, the term 'liturgical service' connoting a particular type of rite: an institutionalised religious ritual.

From the perspective of ritual studies the sacraments can be characterised as rites of passage, central rituals on the axis of life or transitional rituals.⁵⁷ It stems from the structure of liturgies that accompany pivotal moments in people's lives, such as baptism, marriage and burial. These occasions are experienced as merging with the great mystery of life.⁵⁸ The first scholar to characterise certain rituals as rites of passage was Arnold van Gennep.

The anthropologist Arnold van Gennep studied various peoples, including the aboriginal population of Australia, the Toda in India and the Masai in Africa. He criticised the scholars of ritual of his time for studying rituals out of their original context. Van Gennep's main contribution to anthropology and ritual studies was his classification of a particular kind of ritual (he uses the term 'ceremonies') on the basis of its patterns. These rituals mark status transitions in the lives of individuals and groups. He calls them rites of passage.⁵⁹

According to Van Gennep people make various transitions in the course of their lives, such as geographical, social and psychological transitions. Geographical transitions entail crossing territorial boundaries; social transitions mean changing one's social group; and psychological transitions have to do with existential crises.⁶⁰ Most transitions can be classified in several categories. Van Gennep emphasises social transitions. In his view societies are characterised by stratification, that is division into different social groups. During their lifetimes people cross over from one social group to another.

Van Gennep maintains that modern Western society recognises only one social division: that between a profane group and a sacred group. These are subdivided into smaller groups. When people in the profane group change to a

⁵⁶ P. Post, *Levensrituelen: een ritueel-liturgisch perspectief*, in: L. Boeve, S. van den Bossche, G. Immink and P. Post (ed.), *Levensrituelen en sacramentaliteit*, Kampen 2003, 12-20.

⁵⁷ A. van Gennep, *Les rites de passage: Étude systématique des rites de la porte et du seuil; de l'hospitalité de l'adoption; etc.*, Paris 1909; G. Lukken, *Rituelen in overvloed: een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*, Baarn 1999.

⁵⁸ Lukken, *Rituelen in overvloed* 1999, 262.

⁵⁹ A. van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1960, V-XIX.

⁶⁰ J.A.M. Snoek, *Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Studies of Rituals*, Pijnacker 1987, 61.

different subgroup, they have to meet certain economic and intellectual requirements. People in the sacred group can also change to another subgroup, but such changes are accompanied by special rituals. They make a status transition, which demands an intermediate phase because of the social division between sacred and profane.⁶¹ According to Van Gennep the sacred features are far more prominently in what he calls less civilised societies. In these societies all transitions in human life entail interaction between sacred and profane, which requires special rituals to ensure a smooth transition from the point of view of both the individual and society. All these rituals follow the same pattern comprising rites of separation, rites of transition and rites of integration, albeit not to the same extent and with varying emphases. Separation rites sever people's connection with their original group. Transitional rites are for those in an intermediate phase, expressing their 'statusless-ness'. Integration rites of accompany their incorporation into the new group.⁶²

As mentioned already, Van Gennep's classification has been adopted and used by many researchers, not only in the field of anthropology but also in liturgical and ritual studies. A major scholar who adopted Van Gennep's ideas was Victor Turner, who studied the lives and rituals of the Ndembu, a tribe in Afrika.⁶³ Turner focussed on the intermediate phase of Van Gennep, the liminal phase. He concluded that the initiates felt betwixt and between in this liminal phase. They had lost their social positions and as a result there was a strong feeling of equality and brother- or sisterhood. He named this feeling *communitas*. A family who have lost a family elder can experience a period of being connected and sharing their loss. Old differences are put aside until the day after the burial. Then, everybody returns to their old position and the differences can even reappear. Some liturgical scholars, e.g., Stevenson referring to marriage, claim that within Christianity this liminal phase is too easily skipped and forgotten, leaving people little room for really making the transition in their lives.⁶⁴

Today, the leading scholar (some call him the founding father) of ritual studies is Ronald M. Grimes. Grimes has a rather broad conception of the ritual studies. He does not classify rituals as rites of passage because they accompany a transition from one social group to another or because of their trifold structure. Rites of passage according to Grimes accompany changes in an individual's life. An important feature of the rites of passage is that they in-

⁶¹ Sacred is here used in the anthropological sense, that is as distinct from the mundane, often accompanied by a taboo.

⁶² C.M. Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, NY 1997, 35-38; Van Gennep, *The Rites of Passage*, 1-13.

⁶³ V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, IL 1969.

⁶⁴ K.W. Stevenson, *To Join Together: The Rite of Marriage*, New York, NY 1987.

volve the body.⁶⁵ Grimes claims that churches tend to forget this element of rituals. While performing rituals physically, churches do not address all the physical elements that give meaning to the ritual. For instance, the Eucharist cannot be understood if the physical act of eating has not been taken into account. Eating as an act of consuming what is sacred clarifies how Christ meant to express his relationship with his disciples. The physical and sexual meaning of marriage with its possibility of fertility are still of major importance for couples who ask for a church marriage today (section 2.1). Another important element emphasised by ritual studies is communication. Although scholars will be reluctant to say that rituals communicate meaning, rituals do have a communicative function. Just like animals display rituals to communicate their fertility, their anger or their possession of territory, so do human rituals communicate aspects of meaning to others. Celebrating the Eucharist can communicate the connection between the believers, liturgical music can express certain feelings and prayer can give meaning to a certain situation. The reluctance of ritual scholars to claim that rituals communicate meaning is that this claim would give the idea that the participants have something to communicate beforehand, which is then expressed by the different rites. The communicative function of rituals also give meaning. In participating in a ritual, circumstances can receive a different meaning for the people involved. This meaning did not exist in the minds of the participants before the ritual was performed, but is conjured up through different rites. A third important ritual element is the radical irreducibility of every particular ritual to general ritual concepts. It is very hard to find a ritual scholar who really comes to strong concepts of rituals. Most ritual studies come to generalisations, which they immediately defend as conclusions related to the specific case-study. There are no clear general theories in ritual studies. This last element is largely debated among ritual scholars and anthropologists on the one hand and theologians and social scientists on the other.

7.3.9. Klaus Rohmann: The eschatological, Christological and ecclesial meaning of the sacraments

Rohmann departs from the fact that in the early church there was not a fixed number of sacraments, nor were they clearly defined.⁶⁶ However, Baptism and the Eucharist were always considered sacraments. That is why the other sacraments should be understood within their relation to these fundamental sacraments. Furthermore, a closer look at the term 'mysterion' in the Bible

⁶⁵ R.L. Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of passage*, Boulder, CO 1995.

⁶⁶ Rohmann, *Die Sakramentalität der Ehe*.

provides us with three aspects of the meaning of the sacraments, the eschatological, Christological and ecclesiological aspect. The eschatological and Christological aspects have found their way into theology after the 'Anthropological turn' in the works of Karl Rahner and others. As the ecclesiological combines these three aspects, the sacraments should find their meaning in their liturgical celebration, developing the church community as a community of grace, a sign of the kingdom of God.⁶⁷

7.3.10 *An integration of perspectives: narrative hermeneutics*

Chauvet already integrated several perspectives on the sacraments by distinguishing an objective and a subjective model, discussing the Vatican II model and using the philosophy of language. Still, his concept of sacraments as symbolic activity developing and strengthening the Christian identity can be elaborated upon. The term 'hermeneutics' can not only be applied to this last approach to the sacraments. In a broad sense, all of the perspectives have a moment of hermeneutics. It is strongly but implicitly present in Odo Casel's perspective. Edward Schillebeeckx and all later perspectives have an explicit sense of hermeneutics, be it in a different way. This last approach is a combination of the anthropological change in theology, the mystified presence according to Odo Casel and the Christian identity according to Chauvet. This approach is based on our personal empirical study of the church wedding ritual,⁶⁸ the identity-philosophy of Paul Ricoeur and the temporal approach to feasts and festivals of Jan Assmann.⁶⁹

⁶⁷ Rohmann first uses the term 'ecclesiological' and later 'ecclesial'. From our perspective the former term refers to the systematical thinking of the church. The latter would indicate a relation to the church as such. From the rest of the text we would say that the term 'ecclesial' is the right term.

⁶⁸ In our study we asked to what extent people agreed that the church wedding ritual was a rite of passage or, as an alternative, a rite of confirmation. Analysis showed that the respondents agreed to both concepts without making a distinction between them. This result was not interpretable using concepts of social status, which depends on a binary logic. The concept of narrative identity combined the idea of change and continuity. Hermans speaks of a polyphonous self, in which he incorporates the distinction between I and me and the narrative concept of I in a dialogic concept of self; cf. H.J.M. Hermans, *Culture and the Dialogical Self: Theory Method and Practice*, London 2001. This self is characterised by a dynamic set of relatively autonomous I-positions that can assume different positions in accordance with temporal and spatial change. Each 'I' can articulate a position, giving rise to a dialogue between positions like that between characters in a story. This dialogic self-concept results in a complex polyphony that should not be interpreted as (binary) logical relations, since A and non-A can occur simultaneously. Via this internal dialogue between diverse I-positions the 'other' is present within the self. Essentially the self is social, also in internal dialogue. The other to

The narrative hermeneutical perspective on the sacraments departs from the idea that every human life can be seen as a narrative, a biography. This narrative is not just told once, but at pivotal moments in life people re-think and reconstruct their life story. Ricoeur refers to this reconstruction as plotting. This plotting process has a threefold structure. First there is a refiguration of identity, that is the identity before plotting occurs. The person has a given background, events and actions occurred in a given context, and in the process they fitted into an existing symbol system. In configuration they are constituted in a meaningful whole and thus acquire a plot. In refiguration the person draws conclusions for further action on the basis of the new plot that life has acquired.⁷⁰ The result of this reinterpretation of the life story called plotting is a person's identity. Identity has a moral aspect, which can be illustrated in keeping vows. Ricoeur makes a distinction between an *idem* and an *ipse* identity. On the one hand it consists in continuity of attributes, recognition of sameness. That is most evident in a person's character, which is built of this continuity of attributes. But one cannot describe a person's identity totally in terms of sameness, since both circumstances and humans are subject to change. Identity is conceivable only as self-constancy, the moral aspect of *ipse* identity, in the face of all change. Whatever the changes, the subject still says, 'This is what I stand for, here I am.'

whom the life story is narrated is not necessarily external but could be imaginary. Internal and external dialogue are always interconnected. When one engages in external dialogue with somebody, the external other is given an I-position within the self, with which one simultaneously conducts an internal dialogue. One's context also speaks inside oneself. The images and motifs in one's auto-narrative are taken from one's social group (peer group, sociocultural group, church, subculture, professional group). The embodied self moreover incorporates certain cultural tools that feature in the auto-narrative. As a result self-identity is embodied in cultural tools representing certain values. This is known as the distributed self. Finally the self engages in an ongoing process of choosing new positions, of organising and reorganising. The opposing poles of identity construction may be seen as voices of various I-positions that not only relate intersubjectively but also differ in their dominance over the others; cf. H.J.M. Hermans, *Het verdeelde gemoed: Over de grondmotieven in ons dagelijkse leven*, Baarn 1996, 22. Ricoeur describes the self in terms of narrative identity rather than binary logic. He speaks of a continuous discontinuity and a discontinuous continuity; cf. P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Translated by Kathleen Blamey Chicago, IL 1994.

⁶⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: J. Assmann (ed.), *Das Fest und das Heilige: Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991, 13-30.

⁷⁰ P. Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago, IL 1984, 54-87; P. Zuidgeest, *The Absence of God: Exploring the Christian Tradition in a Situation of Mourning*, Leiden 2001, 40-41.

Sacraments are church rituals that accompany pivotal moments in life, whether the birth of a child, sickness, dying, marriage, taking orders, even reconciliation.⁷¹ They are not just moments in which a person reconstructs his or her identity. The life story is not just replotted. Jan Assmann makes a distinction between ordinary time and time perceived during festivals. In day-to-day living people operate in ordinary time. Daily life is subject to chance; it is contingent. On the whole life is organised functionally. In the affluent Western world transcendent meaning hardly features in everyday life. Finally, a lot of daily life is spent on automatic actions and habits that are quite banal, in the sense that they have no deeper meaning and are not pondered in any depth. The temporal perspective of such mundane things is that of communicative memory. The things people do show strong continuity with those things that people have always done. Ordinary life is governed by what group members still remember and tell each other. But feasts cut across everyday life. In contrast to the contingency of ordinary life, feasts are orchestrated: most feasts proceed according to a more or less rigid score or script. Actions are governed by a fixed structure according to criteria other than functionality, such as aesthetics. In contrast to the lack of meaningfulness of everyday life, feasts abound in meaning. They can trigger reflection but also euphoria, breaking down the restraint and reserve of ordinary life. Finally, feasts are also marked by repetition, but not that of mindless, banal routine. Actions have deeper meaning than just the self-evident.⁷² Inasmuch as feasts cut across everyday reality, cultural memory will supersede communicative memory. The myths, rituals and symbols that are centre stage, give the world new meaning that extends beyond the age of the present generation. This meaning is governed by primeval stories that are not set in ordinary time. The collective from which the individual derives her identity is extended to a broader community dating back to (primordial) beginnings. During the feast everything acquires fresh meaning that transcends ordinary time. Myths, rites and symbols effect some sort of renewal of collective identity with its concomitant meaning and group cohesion.⁷³ During the pivotal moments accompanied by the sacraments the same shift in time perspective can occur as during the feasts described by Assmann. Through their images and metaphors rituals evoke notions about the origin and destiny of the relationship. Liturgical language (words, gestures, objects) does something to people. It functions as symbolic language that links humans with God's grace, and only to a lesser extent as descriptive language, an exposition

⁷¹ The Eucharist cannot be seen as pivotal moment in life, but as Chauvet would say, it is vital for establishing and maintaining Christian identity.

⁷² Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*, 14-17.

⁷³ Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*, 23-24.

of what is happening.⁷⁴ The sacraments connect the life story with the Christian story. The birth of a child is interpreted from the perspective of receiving new life in Christ, dying is understood from the narrative of death and resurrection of Christ. I.e., the life story of the individual is liturgically integrated within the larger story of the saving history of God's love for his people.

From this perspective, sacraments are rituals that accompany pivotal moments in people's lives. They do not just reconstruct their identity by retelling their life story. Through the reading of scriptures, the ritual gestures, the singing and praying their personal life story is connected to the Christian story. Their identity is altered from the perspective of the Christian belief and as such perceived as in itself a Christian identity. In effect this identity is either formed or reinforced.

7.4. Marriage and sacramentality from a multidimensional perspective

In the last section, we discussed several conceptions of the sacraments in a chronological order. In the last subsection, we presented our own integrative model using narrative hermeneutics. In this section we will first discuss marriage from the perspectives we discussed earlier. We will end this section by applying the concept of narrative hermeneutics on the church marriage ritual (the context within we found empirical evidence for it.).

7.4.1. The Bible and the early church

In the Bible marriage is discussed in two ways. There is a rather vast amount of laws, which govern relationship and family behaviour within the different phases of the people of Israel. Besides these laws, marriage is given meaning through several biblical stories. We will confine ourselves to a short presentation of the biblical meaning of marriage.

The book of Genesis deals with marriage in its first three chapters. In the first creation story God first creates the world and then man and woman. He creates them as equals. The second creation story explains the creation of humanity differently. After man is created, he is given a woman to be his help. On a semantic level it is interesting to see that first Adam is created. After the bone from the side is taken, there is no longer Adam, but man and woman. This could indicate the equality of man and woman. After the fall in chapter three, the woman is cursed, in which she is subjected to Adam. After the curse, Genesis no longer speaks of man and woman, but of Adam, and woman, later called Eve. In this creation story the origin of the human family and its structure is explained.

⁷⁴ Chauvet, *The Sacraments*, 83-101.

Marriage also plays an important role as the metaphor for God's relation with the people of Israel. The prophets Hosea, Isaiah, Jeremiah and Ezekiel all speak of God marrying the unfaithful Israel. Israel's unfaithfulness symbolises participating in pagan rituals (some scholars think temple prostitution is involved, hence the imagery of adultery) and trying to get political support from Egypt and Assyria. The forgiveness of God is also important. He takes his wife to a desolate place to reawaken her love.

The last important dealing with marriage in the Old Testament is the discussion of its importance. Marriage and fertility have always been important values in Israel. The book Wisdom and Tobith claim that piety and justice are more important.

These three uses of marital imagery can also be found in the New Testament. In the synoptic gospels divorce is discussed and Jesus justifies his claim that divorce is forbidden (Matthew makes an exception for adultery, although we do not know the exact translation of the Greek word *porneia*) by referring to the creation story of Genesis. Because God created man and woman to be one, a marriage is not to be broken. The image of God being the husband of His people is taken up by Paul in his letter to the Ephesians. He applies it to Christ and the church. Just as a man loves his wife, Christ loves his church. Paul reverses the imagery used by the prophets. The prophets used marital imagery to discuss Israel's unfaithfulness. Paul uses the image of Christ's love for the church to explain how a man should treat his wife and vice versa. Furthermore he uses the imagery in a positive way. The fact that piety and justice are more important than marriage and having children is adapted by Paul in his first letter to the Corinthians and in Matthew's gospel. Because the kingdom of God is nearby, Paul advises people to stay unmarried. In Matthew 19 the eunuchs are discussed as people who will not marry and have children. There are people who are unable to marry because of the kingdom of God.

In short, marriage is a gift of man and woman to each other to be united for life. The married couples reflect God's love for His people. Lastly, marriage is important, but piety and justice more.

In the early church Christians married in the same way as their contemporaries. It did not take the church long to progressively take charge of the institution of marriage. Brink identifies four phases.⁷⁵ In the first phase, until the second century, marriage was a secular affair, although the church was involved in the actual marriage ceremony and especially the betrothal. Still, the Church Fathers needed to develop their marriage theology in an early stage. Gnosticism and other Neoplatonic thinking tried to abolish marriage because of its relation with sexuality. The Church Fathers accepted marriage as the institu-

⁷⁵ Brink, *De taak van de kerk*, 70-75.

tion in which sexuality could be experienced, but sexuality remained an ambivalent issue. Augustin made having children the excuse that allowed a couple to have intercourse. Having children took away the sinfulness of the intrinsic sin of sexuality. This ambivalence was not solved until the twentieth century. It was also the reason why it took the church so long to accept marriage as the seventh sacrament, and after accepting it as a sacrament, it was not until the theology of Albert the great that this sacrament could be seen as a cause of grace instead of just a sign of it.⁷⁶

In the second phase, until the early fifth century, it became customary to proceed from the home marriage ceremony to the church. There the newlyweds took their first communion as a married couple, the marriage featured in the intercessions and at the end of the service the couple received a blessing. In the third phase, until the ninth century, both clergy and secular officials attended the betrothal as witnesses, and on the wedding day there was a special service, the wedding mass. In the fourth phase the actual marriage ceremony was conducted by the church. It became mandatory to have the marriage blessed, mainly to prevent elopements. The Pseudo-Isidorian Decretals played a major role in this. Once the marriage ceremony was conducted by the church, it paved the way for a sacramental interpretation.

7.4.2. Middle Ages: Marriage as a sacrament

In theology the interpretation of marriage as a sacrament evolved gradually. It stemmed from Augustine's rendering of the Greek *mysterion* in Paul's letter to the Ephesians (5:32) with the Latin word *sacramentum*. Until the twelfth century the word 'sacrament' had no strictly defined meaning. All kinds of rituals were called sacraments. Still, there was a difference between baptism and the Eucharist on the one hand, and other rituals. In due course other special rituals were singled out. In the case of marriage there was no uniform theory. To the church fathers and early scholastics marriage did have special status, but it could not be a sacrament like baptism and the Eucharist because of, as we mentioned, its explicit connection with sexuality. In the twelfth century theologians set out to define the concept 'sacrament'. On the basis of Ephesians 5:32 marriage could be regarded as a sign of Christ's love for the church. In addition seven sacraments were considered preferable to six, since seven was a sacred number. For both these reasons marriage was included among sacraments in the strict sense.⁷⁷ Even after theologians had reached consensus on this most of them (e.g., Alexander of Hales and Hugh of St Victor) still felt that marriage

⁷⁶ M.G. Lawler, *Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology*, Mahwah, NJ 1987, 187-191.

⁷⁷ Brink, *De taak van de kerk*, 89-98.

was only a sign of grace, not the cause of it. Hence marriage did not confer grace. It was Albertus Magnus and his pupil Thomas Aquinas who held that marriage was a sacrament that conferred grace on the partners to live a virtuous and fruitful married life. In the thirteenth century the Council of Lyon (1245) declared marriage one of the seven sacraments.⁷⁸ Since by that time the marriage vows had come to occupy such a prominent place in liturgy, this is taken to be the date when marriage became a sacrament. Through the exchange of vows marriage became the sacrament in which God grants the couple grace for a holy and fruitful married life.

Closely linked to the notion that marriage was a sign and a cause of grace was the idea of its indissolubility. In the synoptic gospels (Mt 19:3-12/Mark 10:1-12/Luke 16:18) divorce is condemned, although Matthew 19:3-12 makes an exception in the case of divorce because of adultery. The fathers of the Western and Eastern church always interpreted this as an imperative: marriage may not be dissolved. Following Thomas Aquinas, Western theologians held that outwardly (accident) a sacrament was a sign, but inwardly (substance) it had a distinct effect. Outwardly the fact that two people were married was not apparent, apart from the wedding rings. Yet at a deeper level they were one. That is called an ontological bond. Nothing on earth can dissolve that bond once bride and groom have given their assent and had sexual intercourse. By celebrating the sacrament of marriage the couple are indissolubly joined.

7.4.3. Twentieth century: Marriage as a bond of love

The result of the theological development in the Middle Ages was that marriage was seen as a sacramental lifelong bond between the marital partners, in which they were allowed to have sexual intercourse and, as a result, children. Since the age of scholasticism this was never questioned in Catholic discourse, although theologians occupied themselves with the conditions for the origin of that indissoluble bond. Ever since the end of the Roman empire it had not been clear when husband and wife were actually married. Theologians worked hard to define these conditions more exactly so as to reduce the possibility of clandestine marriages and marriages whose validity was questionable. This triggered a lengthy process of legalising marriage.⁷⁹ The process came to an

⁷⁸ E. Schillebeeckx, *Het huwelijk: Aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven 1963, 229-233; Lawler, *Symbol and Sacrament*, 187-196.

⁷⁹ M.G. Lawler, *Marriage and Sacrament: A Theology of Christian Marriage*, Collegeville, MN 1993, 62-65; M.G. Lawler, Marriage as a covenant in the catholic tradition, in: J. Witte jr. and E. Ellison (ed.), *Covenant Marriage in Comparative Perspective*, Grand Rapids, MI 2005, 76-78,80-81; Schillebeeckx, *Het huwelijk*, 246-255.

end with pope Pius XI's encyclical '*Casti Conubii*' in 1930. In this encyclical Pius XI affirmed the legal framework of marriage as a contract for the purpose of procreating and raising children, mutual assistance by spouses and a remedy for concupiscence (*remedium concupiscentiae*). To this the pope added that the crux of marriage was love and intimacy between spouses. Essentially it was a deep emotional commitment that seeks to express itself in deeds.⁸⁰

Two German theologians pursued this approach further: Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms. Von Hildebrand argued that love was the real point and primary goal of marriage. Marriage was a relationship based on mutual love, in which the other is the object of total love to whom you give yourself unconditionally. That makes marriage the most intimate form of human fellowship. It has three basic elements: love, persons and sexuality. The three elements are expressive of the human person: the *imago Dei*, a complete human being, intentional and transcendent by virtue of his rationality and freedom. Via their rationality and freedom, human beings can transcend themselves and give themselves to another/Another who is valued in his own right. The human being is always either male or female, hence a sexual person. Sexuality is the intimate side that the person can reveal to the other. That happens in conjugal love.⁸¹

Herbert Doms also stressed the importance of conjugal love for marriage, but he disagreed fundamentally with Von Hildebrand. In his view theologians like Von Hildebrand misunderstood the church's tradition: conjugal love had always been the core of marriage. His claim rested on his concept of conjugal love as living in communion. To him this included mutual assistance between partners, which had been regarded as the purpose of marriage ever since Tertullian's day. To Doms it was a matter of communion between two persons. He defined a human person as a physical and spiritual being that is always embodied in the form of one of the two genders: male or female. A human being is a soul that has a body as its tool and is able to understand the values of the world and discern and respect its laws. Hence the communion of husband and wife is based on their sexuality, in which they give themselves to each other totally. The sexual aspect of husband and wife permeates their whole being and demands that they commit and attune their lives wholly to each other. Together husband and wife form an image of the triune God: husband as Father and Son, wife as Holy Spirit. Hence the meaning of marriage is

⁸⁰ Lawler, *Marriage and Sacrament*, 67-68.

⁸¹ R.B. Arjonillo jr., *Conjugal Love and the Ends of Marriage: A Study of Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms in the Light of the Pastoral Constitution Gaudium et Spes*, New York, NY 1998, 62-110.

not love (in itself), nor procreation nor mutual help, but being two-in-one, the existential fellowship of two people that constitute a union.⁸²

As a result of these developments the one-sided approach to marriage from a purely legal perspective was augmented with a personal perspective.⁸³

7.4.4. Edward Schillebeeckx

In his *Huwelijk: Aardse werkelijkheid en heilsmysterie (Marriage. Earthly Reality and Salvific Mystery)* and his lectures Schillebeeckx adopts the personal perspective.⁸⁴ In his view industrialisation and urbanisation have so changed the form of marriage and family life that marriage has lost all its functions and is thrown back on itself. Hence marriage as such raises the question of the personal 'inside' of conjugal life.⁸⁵ In his second series of lectures in 1966 Schillebeeckx proposed an anthropological basis for the sacrament of marriage, which he assigned priority over the legal conditions for a valid marriage. According to Schillebeeckx God has been graciously present in the world ever since creation. Celebrating the sacrament makes that grace explicit. In the sacrament the God-given grace, which has been implicitly present in the world since its creation, is consciously celebrated and confessed. In that sacrament the love between the marriage partners becomes a sign of God's love. Here human and divine love intermingle.⁸⁶

⁸² Arjonillo jr., *Conjugal Love and the Ends of Marriage*, 134-165; J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, in: H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenbug, H.-D. Wendland (ed.), *Theologie der Ehe*, Regensburg, Göttingen 1969, 103-108.

⁸³ Although Von Hildebrand and Doms largely dispensed with this judicial approach, the council fathers of Vatican II tried to reach a compromise between the two perspectives in *Gaudium et Spes*; cf. Arjonillo jr., *Conjugal Love and the Ends of Marriage*, 257-336. It is a moot point whether the compromise was effective, however, since the two perspectives were simply juxtaposed without interrelating them, which created and still creates interpretive problems. On the one hand the council heeds the theological summons to stress the personal aspect of marriage as a covenant that establishes an intimate existential union of conjugal love, primarily aimed at the well-being of the spouses. On the other hand this covenant is viewed in traditional terms, since its second purpose is to have and raise children, and its third focus is the community. Marriage and conjugal love are naturally ordered with a view to creating a family, in which it reaches its consummation. The marital covenant makes the partners one flesh. Through their intimate union and cooperation husband and wife help each other. Ultimately marriage is not aimed exclusively at procreation, but also at mutual love between the spouses (*Gaudium et Spes*, Nr. 48-50).

⁸⁴ Schillebeeckx, *Het huwelijk*.

⁸⁵ Schillebeeckx, *Het huwelijk*, 16-20.

⁸⁶ Schillebeeckx, *Het huwelijk*, 16-20; E. Schillebeeckx, *Notes of lectures from 1966 and 1967*, Faculty Association 'Alcuin', Nijmegen 1966-1967.

7.4.5. *Louis-Marie Chauvet*

Chauvet's approach to marriage implies that it does not create an ontological bond as a result of observing the prescribed rituals. The sacrament connects the binding of a particular man and woman to the Christian image of marriage, which is the notion of the God of the covenant. God entered into a covenant with Israel out of grace. That covenant is expressed in marriage. The New Covenant or Testament signifies God's gratuitous coming in his Son Jesus Christ. Christ's love for the church is expressed in the bond between husband and wife, a bond God established in the beginning when he created human beings.⁸⁷

7.4.6. *Ritual studies*

Anthropologists and ritual scholars have always been interested in marriage rituals, especially after Van Gennep described it as a rite of passage.⁸⁸ According to him, marriage is the social transition, because at least one of the partners leaves his or her old home to enter the home of the other or to start a new home together. In our Western culture, the liminal phase of the ritual is betrothal. The importance of betrothal has diminished into the period of time that the couple needs to prepare the wedding logistically. The real preparation for married life took place before the betrothal, when the partners started to live together. The wedding ritual itself guides the transition from the betrothed status to the wedded status. As a new bridal couple, the bride and groom are integrated into society. 'Traditions' such as bridal showers and stag parties can be seen as liminal rituals in which bride and groom say farewell to their old status.⁸⁹ The humiliation at the stag party is classic for the liminal phase, which is one of losing every status. Liturgical scholars have adopted concepts from ritual studies. E.g., Stevenson adopts Van Gennep's three phased model of the rite of passage.⁹⁰ He advocates a return of or more attention for the betrothal, since it would help married couples to take on their new role of a married couple. Grimes devoted two publications to marriage. In his '*Marrying and burying*' he

⁸⁷ L.-M. Chauvet, *Le mariage: Un sacrement pas comme les autres*. *La Maison-Dieu* 127 (1976), 99-100.

⁸⁸ Van Gennep, *The Rites of Passage*, 34, 116-145.

⁸⁹ Historical research has shown that stag parties are a modern invention, beginning as a dinner for the groom and his friends solemnly toasting on the bride and then smashing the glasses; cf. C.C. Otnes, and E.H. Peck, *Cinderella Dreams: The Allure of the Lavish Wedding*, Berkeley, CA 2003, 78-80.

⁹⁰ Stevenson, *To Join Together*, 1987.

describes the rites of passage he went through in his own life.⁹¹ *Deeply into the Bone* is about the rites of passage in a more general sense, although as a real ritual scholar, he only describes cases and never develops general theories.⁹²

7.4.7. *Marriage as a sacrament developing God's community of grace*

The sacramental being of marriage can be understood from its relation to baptism. Baptised Christians share in Christ's life, death and resurrection. Christ's life as a whole can be understood as being for the other. Marriage aims at being partners for each other. Marriage can be the ideal situation for Christians to practise and experience this being for the other. Following Levinas's philosophy, being for the other can be seen as a responsibility. The otherness of the other is clearly shown in the sexual differentiation between husband and wife. The other sex is an indicator of the otherness of the self. Sexual love needs to look for the other as such, otherwise a spouse is trying to possess and seize control over the other. Paradoxically, when people are there for others, when they serve the other, then they really become themselves. Rohmann sees this as a fundamental human condition, but it can also be found in the Gospels in many variations, e.g., Luke 17:33: 'Those who try to make their life secure will lose it, but those who lose their life will keep it.' This is a reality in creation, but the order of grace fulfils it; even across the boundaries of death. This saving mystery finds its concrete form in daily married life. Spouses accept and forgive each other. This is their gift and mandate. When Christians place themselves in Christ, through, e.g., prayer, individually, together and in church, they will find it easier to receive this gift and perform this mandate.

Being baptised also means being incorporated into the body of the church. In analogy, the sacrament of marriage means being related to the spouse. In this partnership, people experience a 'more', which is the house community they need to establish. This is even clearer when they become a family. Their family can be a place, where belief can begin in the hearts and minds of children, where faith can grow and people can meet God. This is the ecclesial aspect of marriage. The family is not an isolated cell but related to the larger whole of the church community. The church needs to assist mostly in the Christian upbringing and the difficulties the partners encounter in family life (without giving the feeling of meddling in other's affairs).

Marital life is also hoping for the future. Spouses must know and experience that their partner will not provide them heaven on earth. It is always

⁹¹ R.L. Grimes, *Marrying and Burying: Rites of Passage in a Man's Life*, Berkeley, CA 2000.

⁹² R.L. Grimes, *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of passage*, Boulder, CO 1995.

difficult to accept the limits of the other, though. Still, one must not stop trying to make the relationship work. Sharing in Christ's life aims at this successful relationship.

One last aspect of Rohmann's theology is the position that it is the epicletic nuptial blessing that sacramentalises the marital bond. This conforms to the position of the Dutch Old Catholic Church. This position is based on the practise of the early church and the fact that in other sacraments this epicletic prayer/blessing is the moment of sacramentalisation.

7.4.8. Narrative hermeneutics

In our own work, we wondered to what extent people perceived bridal couples as undergoing a status transition during a Roman Catholic church wedding. Is there really a change or is it a confirmation of a status the couple achieved while cohabiting? A second question was to what extent is this transition or confirmation transcendent or immanent, i.e., does God act in this change or confirmation or is it a social matter? Analysis of the respondents' reactions showed that they both saw elements of change and of confirmation. We were able to explain this, since the social practice of marriage and cohabitation asked for a confirmation ritual, but the ritual itself is of a transforming nature. The combination of transition and confirmation was impossible to interpret if we used the concept of status, of social groups of which individuals are members. The concept of narrative identity as described above made a combination of continuity and discontinuity possible. Bride and groom reconstruct their identity during the wedding. They reflect on their past, present and future. By joining their life stories, a new plot is given to these stories. The new plot changes the perception of the present and the expectation of the future. We also found out that people can reconstruct their identity from an immanent or transcendent perspective. For instance, during a pure civil ritual, there would probably be only an immanent reconstruction. The life stories are reconstructed as related to their social surroundings. During a church wedding, this immanent reconstruction is also possible. Officiants tend to tell the life stories during the sermon, songs and poems are specially selected to reflect the feelings and motives of the couple. On the other hand, a church wedding can provide with an additional perspective. During the service, not only the life stories are told, but also stories from the Christian tradition. These stories are used as framework in which the biographies of the bridal couple are fitted. The bride and groom are given to each other as the woman was given to man during creation. Christ is present at their wedding just as he was in Cana. As God loves humanity, so may the couples love never end, etc. The connection of the stories of the Christian tradition to the biographies gives a new meaning to the biographies.

changing their identity and just as Chauvet would say, enforcing the Christian identity of the bridal couple. They are not just any bridal couple, they are a Christian couple, knowing that God brought them together and gave them the task to reflect His love.

7.5. Ethical consequences

In the last section, we discussed several perspectives on marriage as a sacrament. In this section, we will address the ethical questions we raised in our first section. We do not feel able to give a full ethical discourse regarding these questions. We need to confine ourselves to a few basic comments to the questions raised. It would be profitable to deal with these matters aided by an expert in theological ethics. After we gave a short account of the social development of marriage and family life, we structured our questions along four dimensions of marriage, the contractual dimension, having children, sexuality and love. First we will address the questions regarding the contractual dimension.

7.5.1. *The contractual dimension*

With regard to the contractual dimension, we asked to what extent

1. the church should accept divorce;
2. the church can declare one liturgical rite (i.e., the nuptial blessing) sacramental instead of the other (the giving of consent);
3. the church should consecrate or bless the non-marital forms of cohabitation;
4. should the church regard same-sex marriages as marriages and as a consequence consecrate them.

The church's acceptance of divorce

Some of these questions have already been answered by some of the Old Catholic churches. One important aspect of divorce is that the acceptance of it by the church only comes into play when either one of the partners wants to remarry and consecrate this new union. Excommunication of openly divorced people, the official policy of the Roman Catholic church, is neither practice nor policy within the Old Catholic churches. Divorced people who wish to remarry without asking the church's permission can do so if they accept a wedding without the consecration by the church. It is questionable whether the church can maintain the sacramental value of marriage, if she accepts parishioners remarrying without the church's consent.

Following the Anglican Church of England, the Dutch Old Catholic church accepts remarriage after divorce. In her document '*In heilige verbon-*

denheid' (*In Sacred Union*) the terms are not explicitly given, but its main argument is that because of human fallibility relationships can fail.⁹³ If the break is not mendable, people should not be denied a new chance of a happy relationship.

The question whether it is at all possible to engage in a union for life is addressed by Edward Schillebeeckx in his lectures of 1966.⁹⁴ In his view, a decision of faithfulness for life is possible because of the Christian hope. The meaning of human freedom lies within the continuity of his decision to engage in a life project, even though there will be ups and downs. There are values that transcend the moment and maintain their value throughout a whole lifetime. There are necessary ethical obligations and unnecessary ethical demands. The latter are freely chosen meaningful values. Human freedom lies in the possibility of adultery, but is also a freedom to do what is right. People need to commit themselves to certain values and as a consequence other possibilities are lost. To enact a value, people need to limit themselves. Maintaining all possibilities in fact makes the realisation of this potential impossible.

As such, faithfulness within a Christian perspective is an answer to God's faithfulness. Committing ourselves to Him transcends temporal matters. Marrying is an enactment of this faithfulness. This faithfulness is more than staying together no matter what. Marriage is as such an active enactment of faithfulness and not just a passive avoidance of divorce. In this perspective spouses who do not nurture their relationship are just as unfaithful as adulterers. Schillebeeckx furthermore pleads for an openness and forgiveness for those couples whose relationship is damaged beyond repair. Following the orthodox churches, those couples should be given a second chance to build up a happy marital relationship. The theological basis for this position is the fact that marital faithfulness is an unnecessary ethical demand, which the orthodox churches have translated into their imperative interpretation of the synoptic rejection of divorce.⁹⁵

The moment of sacramentalisation

When is a marriage a sacrament? Within the Roman Catholic tradition the exchange of marriage vows has become the central rite of the liturgy. When the

⁹³ A.J. Glazemaker and T.J. Horstman, *In heilige verbondenheid* [In Sacred Union]: *Herderlijke brief van de bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk*, Utrecht/Haarlem 1992.

⁹⁴ Schillebeeckx, *Notes of Lectures*, 37.

⁹⁵ Matthew 19, Marc 10 and Luke 16. The orthodox churches regard Jesus' rejection of divorce as a demand not to break up your marriage, whereas the catholic churches maintained that divorce was impossible, because the marital sacrament created an indissoluble bond between the spouses.

bride and groom vow to be faithful to one another their relationship becomes a sacrament. The orthodox churches interpret the nuptial blessing as the moment of sacramentalisation. Following the theology of narrative hermeneutics, we cannot declare either of the rites to be sacramental. The whole service is sacramental, because all the rites contribute to the process of reconstructing the identity of the couple. It is through the readings, the poems, the music, the sermon, the exchange of marital vows and the nuptial blessing that the new identity is constructed by interpreting the couple's biographies within the context of the Christian tradition. Isolating the moment of vow exchange or the nuptial blessing makes the ritual meaningless.

Consecrating or blessing non-marital relationships

The sacramentalisation or consecration of a non-marital relationship is an issue because of the possibility of the civil partnership registration and the cohabitation contract. The consecration of these relationship forms would indicate that these relationships are also signs of God's grace. Why do heterosexual couples (the marriage of homosexuals will be addressed below) choose for other relationship forms than marriage? We would think that it has to do with the meaning and values of marriage itself. If marriage can be seen as a bond of love and faithfulness for life, it could be that couples who choose the other relationship forms do not wish to commit themselves to this relationship for life. Any lack of commitment questions the possibility of the relationship to signify the God's grace. Because marriage is a bond of love for life, it can be a sign of God's eternal love for His people. In other words, a relationship that is not intended as a sign of God's love cannot be a sacrament. The next question would be whether the church should accept these nonmarital forms of cohabitation at all. Of course, the church no longer has the possibility to control the way people shape their relational lives. Still, it would be preferable if the church promoted a view on relational life. E.g., the church could promote the view that cohabitation is acceptable initially. However, Christian relational life asks for a permanent pledge of commitment: marriage.

Homosexual relationships

If the church accepts homosexual relationships, it should also accept an institution with which homosexual couples can shape their life together. Following the questions regarding the consecration of non-marital forms of cohabitation, it is just as questionable whether the church should accept non-marital forms of cohabitation for homosexuals if the civil authorities have created the possibility of marriage for them. In any case, the sacramentalisation or consecration of homosexual relationships should be related to the same values that are comprised by marriage.

7.5.2. *Having children*

With regard to having children we asked to what extent the church should continue to teach that marriage is, among other things aimed at having and caring for children. Should couples who married without the willingness to have children receive the nuptial blessing? On the other hand, should the church accept having children outside of marriage?

Procreation as an aim of marriage

One of the oldest aims of marriage was having children. The Church Fathers used this aim to defend the importance of marriage within Christianity against claims of gnostic and other Neoplatonic groups, who were opposed to anything associated with the body and sexuality. The church has shown more openness to marital love since Pius XI's encyclical '*Casti Conubii*'. Still, many couples marry after they have decided to have children. Marriage still provides a stable foundation to raise children. Even though couples live and sleep together long before they think about children, the decision to get married provides a process of re-evaluation of the relationship. Before having children, it would be wise to consider what it would mean to commit yourself to the other for the rest of your life. This is important, because having children connects the partners to each other as well. This bond can be stronger than marriage itself. Having children is something that should be well prepared and the whole process of deciding to get married, marriage preparation and both the civil and church rituals can strengthen the relationship, increasing the chance of a stable future for the children. Although it does not always happen in practice, the fact that people marry within the church community can provide the couple and the future children a community of support, both socially and religiously/spiritually. This fact should also be taught by the church and couples should be advised to get married before having children.

Accepting extra-marital children

The church has always accepted children, no matter what their background is. Children born outside of wedlock have never been refused as candidates for baptism (although there is evidence that these children were denied as candidates for ordination). Therefore, accepting the children cannot be questioned. The real question is whether the church should accept couples who do not wish to marry, but do want to have children. Pastoral prudence is evidently essential, but from an ethical perspective, it should be made clear that the church has a different teaching regarding marriage and children. There should be a difference between pastoral decisions and the perspective that is taught. Couples

should not be refused within the community, nor excommunicated, nor should their children be refused, but the church (i.e., the pastors) needs to make clear that for the reasons mentioned above the church wants people to marry before having children.

7.5.3. *Sexuality*

Regarding sexuality we asked to what extent the church should accept people deciding for themselves whether they engage in any level of sexual activity or if it should ask for a certain amount of restraint until marriage. Should it promote a certain view of how people should treat each other in relationships and sexuality? Furthermore, we asked for arguments and reasons for the church's acceptance of homosexuality.

Autonomy

In general, the church needs to respect people's autonomy regarding the way they shape their lives, including their sexual relationships. Churches that think they have ways to control their believers are unrealistic. Furthermore, history has shown that the church is not infallible herself and that there is not a clear-cut Christian theology. From an Old Catholic perspective, it is important that the church as a whole decides on its ethics. Bishops and pastors need to initiate and facilitate the ethical debate in which they need to be aware of their prophetic calling. Moral criticism should not be evaded.

As such the church can provide a perspective or a teaching that can direct the lives of parishioners. Considering the fact that relationships are developed differently from fifty years ago, the church cannot uphold the exclusive relation between marriage and sexual intercourse. Couples take and need more time to build up a stable relationship that can last for a lifetime. Both the internal and external foundation of relationships have weakened. Internally the foundation is weaker because people marry out of emotional and physical attraction and have different expectations for relationships and marriage. Externally the foundation is weaker than fifty years ago, on the one hand as a side effect of the emancipation and on the other because of the increased acceptability of divorce. Emancipation led to a critical perspective on the traditional patterns of families, giving couples the need to continually negotiate who can or must do what part of family life. Because divorced people are no longer social outcasts and governments have provided many forms of protective legislation, the decision to get divorced is made easier. As a consequence, marriage is no longer seen as a stable relationship between two families to ensure economic stability of the family unit. Marriage is seen as the outcome of a successful relationship instead of a foundation for it. In effect, couples need

more time to get married and having sexual intercourse is an (early) phase within the relationship. Of course, the protection of contraception methods have made it possible for couples to engage in sexual activities in an early stage.

On the one hand, the church should take this development seriously and not regard all sexual activities simply as sinful. It should appreciate the time couples take to build up a stable relationship, which could contribute to a happier marriage. On the other hand, our society has made it possible for people to treat sexuality as just another means of pleasure. The philosophy of Max Scheler can contribute to a theological debate about sexual ethics. An important element of his philosophy is that he treats sexual intercourse as an encounter between two people. Sexuality is placed on the vital level, which in Scheler's philosophy means a mixture of both the physical and the psychological. Human sexuality transcends not only the search for gratification, but also procreation. Sexual feelings are the result of both physical urges and psychological feelings or emotions. This makes sexuality also part of social behaviour. Sexual intercourse as an encounter means that the parts should not just be controlled by their urges, but also by the cultural (including religious) codes. A Christian ethics of sexuality demands that couples treat each other as brothers and sisters in faith, i.e., with love and respect. Sexual intercourse as an encounter demands that the couple experience their sexuality not just as a physical union but also as a psychological one. The partners must get to know each other personally. Therefore Christians must first have built up a certain level of relationship before they can engage in sexual intercourse.

Although it is questionable whether the church should only allow for sexual intercourse after a couple is married, she can teach that intercourse is an encounter, which can only be experienced after couples have got to know each other personally. Only then can the encounter be both physical and psychological.

7.5.4. Love

People are expected to marry out of love nowadays. The most important aspect of love to start a relationship is erotic love, whereas friendship is more important for continuing the relationship. How should the church react to the fact that the traditional ends of marriage, faithfulness, mutual help and having and nurturing children have been exchanged for the motive of erotic love? Should the Christian virtue of *agapè* still be promoted? Should the church ask people to sacrifice themselves in their relationship, even though people evaluate their relationships more often and focus on the question: 'Does this relationship still satisfy my needs?'

Love as the motive

We have already made clear how the Industrial Revolution and its work-for-wage system made it possible for individuals to find a partner of their liking. Physical and emotional attraction, i.e., love, has become the most important motive to start and continue a relationship. We have also already made clear how this shift from economic and social motives to individual and personal motives has influenced the stability of relationships and marriage. Within the theological debate marrying out of love can be supported. Theologians have paid attention to love as a motive for marriage after the Encyclical '*Casti Conubii*' and the work of Von Hildebrandt and Doms. Edward Schillebeeckx even wrote that by disregarding the economic and social motives, marriage returned to its essential value, love.

Still, the church needs to make couples aware of the feebleness of love as an emotion. Christian love is more than a feeling of liking, attraction or attachment. Within theology love can be understood in many ways, for instance our conceptualisation of love as self-effacing love, erotic love, friendship and care. It is likely that erotic love will be most important in the beginning, but friendship is said to last the longest. In the end, care for the other spouse can be the only love that is left. Many couples have high expectations for marriage, among other things an active sexual relationship. However, these expectations are often frustrated by the business of life (work, children) and routine; even boredom can lead to unhappiness and dissatisfaction within married life. Proper preparation can help make the expectations more realistic. Furthermore, couples can be helped to communicate more effectively with each other to cope with these issues. It is essential that couples understand that their bond of love, which starts with marriage, is not just based on attraction but on a deeper form of respect and appreciation for the other as partner in life.

Self-effacing love

Agapè or self-effacing love has strongly been promoted by the church as the proper form of love. It is a reflection of God's love for humanity as He died for us on the cross in Jesus Christ. As John wrote, there is no greater act of love than to give up one's life for others (John 15:13).

Unfortunately, this self-effacing love has caused many (mostly) women to give up their happiness in life to continue their marriage while suffering from abuse. The promotion of *agapè* can contribute to the victimisation of women and children within marriage. If the church is able to teach that love has many faces, then perhaps it is possible to correct this emphasis on self-*efficacy*. On the other hand, couples need to understand that marriage does not always satisfy one's needs. There are circumstances in which certain amounts of suffering need to be endured, for instance in crisis situations. Continual

stress, loss of jobs or other circumstances can make people do things we would never expect. Alcohol abuse is often the result of these factors. Although separation can be necessary in those cases, a different outcome may be possible, especially when the couple is helped adequately. In those circumstances self-effacing love can be the motive to endure the painful situation, trusting that the loved one can be healed. Endurance and forgiveness can lead to a happier outcome than immediate separation and even divorce. The church should always be prepared to help in those situation, to advise spouses and to support either partner after separation. It must never pressure partners to return to the other spouse, although providing a broader perspective of possibilities for healing can be important.

7.6. Marriage spirituality

The spirituality of marriage is rather tedious. It can often result in an unrealistic piety, in which couples try to be the perfect image of God's love, making their household a domestic church. This piety is often unrealistic, because it tries to pacify conflicts and arguments within the family in order to establish a serene, peaceful environment of love. Such an ideal can be frustrating for couples who try to organise their lives together or to raise families. Conflicts about jobs, residence, raising children, dealing with parents and in-laws can make family life everything but this serene, peaceful environment, although not one necessarily without love. It is because of this 'quality' of the family that many spiritual writers advocated celibacy in order to live a spiritual and contemplative life. Marriage with all its tensions and joys is opposed to contemplation. The spiritual life is often seen as a live of detachment, being completely free for God. Wright argues that spirituality and even contemplation is very possible within the family, but it must be experienced in a different way.⁹⁶ Wright, herself being an expert on the spirituality of Francis of Sales, uses the Salesian idea that everyone can lead a devoted life in accordance with one's life situation. A bishop should not try to be a monk; a tradesman is not a priest. Still, each can have his or her devotions in his or her own way. This means that husbands, wives, fathers, mothers and children all have their spirituality. Wright is trying to find the authentic spirituality for families. This is something different from trying to pray the liturgy of the hours while managing your children and jobs. Family spirituality cannot simply adopt spiritual forms from monasteries and convents. Family spirituality must have its own forms, deriving from family life, while at the same time shaping it into a Christian way of life.

⁹⁶ W.M. Wright, *Sacred Dwellings: A Spirituality of Family Life*, New York, NY 1989.

Benedictine spirituality sees the monastery as a school of love. The monks live together in a community in which Christ's love should be experienced. Together, the monks strive to grow in their openness to God. *Obedientia* can only partly be translated as obedience. Attentiveness is another important aspect. Attentiveness is a characteristic of the spiritual life that can also be important in family life. The family can be seen as a school of love, perhaps even more than the monastery. In the monastery the monks need to live together harmoniously, although none of them was chosen by the group. Each new postulant changes the dynamics within the group. A husband and wife did choose each other to be partners for life. They also chose to have children. Still, the children disrupt the life built up by the parents. The way they do this and their impact is not chosen. The family needs to build up but also develop, because the development of the children continuously demands something new from the parents. Another important difference between the family and a monastery is that the members live much closer to each other. The impact of new experiences is a lot stronger, causing stronger feelings of joy, anger, frustration or happiness. Being so closely connected to each other causes the family to be a school of love par excellence.

7.6.1. Spirituality as dwelling

Wright developed two different perspectives on family life, using spatial and temporary metaphors. In *Sacred Dwellings* she focusses on the fact that families are not on a spiritual journey.⁹⁷ Most spiritual writers imagine spiritual development as a battle, a journey, a pilgrimage. The family does not normally journey, but dwells. The house is an important spatial metaphor, indicating several different experiences of family life. The house contains different levels of intimacy. The living room and guest room are places in which the family receives quests. These are the least intimate dwellings of the family. An important spiritual aspect of these dwellings is hospitality. People are received as guests. The Benedictine Rule emphasises the importance of hospitality, as guests are to be received as Christ Himself. Receiving is also important in marriage spirituality, because marital couples pledge an openness for the reception and nurture of children. Just have their way of disrupting the stasis of life by which they create an openness for the new, the unexpected. This openness to receive the unexpected works as a correction to people's wish to control their lives.

More intimate are the dining room and kitchen. Some guests are asked to join for dinner. They can join the more intimate settings of sharing the meal.

⁹⁷ Wright, *Sacred Dwellings*, 9-13.

Receiving and sharing the gifts of life, of food, drink and other necessities. It is an attentiveness to the fact that these gifts are not to be taken for granted. Wright suggests how families can participate in relief projects to experience the importance of receiving and sharing. It is a different form of openness, an openness to the needs of other people in the world. In the kitchen the meal is prepared, but many other so called arbitrary things are done. The kitchen is often the dwelling for intimate talk between husbands and wives, parents and children. While doing small household chores such as washing up, important matters can be discussed. Wright narrates about how such a talk can end up in crying over pain and the first healing steps are taken.

Some of the most intimate dwellings are of course the bedrooms. These are the dwellings for rest, recovery, the loving union of the couple, the delivery of babies, the places where teenagers find their solitude and privacy. Unfortunately, these intimate dwellings are also places of hurt and abuse. A marriage spirituality cannot deny the evil that occurs behind the walls and curtains of the home. Abuse cannot be spiritualised and is as such evil. Abused women and children are of course advised to seek help.

The opposite of intimacy is described as looking out. A spirituality of the family cannot only be directed inwardly. The circle of care needs to be widened to the people within the social environment but also in other parts of the world. This includes participating in small neighbourhood projects as a family, visiting other countries including Third World ones. Openly protesting against suppression, giving examples of care for the environment within the family household, etc.

7.6.2. Spirituality as seasons

In her second book, '*Seasons of a Family's Life*', Wright discusses four seasons within family life.⁹⁸ Spring is the birth of children. The moment in which a couple becomes a family. Structures are disrupted and from the fragments a new way of living arises, which will change alongside the development of the children. Awaiting childbirth is a period in which future mothers, but the fathers as well, anticipate the new life. A mixture of joy and anxiety is experienced amidst the business of preparing the birth. There are also more contemplative moments in which the future parents can feel the child inside the womb. Especially after the woman has stopped working, there are a lot of moments for thought. These are moments in which she can contemplate the meaning of what is happening to her. After the delivery a hectic life has started.

⁹⁸ W.M. Wright, *Seasons of a Family's Life: Cultivating the Contemplative Spirit at Home*, San Francisco 2003.

Moments of attentiveness to the new life entrusted to the couple are valuable moments that can make early parenthood a rich experience.

Summer is a season of development. The new life ripens. Children start their education, while parents get more freedom to develop their careers but also their relationships with their children, extended family and of course with each other. A certain stability is reached in which the family members prepare the next phase.

Autumn stands for the awareness that the stability of the family, the current configuration of family life is not going to last forever. In this season parents and children are preparing for the children leaving the house. It is a period of loosening the attachments, granting the freedom that children need to become independent. It is also the experience of loss; a grandfather or grandmother is experiencing his or her health diminishing. In autumn one learns to let go to make life possible.

Winter is a period of death or loss. It is adapting to the fact that children have left the house, that a grandparent is no longer there. Sometimes it is the end of one generation of family members. Winter means dealing with the loss of someone or something dear to you. Trying to live on, while life does not seem to be one of your options. It is in this season that Christianity finds its strongest paradoxes of the birth of the new life in the middle of winter, of life made possible through death.

Four seasons of the family can describe the different stages a family needs to go through and what a contemplative spirit of attentiveness can add to this constantly changing life.

References

- Allan, G., and G. Crow, *Families, Households and Society*, Hampshire/New York 2001.
- Arjonillo jr., R.B., *Conjugal Love and the Ends of Marriage: A Study of Dietrich von Hildebrand and Herbert Doms in the Light of the Pastoral Constitution Gaudium et Spes*, New York, NY 1998.
- Assmann, J., Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: J. Assmann (ed.), *Das Fest und das Heilige: Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991, 13-30.
- Aulette, J.R., *Changing Families*, Belmont, CA 1994.
- Barret, C., *Kerk, ambt en sacramenten in het nieuwe testament*, 's-Gravenhage 1988.
- Bell, C.M., *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York, NY 1997.
- Berger, P.L., and B. Berger, *Sociologie: Een biografische opzet*, Bilthoven 1974.
- Brink, L., *De taak van de kerk bij de huwelijksluiting*, Nieuwkoop 1977.
- Bruce, S., *God is dead: Secularization in the West*, Oxford 2002.
- Chauvet, L.-M., Le mariage: Un sacrement pas comme les autres, *La Maison-Dieu* 127 (1976), 64-105.
- Chauvet, L.-M., *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence*, Paris 1987.
- Chauvet, L.-M., *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*, Translated by M. Beaumont and P. Madigan, Collegeville, MN 1995.
- Chauvet, L.-M., *The Sacraments: The Word of God at the Mercy of the Body*, Collegeville, MN 2001.
- Diependaal, C., H. Heykamp en C.J. Rinkel, *Herderlijk mandement van den aartsbisschop van Utrecht en van de bisschoppen van Haarlem en Deventer over het sacrament des huwelijks*, Rotterdam 1889.
- Dobbelaere, K.M.T.C., *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, Brussels 2002.
- Felling, A.J.A., J. Peters and P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualisering in Nederland aan het einde van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*, Assen 2000.
- Garssen, J., *Samenleven: Nieuwe feiten over relaties en gezinnen*, Voorburg/Heerlen 2001.
- Gennep, A. van, *Les rites de passage: Étude systématique des rites de la porte et du seuil; de l'hospitalité de l'adoption; etc.*, Paris 1909.
- Gennep, A. van, *The Rites of Passage*, Translated by M. B. Vizedom and G.L. Caffee, London 1960.

- Glazemaker, A.J., and T.J. Horstman, *In heilige verbondenheid* [In Sacred Union]: *Herderlijke brief van de bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk*, Utrecht/Haarlem 1992.
- Graaf, N.D. de, and H.F. te Grotenhuis, Secularisatie in Nederland tussen 1979 en 2000: Van kerkklidmaatschap naar geloof in een hogere werkelijkheid?, in: C.A.M. Hermans (ed.), *Is er nog godsdienst in 2050?*, Budel 2003, 46-63.
- Grimes, R.L., *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*, Boulder 1995.
- Grimes, R.L., *Marrying and Burying: Rites of Passage in a Man's Life*, Berkeley, CA 2000.
- Hermans, H.J.M., *Culture and the Dialogical Self: Theory Method and practice*. London 2001.
- Hermans, H.J.M., *Het verdeelde gemoed: Over de grondmotieven in ons dagelijkse leven*, Baarn 1996.
- Jong, O.J. de, *Geschiedenis der kerk*, Nijkerk 1992.
- Kaa, D.J. van de, and R. Lesthaege, *Bevolking: Groei en krimp*, Deventer 1986.
- Küry, U., *Die altkatholische kirche: Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihre Anliegen* (Vol. 3), Stuttgart 1978.
- Lawler, M.G., *Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology*, Mahwah, NJ 1987.
- Lawler, M.G., *Marriage and Sacrament: A Theology of Christian Marriage*, Collegeville, MN 1993.
- Lawler, M.G., Marriage as a covenant in the catholic tradition, in: J. Witte jr. and E. Ellison (ed.), *Covenant Marriage in Comparative Perspective*, Grand Rapids, MI 2005, 70-91.
- Lewis, C., *The Four Loves*, London 1963.
- Lukken, G., *Rituelen in overvloed: een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*, Baarn 1999.
- McGrath, A.E., *Reformation Thought: An Introduction* Oxford [1988] 2001.
- McGrath, A.E., *Christelijke theologie: Een introductie*, Kampen 1997.
- Michels, T., *Daarom hebben wij stenen ringen: Recente ontwikkelingen rond het ritueel van de huwelijksluiting*, Tilburg 2004.
- Otnes, C.C., and E.H. Peck, *Cinderella Dreams: The Allure of the Lavish Wedding*, Berkeley, CA 2003.
- Plooi, J., *De mysterie-leer van Odo Casel: Een bijdrage tot het oecumenische gesprek der kerken*, Zwolle 1964.
- Post, P., Levensrituelen: Een ritueel-liturgisch perspectief, in L. Boeve, S. van den Bossche, G. Immink and P. Post (ed.), *Levensrituelen en sacramentaliteit*, Kampen 2003.
- Ratzinger, J., Zur Theologie der Ehe, in: H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenbug, H.-D. Wendland (ed.), *Theologie der Ehe*, Regensburg, Göttingen 1969, 81-116.

- Ricoeur, P., *Time and Narrative*, Chicago, IL 1984.
- Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990.
- Ricoeur, P., *Oneself as Another*, Translated by Kathleen Blamey, Chicago, IL 1994.
- Rinkel, A., *Dogmatische Theologie* [stencil], Amersfoort 1956.
- Rohmann, K., *Die Sakramentalität der Ehe: Skizzen für eine alt-katholische Ehetheologie. Ein Beitrag für die internationale alt-katholische Bischofskonferenz*, 2006.
- Scheer, A., Ziende de onaanzienlijke: Interpretatie van een theorie over de liturgie. *Tijdschrift voor Liturgie* 80 (1996): 122-148.
- Schillebeeckx, E., *Christus: Sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1959.
- Schillebeeckx, E., *Het huwelijk: Aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven 1963.
- Schillebeeckx, E., *Notes of lectures from 1966 and 1967*, Faculty Association 'Alcuin', Nijmegen 1966-1967.
- Snoek, J.A.M., *Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Studies of Rituals*, Pijnacker 1987.
- Stevenson, K.W., *To Join Together: The Rite of Marriage*, New York, NY 1987.
- Studiecommissie (In-)zegenen van relaties van personen van hetzelfde geslacht, *Levensverbintenissen en sacrament van (in-)zegening* [Bonds of life and the sacrament of blessing/consecration], Amersfoort 2001.
- Thatcher, A., *Marriage after Modernity: Christian Marriage in Postmodern Times*, Sheffield 1999.
- Turner, V., *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, IL 1969.
- Vobbe, J., *Gott traut uns, wir trauen Gott: Gedanken zum Ehesakrament*, Bonn 2003.
- Witte, J.J., *From Sacrament to Contract*, Louisville, KY 1997.
- Witte jr., J., and E. Ellison (ed.), *Covenant Marriage in Comparative Perspective*, Grand Rapids, MI 2005.
- Wright, W.M., *Sacred Dwellings: A Spirituality of Family Life*, New York, NY 1989.
- Wright, W.M., The Charism of Parenting, in: D. Donnelly (ed.), *Retrieving Charisms for the Twenty-first Century*, Collegeville, MN 1999, 80-102.
- Wright, W.M., *Seasons of a Family's Life: Cultivating the Contemplative Spirit at Home*, San Francisco, CA 2003.
- Zuidgeest, P., *The Absence of God: Exploring the Christian Tradition in a Situation of Mourning*, Leiden 2001.

8. Eerder gepubliceerd werk over het huwelijk

Proefschrift

Robinson, R., *Celebrating Unions: An Empirical Study of Notions about Church Marriage Rituals*, PhD diss., Radboud Universiteit Nijmegen, 2007.

Artikelen

Robinson, R., C.A.M. Hermans en J.B.A.M. Schilderman, The Marriage Ritual: Transition or Confirmation: Development of a Measuring Instrument for Research in Theology and Ritual Studies, *Jaarboek voor Liturgie-onderzoek* 21 (2005), 47-64.

Robinson, R., C.A.M. Hermans, P.L.H. Scheepers en J.B.A.M. Schilderman, Your Big Wedding Day: Temporal Goal of Church Marriage Rituals, *INTAMS review* 13 (2007), 178-190.

Robinson, R., C.A.M. Hermans, P.L.H. Scheepers en J.B.A.M. Schilderman, Affected by ritual: Predictors of Agreement with Church Marriage Rites in The Netherlands, *Journal of Empirical Theology* 20 (2007), 200-231.

Robinson, R., C.A.M. Hermans, P.L.H. Scheepers en J. B.A.M. Schilderman. Coming together: Transcendent and Immanent Notions about the Origin of Relationships, *Journal of Beliefs & Values Studies in Religion & Education* 31 (2010), 53-67.

Robinson, R., Waarom nog trouwen voor de kerk? Een cognitief-wetenschappelijke verklaring, *Collationes* 40 (2010), 245-266.

Robinson, R., 'The Deductive and Inductive Notions about the Form of Church Marriage Rituals, *International Journal of Religion and Society* 2 (2011), 271-290.

Boekhoofdstuk

Robinson, R., en J.B.A.M. Schilderman, Chapter Six. Matrimony: Values and Ritual. An Empirical Study of the Relation between Matrimonial Values and Notions about the Form of Ecclesiastic Marriage Rites, in: J.B.A.M. Schilderman (ed.), *Discourse in Ritual Studies*, Leiden 2007, 169-197.

Robinson, R., Church Weddings: Transition or Confirmation Ritual, in: B. Kranemann en P.G.J. Post (ed.), *Die modernen 'Ritual Studies' als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft* [Modern ritual studies as a challenge for liturgical studies], Leuven 2009, 301-331.

III. PRAKTISCHE THEOLOGIE IN DE NEDERLANDSE CONTEXT

9. Spiritualiteit en praktijk

9.1. Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik een beeld geven van de spiritualiteit en praktijk van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Ik doe dit aan de hand van verslagen van studenten die hun stageonderzoek in een oud-katholieke parochie deden en mijn persoonlijke ervaringen alsmede uitwisselingen met collega's. Het gaat hier slechts om een beeld, een verkenning aan de hand van beperkte gegevens, waardoor een algemeen beeld dat voor alle parochies geldt uitgesloten is. Aan de andere kant is dit beeld wel gebaseerd op concrete ervaringen binnen parochies met de nodige diepgang. Deze bijdrage heeft dan ook een kwalitatief karakter. De stageverslagen zijn vertrouwelijk. Om deze vertrouwelijkheid niet in gevaar te brengen kan de beschrijving van de praktijk en spiritualiteit niet gedetailleerd zijn. Wel zijn er enkele grotere lijnen te ontdekken.

9.2. Zeven pastorale deelvelden

Er zijn verschillende manieren om praktijk en spiritualiteit te benaderen. Voor deze bijdrage kies ik de indeling die Johannes van der Ven gebruikt om pastoraat te beschrijven.¹ Het is een brede opvatting van pastoraat, waarin het werk van de pasto(o)r beschreven kan worden. Voor Van der Ven heeft pastoraat een algemeen paradigma, de religieus-hermeneutische communicatie, waarin de afstand tussen de geloofstraditie en de pastorant overbrugd wordt. Het gaat om een communicatieve handelingstheorie, waarbinnen menselijke handelingen worden opgevat als intentioneel (handelen) en gericht op het overbrengen van betekenissen (communicatie). Hierbij treden allerlei mechanismen op, die maken dat de betekenis van de boodschap voor de ontvanger een andere is dan voor de zender.² Hier is sprake van interpretatie, die een onbemiddeld verstaan van de boodschap onmogelijk maakt. Er kan slechts sprake zijn van ontmoeting, niet van volledig begrijpen. Tenslotte bevinden deze betekenissen zich op het religieuze domein, dat wil zeggen ze verlenen zin en betekenis vanuit (in dit geval) de christelijke geloofstraditie.

Vanuit dit algemene paradigma onderscheidt Van der Ven zeven pastorale deelvelden: liturgie, catechese, diaconie, missie, geestelijke begeleiding, pastorale counseling en kerkopbouw. In de liturgie worden woorden, handelingen en voorwerpen in een ritueel gebruikt om vanuit de christelijke traditie

¹ Cf. J.A. van der Ven, *Pastoraal perspectief: Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen 2000.

² P. Zuidgeest, *The Absence of God: Exploring the Christian Tradition in a Situation of Mourning*, Leiden 2001, 21.

betekenis te geven aan het heden. Liturgie komt van het Griekse *leitourgia*, het werk van het volk, dat geroepen is om God lof te brengen (Exodus 5,1). Diaconie staat voor de dienst van de kerk en wordt over het algemeen opgevat als de zorg voor de armen en de misdeelden. Kenmerkend voor diaconaal handelen zijn de zeven werken van barmhartigheid uit Matteüs 25,35-36. De hermeneutiek vindt plaats door de werken van barmhartigheid te vertalen naar de noden van vandaag. Sterk verbonden aan deze diaconale opdracht is de missie van de kerk. De basis voor de missie van de kerk is de missie van God om de gehele schepping op te nemen in de gemeenschap van Gods liefde. Hierbij gaat het vooral om een uitgaande beweging van de kerk naar diegenen die nog niet behoren tot de gemeenschap van de kerk als voorlopige vorm van de goddelijke gemeenschap. Daarnaast kan het gaan om een omvormende beweging, aangezien de opname in de goddelijke gemeenschap ook een voltooiing van de schepping omvat. De hermeneutische opdracht vindt plaats door manieren te vinden om deze uitgaande beweging naar de mensen buiten de kerk en de omvorming van de samenleving in het hier en nu vorm te geven. Geestelijke begeleiding is de ondersteuning van individuen en groepen in hun geestelijk leven of spiritualiteit, die omschreven kan worden als de God-menselijke omvormingsbeweging,³ oftewel de weg die men gaat om te komen tot een leven met God (in de christelijke traditie het eeuwige leven). Een vorm van pastoraat dat dicht bij geestelijke begeleiding staat, is pastorale counseling. Gaat het bij geestelijke begeleiding om begeleiding op de spirituele weg, bij pastorale counseling gaat het om concrete problemen, religieuze vragen en crisissituaties. Soms vraagt de situatie om een langer traject, maar meestal gaat het om een of enkele gesprekken. Bij pastorale counseling helpt de pastor de pastorant diens levensverhaal te verbinden met de christelijke traditie in de hoop een nieuw licht te werpen op de situatie en nieuwe betekenissen te vinden.⁴ Het laatste pastorale deelveld is kerkopbouw. Ik prefereer de term kerkopbouw boven gemeenteopbouw, omdat het zowel het plaatselijke niveau als de hogere niveaus kan omvatten zoals het diocees of de kerkprovincie. De hermeneutiek omvat hier de verbinding tussen de gemeenschap stichtende activiteiten van Jezus, de eerste christenen en de ontwikkeling van de kerk te verbinden met de situatie, context en noden van vandaag. Welke plek, functie en sociale vorm dient de kerk vandaag te hebben om haar missie te volbrengen? Hoe moeten we hier en nu kerk zijn?

In deze bijdrage gebruik ik deze indeling om te beschrijven wat de parochies tot stand brengen, de pastorale output van de pastoor, eventuele andere

³ Cf. K. Waaijman, *Handboek spiritualiteit: Vormen, grondslagen en methoden*, Kampen 2010.

⁴ Zie: R.R. Ganzevoort en J. Visser, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007.

pastores en pastorale vrijwilligers, het kerkbestuur en de andere vrijwilligers. De keuze om dit pastorale model te gebruiken om de spiritualiteit en praktijk van Oud-Katholieke parochies te beschrijven, is enerzijds gefundeerd in het feit dat de stages geprogrammeerd waren volgens dit model en anderzijds verbindt het model het belang van hermeneutiek met een brede waaier aan mogelijke activiteiten.⁵ In het onderstaande zal ik de zeven pastorale deelvelden de revue laten passeren, waarbij ik telkens een beeld zal schetsen van de spiritualiteit en praktijk die men in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland kan aantreffen. Wellicht ten overvloede geef ik aan dat het hier niet om een uitputtend verslag gaat, maar een schets.

9.3. Liturgie

Liturgie is een van de belangrijkste praktijken binnen de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Ik bedoel dit descriptief, dat wil zeggen dat het grootste deel van wat oud-katholieke parochies, staties en kerngroepen aan activiteiten ontplooiën, liturgische zijn. Daarnaast vermoed ik dat voor veel oud-katholieke theologen, pastores, kerkleden en betrokkenen de kerkdienst als de belangrijkste kerkelijke activiteit wordt gezien. Vaak is zij ook de eerste. Zo is in de film *Stel, ik zoek een kerk*,⁶ te horen hoe de toenmalige pastoor van Groningen met het kerkbestuur besluit om in Jorwerd te beginnen met een dienst. Als rector van een statie weet ik dat het houden van een eucharistieviering primair is en dat al het andere secundair is, vaak ten dienste van of een uitvloeisel van de kerkdienst. Ook is het het samenbindende element van de Oud-Katholieke Kerk, zoals de toenmalige pastoor van Egmond en seminariedocent, Mattijs Ploeger, in de bovengenoemde film zegt: 'We kunnen verschillend over dingen denken, maar we vinden elkaar in de eucharistie.'

Oud-katholieken zijn trots op hun liturgie en vinden vaak dat hun manier van vieren de juiste is. Andere kerken worden nogal eens bekritiseerd. Bij het vaststellen van de normen voor liturgie is de oude kerk normatief,⁷ hoewel dit meestal te eenduidig wordt opgevat, aangezien je tien eeuwen liturgische ontwikkeling in een wereldkerk nu eenmaal niet eenduidig kunt uitleggen. De

⁵ E. Henau, De sociale gestalte van de kerk: Een blijvend actueel thema, in: J.A. van der Ven (ed.), *Kerk in ontwikkeling: De kerk op zoek naar haar religieuze en sociale identiteit*, Kampen 1998, 12-37; J.A. van der Ven, *Ecclesiology in context*, Kampen 1993.

⁶ Zie: Oud-Katholieke Kerk van Nederland, *Stel, ik zoek een kerk* [DVD], Amersfoort 2009: http://www.okkn.nl/pagina/2033/video:_stel_ik_zoek_een_kerk.

⁷ Cf. de bijdragen, in het bijzonder die van J. Visser, *Episcopacy Today: An Old Catholic View*, in: P.C. Moore, *Bishops, But What Kind?: Reflections on Episcopacy*, Londen 1982, 41-51; J. Visser, *Het ideaal van de 'Ecclesia Primitiva' in het Jansenisme en het Oud-Katholicisme* [POKS 8], Amersfoort 1980.

oudste praktijken hebben het meeste gezag, hoewel het de vraag is in hoeverre de huidige liturgie niet eerder wat latere praktijken laat zien, dan die van het vroegste christendom.

De normativiteit binnen de liturgie komt ook tot uiting in de sterke binding die parochies doorgaans hebben met de officiële liturgie zoals die weergegeven wordt in het Oud-Katholiek Kerkboek van 1993. Daarnaast vormt het nieuwe altaarmissaal met rubrieken een belangrijke richtlijn, hoewel met



Remco Robinson tijdens een eucharistieviering in de St. Augustinuskerk in Middelburg.

name de oudere priesters vasthouden aan de door hen zelf ontwikkelde en doorgegeven praktijken. Naast het gezag van het Kerkboek en het altaarmissaal is de lokale traditie belangrijk. Binnen de kerk leeft het besef dat elke plek en elke groep mensen op een andere manier vormgeeft aan die officiële liturgie. Zo ontstaan lokale tradities, die soms meer gezag hebben dan bisschoppen en hun commissies. Hierbij is de leeftijd van de tradities secundair aan de beleving. Iets kan binnen een jaar tot de plaatselijke traditie gaan behoren. Plaatselijke tradities maken verandering en vernieuwing moeilijk. Als belangrijke voorwaarden hiervoor worden geleidelijkheid en communicatie genoemd. Vernieuwing wordt door de kerk-gangers geaccepteerd als het in

kleine stapjes gebeurt en als er goed wordt uitgelegd waarom het gebeurt.

Het feit dat aan liturgie zoveel normativiteit wordt verbonden, maakt dat de zondagse eucharistieviering (niet overal ook werkelijk op de zondag gevierd) weinig mogelijkheden tot variatie en aanpassing heeft. Dat dit (te) sterke beperkingen oplevert voor het bereiken van nieuwe mensen, heeft er bij verschillende parochies toe geleid om naast het zondagse liturgische aanbod alternatieve kerkdiensten aan te bieden, die vaak eenvoudiger, vrijer en thematisch zijn. Doordeweeks, vaak in een bepaalde periode zoals de Veertigdagentijd, bieden steeds meer parochies een ochtend- of avondgebed

aan, waarbij veel materiaal aan andere tradities wordt ontleend zoals de anglicaanse liturgie en die van Taizé. Ook ontwikkelen steeds meer parochies speciale kerst- en paasvieringen voor kinderen, waarbij bewust een vooravonddienst gekozen wordt vanwege het spel met licht en duisternis, in plaats van of ter aanvulling op de kinderkerk van de ochtenddienst. De doelgroep is dan meestal breder dan de betrokken gezinnen van de parochies. Kinderkerk lijkt een beetje op zijn retour te zijn. Parochies worstelen met name met de onregelmatige opkomst van kinderen, waardoor een stabiele groep moeilijk te vormen is. Ook eist dit veel flexibiliteit van de kinderkerkleiding en hun programma's. De oorzaak van de onregelmatige kerkgang van kinderen ligt niet zozeer bij gebrek aan interesse van de kinderen maar vooral bij de motivatie en overvolle agenda's van de ouders. Dan is een kerstavond gemakkelijker in te plannen.

Opvallend is dat de kerkgang over het algemeen stabiel lijkt en op sommige plekken zelfs is toegenomen. De oorzaak hiervoor is te vinden in het keuzekerkkarakter van veel parochies. Mensen die bewust voor de Oud-Katholieke Kerk kiezen, kiezen vooral voor de kerkdiensten. Enkele parochies die een volkskerkelijk verleden hebben, hebben nog te kampen met een daling van de kerkgang, hoewel ook daar stabilisatie in zicht komt. Groei vinden we in parochies die sterk investeren (tijd en geld) in het ontwikkelen van een alternatief liturgisch aanbod gecombineerd met een intensief PR-programma en onderlinge ontmoetingen van de nieuwe groepsleden. De groei in kerkgang bestaat dus vooral uit nieuwe belangstellenden of leden en niet uit opnieuw geactiveerde slapende leden.

9.4. Kerkopbouw

Dat brengt ons tot het tweede pastorale deelveld van deze bijdrage. Kerkopbouw wordt in protestantse kringen vaak gemeenteopbouw genoemd.⁸ Ik kies echter voor de katholieke variant,⁹ omdat gemeenteopbouw de opbouw van een kerkelijke gemeente inhoudt, wat wij eerder parochieopbouw zouden noemen. Kerkopbouw kan echter ook op een niveau hoger (bisdom) of lager (statie, kerngroep) plaatsvinden.

De afgelopen decennia is veel tijd en energie gestoken in de opbouw van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland om de context van ontkerkelijking het hoofd te bieden. Dit leidde onder meer tot de aanstelling van een consultant kerkopbouw (inmiddels ook weer afgeschaft) en de start van het groeiproject,

⁸ Zie: J. Hendriks, *Verlangen en vertrouwen: Het hart van gemeenteopbouw*, Kampen 2008.

⁹ Zie: E. Henau, *Kerk in de kering: Christelijke gemeenschapsoopbouw in een mobiele samenleving*, Nijmegen 2002.

waarvan de doelstelling door de Synode is aanbevolen voor de langere termijn. Hoewel de aanstelling van een consulent niet tot de gewenste zichtbare resultaten heeft geleid, lijkt het groeiproject en met name de daaraan gekoppelde herberekening van de afdracht van parochies en staties de impuls tot verschillende initiatieven op het gebied van de kerkopbouw tot gevolg te hebben gehad. De herberekening van de afdracht van parochies en staties houdt in, dat naast het gebruikelijke systeem van de berekening van de afdracht een tweede principe is ontwikkeld. Parochies en staties moeten niet alleen de helft van hun kerkelijke bijdragen en een kwart van hun overige inkomsten afstaan aan de landelijke kerk, die vervolgens daaruit met name de honoraria van pastores betaalt. Belangrijk is dat de hoogte van het af te dragen bedrag wordt bepaald aan de hand van de aanstelling van de betreffende pastoor. Elke parochie en statie dient 60% van de aanstelling van de eigen pastoor te betalen. Mochten de inkomsten van de parochie niet toereikend zijn, dan kan de aanstelling van de pastoor (bij de volgende mutatie) aangepast worden aan het inkomen. De dreiging minder 'pastorstijd' te krijgen heeft verschillende parochies en de eigen pastoor ertoe gebracht te streven naar groei van het aantal leden en betrokkenen, de inkomsten en de kerkgang. Een aantal parochies is het gelukt om inderdaad te groeien. Andere parochies en staties hebben hun aanstelling moeten bijstellen of maken nog steeds gebruik van de solidariteitssubsidie, een tijdelijke ondersteuning die erop gericht is de parochie de kans te geven toch nog te groeien.

Blijkbaar vormde de dreiging van verkleining van de pastorale aanstelling een *burning platform*,¹⁰ de impuls om serieus met de opbouw en ontwikkeling van de parochie of statie aan de slag te gaan. Opvallend is hierbij dat een grote rol bij de pastores is terechtgekomen en dat deze zich vaak sterk hebben ingezet, ondanks het feit dat werd benadrukt dat de aanstelling van individuele pastores niet onder druk zou worden gezet. Verkleining van de pastoraal aanstelling van een parochie zou pas bij mutatie plaatsvinden, zodat een pastoor zich niet na 2011 (de meetdatum van het groeiproject) met een kleinere aanstelling geconfronteerd zou zien. Natuurlijk moeten er in totaal wel fte's wegbezuinigd worden, maar blijkbaar heeft het bij de meeste pastores wel tot motivatie geleid om aan een plan voor kerkopbouw te beginnen. Stimulerend hierbij is dat kerkbesturen en vrijwilligers (die wel met de bezuiniging getroffen zouden worden) vaak intensief meewerkten, zelfs speciale werkgroepjes vormden en eigen initiatieven ontplooiden. De meeste nieuwe aanstellingen werden gekoppeld aan een groeioverdracht. Werken aan ontwikkeling van je parochie is een soort standaardonderdeel geworden van het pastorale werk.

¹⁰ Cf. V. Wiegel en J. Maes, *Succesvol Lean*, Amsterdam 2013.

Als het gaat om groei van inkomsten, dan werd de Actie Kerkbalans geïntensiveerd door eigen foldermateriaal te ontwikkelen, mensen vaker en persoonlijker te benaderen en speciale geldwervingsprojecten te organiseren. Het aantal leden laten toenemen is moeilijk, omdat lid worden vaak een gevolg is van kennismaking en betrokken worden bij de parochie, waarbij iemand op het punt moet komen dat deze erbij wil horen. Dit is juist iets waar mensen in een geïndividualiseerde samenleving voor terugdeinzen. Men wil wel meedoen, zich inspannen en geld geven, maar lid worden is de laatste stap, die vaak niet of laat wordt gezet. Daarom is het gastlidmaatschap en het meetellen van belangstellenden zo belangrijk geworden. In feite zijn er andere, lossere en niet-exclusieve vormen van kerkbetrokkenheid bij gekomen, iets wat wellicht beter past bij onze samenleving dan exclusief lidmaatschap. Die kerkbetrokkenheid wordt vaak veroorzaakt door de laatste vorm van groei, de groei van het aantal kerkgangers. Men wil regelmatig de oud-katholieke kerkdiensten bezoeken en is daarom betrokken. Een sterke stimulans hierbij is om mensen al snel te vragen als vrijwilliger iets te doen voor de kerk(dienst). Men is zeker bereid zich in te spannen om de dienst mogelijk te maken. Ook wordt de vraag iets voor de kerk te doen gezien als een vorm van verwelcoming. Inspanningen om meer mensen bij de kerk en haar diensten te betrekken zijn al genoemd onder het kopje liturgie en omvatten het opzetten van alternatieve kerkdiensten naast het bestaande aanbod, de verrijking van de zondagse viering door de inzet van musici, een thematische opzet en de inzet van meer handzame liturgische middelen zoals een apart boekje met de misteksten en enkele gezangen of een compleet boekje per viering in plaats van het gebruik van de standaard kerk- en gezangboeken. Ook de inzet van andere Bijbelvertalingen kan stimulerend hebben gewerkt.

Een belangrijke uitdaging voor de oud-katholieke kerkopbouw is de vraag waarom men nieuwe mensen wil bereiken. Wil men nieuwe mensen om de bestaande kerk te kunnen voortzetten of wil men mensen een plek bieden waar God en medegelovigen ontmoet kunnen worden? De komst van nieuwkomers betekent namelijk ook verandering van je kerk en dit leidt vaak tot spanningen. Oud-katholieken van oudsher ervaren dat het hun kerk niet meer is en nieuwkomers voelen zich niet welkom. Wil men echt de kerk opbouwen, dan zal men toch eerder aan de tent der samenkomst moeten denken die steeds weer wordt opgebouwd als het volk stilstaat om God te ontmoeten dan een stenen gebouw dat al eeuwen onveranderd is.¹¹ Kerkopbouw betekent namelijk niet het bestaande behouden, maar werken aan de voltooiing ervan.

¹¹ Zie: R. Giles, *Re-Pitching the Tent: Re-Ordering the Church Building for Worship and Mission*, Canterbury 2004.

9.5. Catechese

Een kerk opbouwen kan niet zonder de opbouw en vorming van geloof. Geloofsonderricht of lering heeft altijd een belangrijke plaats gehad binnen de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Het ideaal is een mondige gelovige en veel oudere oud-katholieken kunnen mooie verhalen vertellen over de lering van vroeger waarbij hele passieverhalen uit de Bijbel uit het hoofd moesten worden geleerd en op zondagmiddag werden overhoord. Was lering vroeger iets wat er bij hoorde, tegenwoordig is catechese een moeilijke zaak. De belangrijkste uitdaging hierbij is het verzamelen van een groep catechisanten van een min of meer gelijke leeftijd. Onderwijs moet rekening houden met de ontwikkeling van de leerlingen en daarom kun je niet willekeurig alle leeftijden bij elkaar zetten. Ook heb je een minimum aantal catechisanten nodig om een vruchtbare en stimulerende catechesebijeenkomst te hebben. Daarbij vraagt de bespreking van de inhoud vertrouwen en kun je dus ook niet te veel wisseling in samenstelling hebben.

In het verleden werd de lering vooral verzorgd door de pastoor die daar zijn eigen materiaal voor ontwikkelde. Sinds enkele decennia wordt meer gebruikgemaakt van de oecumenische basiscatechese naar het concept van Bart Robbers.¹² De basisgedachte is dat je kinderen vooral inhoudelijk veel moet leren als ze op de basisschool zitten, maar dat je tieners vooral moet begeleiden. Bij volwassenen gaat de leerweg dan weer verder. Het ideaal is dan ook een permanente educatie, in charismatische kerken vaak discipelschap genoemd. De basiscatechese is echter een intensieve methode die vraagt om vele bijeenkomsten. Juist dat laatste is moeilijk in de praktijk van regioparochies en wisselende kerkbetrokkenheid. Vaak worden delen van de basiscatecheselessen gebruikt in een opzet van minder bijeenkomsten waarbij kinderen uit meer parochies worden samengebracht voor enkele hele dagen. Ook bleek het basiscatechesemateriaal methodisch beperkt, omdat daarmee vooral het denken aangesproken werd en niet de beleving van het geloof. Inhoudelijk wilde men meer aansluiting bij de eigen traditie en daarom is speciaal over de achtergrond van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland een aantal lessen ontwikkeld, genaamd Voetstappen in de polder. Daar komt bij dat katholieke catechese vaak georganiseerd wordt rond de sacramenten van eucharistie (eerste heilige communie, binnen de Oud-Katholieke Kerk vaak 'aannemen' genoemd) en vormsel. Voor het vormsel had men dan geen materiaal en was het basiscatechesemateriaal te kinderachtig. Daarom is een eigen methode van vormselcatechese ontwikkeld die aansluit op de principes van Bart Robbers. Niet cognitieve inhouden staan centraal, maar de vorming van de catechisanten.

¹² Cf. B. Robbers, *Basiscatechese: Een andere aanpak voor de introductie van jongeren in de kerk*, Hoewelaken 1991.

De kern bestaat uit Bijbelverhalen, die worden herverteld en uitgediept aan de hand van thema's die vormend zijn voor tieners.

Enkele jaren later is ook de roep om vernieuwing van de basiscatechese door de kerk opgepakt en is aanvullend materiaal ontwikkeld, waarbij de basiscatechese is teruggebracht tot vier series van tien lessen voor kinderen van zeven tot elf jaar. Ter aanvulling op het bestaande informatieve materiaal zijn verhalen en werkvormen uitgezocht om de lessen verhalender en afwisselender te maken. Ook is het mogelijk om met grote en kleine groepen te werken en kan men eerder beginnen, zodat er ter voorbereiding op de eerste heilige communie minder in één keer gedaan hoeft te worden. De toepassing van deze nieuwe aanvulling gebeurt helaas nog mondjesmaat omdat het grootste probleem, het samenbrengen van de kinderen, nog niet is opgelost.

In vergelijking met andere kerken liep de Oud-Katholieke Kerk wat achter als het ging om volwassenencatechese. Terwijl in de katholieke en protestantse zusterkerken al volop kringen en leerhuizen werden ontwikkeld, beleefden veel oud-katholieken catechese als iets voor kinderen. Uitzondering vormden speciale bijeenkomsten in de Advents- en Veertigdagentijd. De eigen behoefte aan geloofsverdieping buiten de liturgie werd door traditionele oud-katholieken niet zo gevoeld. Een verandering hierin kwam door de vraag om toerusting van met name toetreders die vrijwilligersfuncties gingen vervullen. Veel nieuwe vrijwilligers ervoeren dat zij eigenlijk niet voldoende van hun nieuwe kerk wisten om de nieuwe taak of functie te kunnen vervullen. Ook ervaringen met volwassenencatechese in andere kerken bracht het gemis hieraan naar boven.

In reactie op deze behoefte werd de commissie voor vorming en toerusting opgericht, die materiaal voor verschillende soorten bijeenkomsten heeft ontwikkeld, zoals discussievragen bij de dvd *Stel, ik zoek een kerk* en het interview met aartsbisschop van Utrecht Joris Vercammen op dat medium. In de loop der tijd is er steeds meer gespreks- en discussiemateriaal ontwikkeld, maar als kritische noot dient wel opgemerkt te worden dat dit materiaal nog niet de didactische kwaliteit en variëteit heeft gekregen als de methoden voor de kindercatechese. Godsdienstpedagogisch gezien is hier nog wel wat terrein te winnen. Catechese lijkt in elk geval steeds meer iets van toetredende volwassenen te worden en minder iets voor kinderen, wat overigens wel past bij de praktijk van de oude kerk, waarin met name volwassenen toetraden tot de kerk en daarop ook uitvoerig werden voorbereid.

9.6. Diaconie

Uit de verschillende stageverslagen blijkt diaconie het lastigste punt te zijn. Ook in mijn eigen ervaring als pastoor is het moeilijk om aan diaconie op een

passende wijze vorm te geven.¹³ De eerste vraag hierbij is wat we onder diaconie moeten verstaan. Letterlijk gaat het om de dienst aan de ander, hoewel er een alternatieve interpretatie op basis van een taalanalyse is ontwikkeld, namelijk als overbrugging van afstand.¹⁴ Dit laatste heeft vooral tot herinterpretatie van het diakenambt geleid en niet zozeer tot een verandering van de diaconie. Ik zal eerst de bestaande praktijken bespreken en de problemen die daaruit voortkomen en daarna kort de herinterpretatie bespreken met de mogelijkheden die deze kan bieden.

Binnen de Oud-Katholieke Kerk van Nederland heeft het permanente diaconaat nooit een duidelijke vorm gekregen. De reden hiervoor is dat men geen behoefte of ruimte heeft gevonden om permanente diakens aan te stellen. Op dit moment staat deze beslissing weer ter discussie. De diakens die functioneren hebben vaak een ondersteunende pastorale functie of hebben wel pastorale eindverantwoordelijkheid in afwachting van hun priesterwijding. Enkele permanente diakens functioneren vooral buiten de kerk.

Net zo problematisch als het functioneren van diakens in de kerk is de diaconie. Diaconale activiteiten zijn doorgaans beperkt binnen de Oud-Katholieke Kerk. Hiervoor zijn verschillende oorzaken te vinden. In de eerste plaats heeft de verzorgingsstaat veel kerkelijke armenzorg overbodig gemaakt of geprofessionaliseerd en aan de kerk onttrokken. Het is de vraag of de participatiesamenleving van de eenentwintigste eeuw de vraag om armenzorg gaat vergroten. Daarnaast hebben veel oud-katholieke parochies vooral leden met een bovenmodaal inkomen. Echte armenzorg is dan ook meestal niet aan de orde. Vanwege het regionale karakter van veel parochies komen georganiseerde ouderen- en ziekenbezoekgroepen vaak niet van de grond en is het huisbezoek beperkt tot de tijd die de pastoor over heeft om deze niet meer naar de kerk komende leden te bezoeken. Enkele grotere parochies hebben deze bezoekgroepen wel, hoewel de kerkelijke vergrijzing deze groepen onder druk zet. Toch hebben parochies wel diaconale werkgroepen en proberen pastores wel diaconale activiteiten te ontwikkelen. De moeilijkheid is doorgaans het betrekken van parochianen hierbij, vanwege het regionale karakter. Vaak beperkt het diaconale werk zich tot geldinzamelingen of een enkel project. In mijn vorige parochie kookten we eens per jaar voor de daklozen in het opvangcentrum, maar ook dat werd steeds moeilijker omdat veel parochianen niet een hele middag konden besteden aan het voorbereiden en aanbieden van de maaltijden. Een laatste factor is de nadruk die in parochies wordt gelegd op liturgie, enerzijds omdat dit dé activiteit van de kerk is en anderzijds omdat dit de bron

¹³ Wel zijn er landelijke diaconale en missionaire initiatieven, zoals die ondersteund en gefaciliteerd worden door de bisschoppelijke commissie Sint Paulus, Missie en diaconaat buitenland.

¹⁴ Zie: J.N. Collins, *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford 1990.

van inkomsten en groei is, waar door het groei-project steeds meer de nadruk op gelegd moet worden. De zorg voor de eigen parochie laat weinig ruimte over voor armenzorg.

Naast de worsteling van de praktijk is er ook een theologische kritiek op de invulling van de diaconie als armenzorg. Collins beschrijft hoe de negentiende-eeuwse spiritualiteit van het dienaarschap van Christus de invulling van het diaconaat heeft gekleurd,¹⁵ waardoor de diaken in een ondersteunende functie werd gedrukt en tot een sociaal werker werd. Diaconie werd armenzorg, de dienst van de kerk aan de behoeftigen. Collins onderzoekt het Griekse *diakon-ein* en kon niets vinden wat richting armenzorg ging. Etymologisch heeft het begrip meer te maken met afstand afleggen of rennen en is de diaken eerder een soort bode of ambassadeur van de bisschop dan een bediende (van de pastoor). In die geest zou de diaken dus eerder iemand moeten zijn, die de afstand tussen de kerk en de samenleving dicht, dus buiten de parochiegrenzen treedt. Diaconie zou dan wel de zorg van de kerk voor de samenleving kunnen zijn, maar dan vooral buiten de parochie. Ook hoeft het niet per se te gaan om materiële nood, aangezien de bode in de eerste plaats een boodschap brengt en zeker geen verzorger is. Met deze interpretatie zouden nog nieuwe aspecten van diaconie ontwikkeld kunnen worden. Als diaconie zich vooral mag richten op mensen buiten de kerk, dan kan het ook de PR en communicatie naar buiten toe omvatten. De diaken zou dan de zorg kunnen hebben voor de externe communicatie. Overigens kan de zorg voor de behoeftigen van de samenleving hier nog steeds onder vallen, maar het evangelie als woord kan meer aandacht krijgen. Diaconale werkgroepen zouden eveneens breder kunnen kijken via de vraag: wat betekent onze kerk voor de omgeving? Hierbij komt de diaconie wel sterk op het terrein van de missie terecht, wat overigens altijd al zo geweest is. Hieronder gaan we verder met deze missie.

9.7. Missie

Missie wordt over het algemeen geassocieerd met het werk van missionarissen en zendelingen die de koloniën introkken om het christelijke geloof te verkondigen. Hierdoor heeft missie een sterk negatieve connotatie gekregen. Kolonialisme en missie gingen hand en hand. De andere kant van de missie: het ontwikkelingswerk in de Derde Wereld en de wederzijdse culturele verrijking blijven vaak onderbelicht. Missie kan ook plaatsvinden binnen het eigen land, bijvoorbeeld in de vorm van oude wijken- of straatpastoraat,¹⁶ pastoraat aan zeevarenden of op Schiphol.

¹⁵ Cf. Collins, *Diakonia*; J.N. Collins, *Deacons and the Church: Making Connections Between Old and New*, Leominster 2002.

¹⁶ Zie: C. Menken-Bekius en H. van der Meulen, *Reflecteren kun je leren: Basisboek*

Missionair pastoraat vindt zijn theologische oorsprong in de missie van God (*missio Dei*).¹⁷ God wil de hele schepping in zijn gemeenschap van liefde opnemen. Hiervan zijn sporen te vinden in het Oude Testament, waar Noach een verbond sluit voor alle volkeren en waar de profeet Jesaja uiteindelijk alle volkeren ziet optrekken naar Sion. In het Nieuwe Testament, met name in de ontwikkeling van het christendom, wordt duidelijk dat God alle mensen uitnodigt voor zijn Koninkrijk. De kerk deelt in Gods missie en dient het evangelie uit te dragen over de gehele wereld in woord (verkondiging) en in daad.

De Oud-Katholieke Kerk van Nederland kent verschillende missionaire projecten zoals het citypastoraat Rotterdam, het straatpastoraat in Leiden (oecumenisch), het luchtvaartpastoraat op Schiphol en tot voor kort het zeevaartpastoraat van 'The Mission to Seafarers' in Vlissingen (tot 2016). Kenmerkend is dat het gaat om pastoraat en dienstverlening aan mensen binnen en buiten de kerk, christelijk of niet-christelijk. Het doel is het welzijn van de betreffende personen sec, hoewel met name het city- en straatpastoraat ook positieve uitwerkingen op de parochies hebben. Dit was echter geen doel, maar een positieve bijkomstigheid. Het werk omvat pastorale gespreksvoering en liturgische vieringen, maar kent ook andere vormen van dienstverlening zoals doorverwijzing naar instanties en vakbonden en het vertegenwoordigen van de doelgroep in het gesprek met instanties en bedrijven.

Naast specifieke vormen van missiewerk bestaan er binnen de parochies enkele missionaire activiteiten. Ik categoriseer activiteiten als missionair als ze gericht zijn op mensen buiten de parochie en realiseer me dat dit voor een deel overeenkomt met wat ik over diaconie heb gezegd. Zo zijn er parochies die speciale vieringen voor kinderen organiseren tijdens de kerst- en paasnacht. Deze vieringen richten zich op alle kinderen in de buurt en niet zozeer op oud-katholieke kinderen. Er zijn ook parochies die vieringen organiseren voor specifieke groepen zoals vieringen in het Pools voor Poolse werkers in de stad of het ter beschikking stellen van de kerk voor vieringen voor Filipino's. Ten slotte zijn er parochies die speciale activiteiten in de stad organiseren of op bepaalde plekken present willen zijn, zoals het openstellen van de kerk of een winkelpand voor inloop en het meedoen aan het studenten- en stadspastoraat.

9.8. Pastorale counseling

Pastorale counseling is een specifieke vorm van gespreksvoering, vaak naar aanleiding van een probleem of crisissituatie. Hoewel de aanleidingen zeer

voor pastoraat en geestelijke verzorging, Kampen 2007.

¹⁷ Zie: D.J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, NY 1991.

uiteenlopend kunnen zijn, is de aard van het gesprek doorgaans zingevend. Counseling staat voor advisering, maar de moderne counseling is terughoudend met het geven van expliciete adviezen.¹⁸ Eerder gaat het om perspectiefverandering, waarbij de gesprekspartner andere manieren van kijken aangereikt krijgt en zo ruimte kan krijgen om de eigen situatie anders te interpreteren, zodat hij of zij weer verder kan. Interpretaties problematiseren of bevragen en ervaringen koppelen aan Bijbelverhalen zijn manieren om iemand verder te helpen. De echte oplossing wordt doorgaans door de gesprekspartner zelf gevonden.¹⁹

Pastorale gespreksvoering komt het meest voor in de categoriale zielzorg zoals in ziekenhuizen en verzorg- en verpleegtehuizen. De concrete situaties kunnen dermate problematisch zijn voor de gesprekspartners, dat ze er niet mee verder kunnen. De pastor kan dan een alternatief perspectief aanreiken en zo de pastorant verder helpen. Binnen het parochiepastoraat is pastorale counseling niet vanzelfsprekend. Er zijn ook aardig wat parochiepastores die zichzelf niet vaardig vinden in de pastorale counseling. Belangrijk is dat er een cultuur in de parochie heerst, waarin ruimte voor pastorale counseling is. Binnen de Oud-Katholieke Kerk van Nederland is deze cultuur lang niet altijd aanwezig. Mensen zullen bij problemen niet snel naar de pastoor gaan. Zelf heb ik vooral pastorale gesprekken gevoerd met mensen van buiten de parochie die, vaak gevoed door het beeld van de televisie, een priester wel als raadgever zien. Oud-katholieken zijn niet geneigd de pastoor een dergelijke rol toe te kennen en kansen voor pastorale gespreksvoering moeten dus echt gecreëerd worden. Hier kan nog veel terrein gewonnen worden.

9.9. Geestelijke begeleiding

Geestelijke begeleiding heeft qua gesprekstechnieken veel gemeen met pastorale counseling, maar kan daar wel van onderscheiden worden, met name doordat er meestal geen acuut probleem aan ten grondslag ligt en de gesprekken meestal een deel zijn van een langere serie gesprekken. Ook is het proces belangrijker dan een specifiek doel of de oplossing van een probleem.²⁰ Geestelijke begeleiding komt weinig voor binnen de Oud-Katholieke Kerk. Enerzijds kan dit te maken hebben met het feit dat spiritualiteit in het algemeen minder leeft binnen de kerk. De beleving van de zondagse eucharistieviering staat centraal, maar het gesprek hierover is weinig ontwikkeld. Andere vormen van spiritualiteit worden weinig beleefd, hoewel er lange tijd een Werkgroep Sint

¹⁸ Cf. B. Thorne en E. Lambers, *Person-Centred Therapy: A European Perspective*, Londen 1998.

¹⁹ Zie: Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*.

²⁰ Cf. Menken-Bekius en Van der Meulen, *Reflecteren kun je leren*.

Willibrord is geweest, die de spiritualiteit binnen de kerk wilde stimuleren. Anderzijds kan ook hier de schroom van pastores een rol spelen, die zelf ook niet altijd veel aandacht aan hun spirituele beleving besteden. Ook dit kan met de cultuur van de kerk te maken hebben, die spiritualiteit weinig stimuleert. Een uitzondering hierop vormen de jaarlijkse uitgaven van advents- en veertigdagentijdboekjes, die bedoeld zijn om een bijdrage aan de spiritualiteit van mensen binnen en buiten de kerk te leveren. Juist in een tijd, waarin spiritualiteit veel aandacht krijgt, zou de kerk meer aandacht aan spiritualiteit kunnen geven en zo meer voor mensen kunnen betekenen.

9.10 Besluit

Hierboven heb ik geprobeerd de praktijk en spiritualiteit binnen de Oud-Katholieke Kerk van Nederland te schetsen. Het moge duidelijk zijn dat in mijn perspectief de eenzijdige nadruk op liturgie en kerkopbouw (in de zin van groei) om een verbreding vraagt op het gebied van diaconie en missie, maar ook in de geestelijke begeleiding en pastorale counseling. Voor een deel liggen hier kansen voor pastores die meer activiteiten op deze pastorale deelvelden zouden kunnen ontplooiën en een cultuur van counseling en spiritualiteit zouden kunnen stimuleren. Aan de andere kant heeft het geen zin activiteiten te organiseren als hier geen vraag naar is. Parochianen en belangstellenden zouden ook actiever met elkaar en hun pastores op zoek kunnen gaan naar de kansen die de andere praktijken te bieden hebben. Wellicht is hier sprake van het kip of het ei-effect: zolang parochianen er niet naar vragen, organiseren pastores het niet, maar als de pastores het niet aanbieden, zullen de parochianen er niet naar vragen. Hopelijk draagt deze schets bij aan de verkenning van nieuwe mogelijkheden.

Deze bijdrage verscheen eerder in: Peter-Ben Smit (ed.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland: Een inleiding*, Utrecht 2018, 115-131.

Bibliografie

- Bosch, D.J., *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, NY 1991.
- Collins, J.N., *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, Oxford 1990.
- Collins, J.N., *Deacons and the Church: Making Connections between Old and New*, Leominster 2002.
- Ganzevoort, R.R., en J. Visser, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007.
- Giles, R., *Re-Pitching the Tent: Re-Ordering the Church Building for Worship and Mission*, Canterbury 2004.
- Henau, E., De sociale gestalte van de kerk: Een blijvend actueel thema, in: J.A. van der Ven (ed.), *Kerk in ontwikkeling: De kerk op zoek naar haar religieuze en sociale identiteit*, Kampen 1998, 12-37.
- Henau, E., *Kerk in de kering: Christelijke gemeenschapsopbouw in een mobiele samenleving*, Nijmegen 2002.
- Hendriks, J., *Verlangen en vertrouwen: Het hart van gemeenteopbouw*, Kampen 2008.
- Menken-Bekius, C., en H. van der Meulen, *Reflecteren kun je leren: Basisboek voor pastoraat en geestelijke verzorging*, Kampen 2007.
- Oud-Katholieke Kerk van Nederland, *Stel, ik zoek een kerk*, [DVD], Amersfoort, 2009, http://www.okkn.nl/pagina/2033/video:_stel,_ik_zoek_een_kerk.
- Robbers, B., *Basiscatechese: Een andere aanpak voor de introductie van jongeren in de kerk*, Hoevelaken 1991.
- Thorne, B., en E. Lambers, *Person-Centred Therapy: A European Perspective*, Londen 1998.
- Ven, J.A. van der, *Ecclesiology in context*, Kampen 1993.
- Ven, J.A. van der, *Pastoraal perspectief: Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen 2000.
- Visser, J., *Episcopacy Today: An Old Catholic View*, in: P.C. Moore *Bishops, But What Kind?: Reflections on Episcopacy*, Londen 1982, 41-51.
- Visser, J., *Het ideaal van de 'Ecclesia Primitiva' in het Jansenisme en het Oud-Katholicisme* [POKS 8], Amersfoort 1980.
- Waaijman, K., *Handboek spiritualiteit: Vormen, grondslagen en methoden*, Kampen 2010.
- Wiegel, V., en J. Maes, *Succesvol Lean*, Amsterdam 2013.
- Zuidgeest, P., *The Absence of God: Exploring the Christian Tradition in a Situation of Mourning*, Leiden 2001.



Remco Robinson tijdens de communie-uitreiking in de Middelburgse St. Augustinuskerk.

10. Verbinden maaltijden?

Eerste testresultaten van een nieuw meetinstrument

In een geïndividualiseerde en geseclariseerde samenleving lijken gevoelens van verbondenheid af te nemen.¹ Verschillende religieuze tradities hebben echter elementen die mensen juist met elkaar beogen te verbinden. Een duidelijk voorbeeld hiervan zijn maaltijden: religieuze maaltijden dragen vaak bij tot sociale en religieuze identiteit. Maaltijden bieden elke dag weer een sterk zintuigelijke ervaring die onze gedachten kunnen overstijgen.² Toch lijken juist liturgische maaltijdrituelen minder bezocht te worden. Dat roept de vraag op wat de verbindende betekenis is van maaltijdrituelen in een maatschappij waar-

¹ A.J.A. Felling, J. Peters en P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*, Assen 2000; N.D. de Graaf en M. te Grotenhuis, *Secularisatie in Nederland tussen 1979 en 2000*, in: C. Hermans (ed.), *Is er nog godsdienst na 2050?*, Budel 2003, 46-63; N.D. de Graaf, *Secularization: Theoretical Controversies Generating Empirical Research*, in: R. Wittek, T. Sniijders en V. Nee (ed.): *The Handbook of Rational Choice Social Research*, Stanford, CA 2013, 322-354.

² M.A.C. de Haardt, *Kom, eet mijn brood...: Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen 1999, 21.

in het gevoel van verbondenheid op basis van religie steeds meer lijkt af te nemen.³

In deze bijdrage presenteren we een nieuw instrument gericht op het meten van ervaringen van verbondenheid van mensen die deelnemen aan religieuze maaltijden, meer concreet aan de eucharistie of het avondmaal. Eerst presenteren we de belangrijkste concepten waarop het meetinstrument dat we hebben ontwikkeld is gebaseerd. Vervolgens beschrijven we onze methode van onderzoek en de testgroep waarop we ons meetinstrument hebben uitgetoet. Dan geven we twee voorbeelden van meetresultaten en de verbanden daartussen. Tot slot beschrijven we gebruiksmogelijkheden van het meetinstrument in de praktijk.

10.1. Theorieën en hypothesen

De vraag in hoeverre deelnemers aan de eucharistie of het avondmaal zich verbonden voelen, staat niet in het luchtledige: gevoelens van verbondenheid lijken, zoals gezegd, af te nemen. Vormen christenen hierop een uitzondering, omdat zij hun geloofsgenoten als broeders en zusters behoren te zien (Matteüs 5,23-24) en betrokken moeten zijn op hun naasten (Lucas 10,25-27)? Met andere woorden, voegt het deelnemen aan het maaltijdritueel iets toe aan het gevoel van verbondenheid die christenen ervaren? We kunnen dus onze hoofdvraag als volgt formuleren: in hoeverre dragen eucharistie- en avondmaalsvieringen bij aan het idee van verbondenheid?⁴ Deze hoofdvraag valt uiteen in verschillende deelvragen:

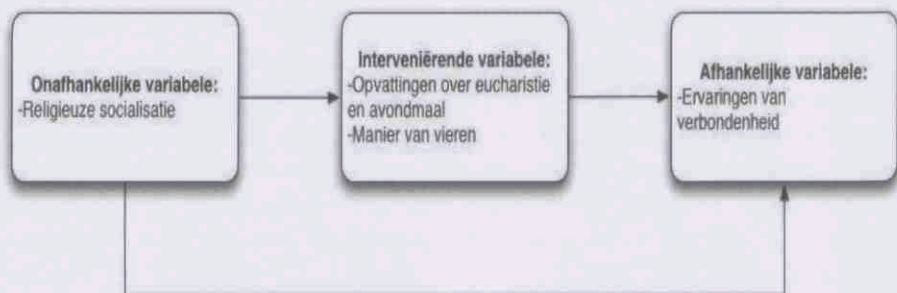
1. In welke mate menen deelnemers aan de eucharistie of het avondmaal dat zij verbondenheid voelen?
2. In hoeverre is dit te verklaren door hun religieuze achtergrond?
3. In welke mate gaat het hier specifiek om opvattingen over de eucharistie of het avondmaal?
4. In welke mate speelt de vorm van het ritueel een rol in het idee dat men zich verbonden voelt?

Op basis van deze hoofdvraag en de deelvragen hebben we concepten geselecteerd en deze ondergebracht in een conceptueel model. Dit model dient als basis voor ons meetinstrument. Het is een zoekmodel, dat wil zeggen dat het aangeeft op welke manier wij de samenhang tussen religieuze socialisatie, op-

³ R. Bekkers en N.D. de Graaf, Verschuivende achtergronden van verenigingsparticipatie in Nederland, *Mens & Maatschappij* 4 (2002), 338.

⁴ We spreken hier van het 'idee' van verbondenheid, omdat gevoelens nooit direct met een enquête te meten zijn.

vattingen over eucharistie en avondmaal, de manier van vieren en ervaringen van verbondenheid willen onderzoeken.



10.1.1. Deelvraag 1

Voor onze eerste deelvraag kijken we naar de mate waarin deelnemers aan de eucharistie of het avondmaal aangeven dat zij tijdens dat ritueel verbondenheid voelen en met wie. Het concept verbondenheid vinden we terug in de zelfpsychologie van Kohut.⁵ Hij opperde dat het 'zelf' bestaat uit de behoefte aan grootsheid en idealisering. Later voegde hij op basis van klinische observaties een derde behoefte toe: die aan een alter ego of verbondenheid. Deze verbondenheid kan geconceptualiseerd worden als gezelschap, betrokkenheid en aanvaard zijn.⁶ Gezelschap is de eerste band die een kind ervaart met de voedende ouder en die zich kan ontwikkelen tot relaties met dierbaren. Betrokkenheid is de behoefte aan verbinding met gelijken (*peer relationships*), mensen met overeenkomsten in uiterlijk, opvattingen en waarden. Tenslotte is zich aanvaard voelen de vaardigheid om je binnen een grotere sociale groep, zoals die van familie en vrienden, thuis te voelen.

Verbondenheid kan ook beschreven worden als sociale integratie. Weijters en Scheepers hebben de sociale integratie van etnische minderheden in Nederland bestudeerd.⁷ Sociale integratie kan gezien worden als het gevoel van behoren tot een etnische minderheid of de Nederlandse meerderheid. Zij zien contact en samenzijn als sleutelkenmerken van sociale integratie, overeenkomst-

⁵ H. Kohut, *The Restoration of the Self*, Chicago, IL 2011; H. Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, Chicago, IL 2013; H. Kohut, A. Goldberg en P.E. Stepansky, *How Does Analysis Cure?*, Chicago, IL 2013.

⁶ M.J. Patton, G.E. Connor en K.J. Scott, Kohut's Psychology of the Self: Theory and Measures of Counseling Outcome, *Journal of Counseling Psychology* 3 (1982), 268.

⁷ G. Weijters en P. Scheepers, Verschillen in sociale integratie tussen etnische groepen: Beschrijving en verklaring, *Mens & Maatschappij* 2 (2003), 144-157.

stig Durkheim en Marshal.⁸ Het effect van contact kunnen we zien als sociaal kapitaal, wat inhoudt dat mensen hun hulpbronnen kunnen verwerven door lid te zijn van een sociaal netwerk of een sociale structuur.⁹

Omdat verbondenheid volgens Kohut zich ontwikkelt als binding met de ouders en andere dierbaren, daarna met de *peer group* en tenslotte met een grotere sociale groep, kijken we bij verbondenheid naar de mate waarin de deelnemers zich verbonden voelen met de eigen kleine sociale kring, de kerk-gemeenschap als *peer group* en de andere christenen als brede sociale groep.¹⁰ Een aparte categorie vormt de voorganger. Omdat deze zo'n centrale rol in het ritueel vervult, vaak zelfs als degene die brood en wijn aan de deelnemer uitreikt, kijken we ook naar verbondenheid met de voorganger. Tenslotte onderzoeken we of de verbondenheid blijft bestaan buiten de kerkdienst. Hiervoor hanteren we Weijters' en Scheepers' model van sociale integratie.

10.1.2. Deelvraag 2

De mate waarin deelnemers aan de eucharistie of het avondmaal verbondenheid voelen, willen we in de eerste plaats verklaren vanuit hun religieuze socialisatie. Volgens Durkheim is religie een soort collectief bewustzijn van een sociale groep, een geheel aan ideeën, voorstellingen en morele verplichtingen die tot het heilige behoren en die door een gemeenschappelijk ritueel gedeeld worden.¹¹ Het collectieve bewustzijn is het cement van de gemeenschap en hoe sterker mensen geïntegreerd zijn in de gemeenschap, des te sterker onderschrijven ze haar normen en waarden. Dit komt doordat sterker geïntegreerde mensen vaker in contact komen met andere leden van de gemeenschap, die optreden als socialiserende actoren. Hierdoor worden mensen vaker blootgesteld aan de waarden en normen van die gemeenschap dan mensen die minder of niet geïntegreerd zijn.¹² We verwachten dan ook dat hoe sterker mensen in hun religieuze gemeenschap geïntegreerd zijn, des te sterker ze tijdens de eucharistie of avondmaal verbondenheid zullen voelen.

⁸ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris 1912; D.A. Marshal, Behaviour, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice, *Social Theory* 20 (2002), 360-380.

⁹ A. Portes, Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology, *Annual Review of Sociology* 24 (1998), 1-24.

¹⁰ Kohut, *The Analysis of the Self*.

¹¹ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 422-424.

¹² E. Durkheim, J.A. Spaulding en G. Simpson, *Suicide: A Study in Sociology*, New York, NY 1951, 159-160, 169-170.

10.1.3. Deelvraag 3

Toch kijken we niet alleen naar de religieuze achtergrond in het algemeen. We vragen ons ook af in hoeverre het bij het idee van verbondenheid specifiek gaat om opvattingen over de eucharistie of het avondmaal en de manier van vieren.¹³ Binnen kerkelijke en theologische tradities zijn hier verschillende opvattingen over. Maakt het bijvoorbeeld uit of een deelnemer gelooft in Christus' aanwezigheid in de eucharistie of het avondmaal en op welke manier? Het gaat hier om de samenhang tussen de persoonlijke avondmaalstheologie van deelnemers en het idee van verbondenheid.

10.1.4. Deelvraag 4

Er zijn vele theologische benaderingen van de eucharistie en het avondmaal, die samenhangen met de vorm van het maaltijdritueel. Het voert voor deze bijdrage te ver om deze allemaal te behandelen. Ook is het niet mogelijk om ze allemaal te verwerken in onze vragenlijst. We beperken ons tot drie kernelementen van het ritueel die draaien om de mensen en dingen die in het maaltijdritueel betrokken zijn: degene die handelt, degene die het ritueel ondergaat en de objecten die gebruikt worden, waarin de betekenis of het effect van het ritueel verbonden worden aan de vorm.¹⁴ Sommige onderdelen van het ritueel hebben vooral effect op de actor, andere op degene die het ritueel ondergaat en weer andere op een object. Daarom omvat ons onderzoek vragen over de opvattingen van de deelnemers over God, over Gods handelen, het effect op brood en wijn en het effect op de deelnemers.

Niet alleen de opvattingen van de deelnemers over de actor, de handeling, degene die het ritueel ondergaat en de objecten kunnen invloed hebben op de mate waarin zij verbondenheid ervaren tijdens de eucharistie of het avondmaal. Ook de manier van vieren kan bepalend zijn.¹⁵ Een belangrijk punt

¹³ De manier waarop men eucharistie of avondmaal viert, vatten we hier op als vorm van religieuze socialisatie, omdat we denken dat het niet alleen gaat om één specifieke viering of dienst maar om het geheel aan vieringen of diensten die men doorgaans bezoekt.

¹⁴ R.N. McCauley en T.E. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002, 8-35, 50, 51. Deze elementen zijn niet noodzakelijkerwijs altijd aanwezig. Zo kan men een ritueel ondergaan zonder dat daar objecten bij betrokken zijn of rituelen met objecten uitvoeren, waarbij verder niemand betrokken is.

¹⁵ De verschillende noties van de manier van vieren zijn tot stand gekomen aan de hand van een brainstormsessie (*expert meeting*) met een oecumenische groep van liturgiewetenschappers en rituele experts verbonden aan verschillende Nederlandse universiteiten en de werkgroep Eucharistie en Avondmaal van de Nederlandse Raad van Kerken op

hierbij is of de betreffende deelnemer ook werkelijk communiceert of ter avondmaal gaat of iets anders doet (zoals een televisieviering kijken). De frequentie van het samenzijn kan ook van invloed zijn op de ervaring van verbondenheid.¹⁶ Verder staat een ritueel niet op zichzelf, dus vragen we naar het verband met andere rituelen zoals voorbereidingsrituelen (biecht, *censura morum*) en sociale activiteiten als koffiedrinken na de viering. Tenslotte kijken we naar de voorganger. De rol van de voorganger (wel of niet communie uitdelend) kan de ervaring van verbondenheid met hem of haar beïnvloeden. Voor het geval identificatie met de voorganger een rol speelt, vragen we of de voorganger een man of een vrouw is.

10.2. Onderzoeksmethoden en steekproef

Er zijn verschillende manieren om empirisch theologisch onderzoek te doen. Kenmerkend voor kwantitatief onderzoek is de breedte van het onderzoek, voor zowel de populatiedekking als de analyse. Wat deze tak van onderzoek mist aan diepgang, komt juist bij kwalitatief onderzoek naar voren. In onze opzet willen we een meetinstrument ontwikkelen dat breed inzetbaar is, niet alleen in het kader van wetenschappelijk onderzoek ten bate van wetenschap en maatschappij, maar ook ter ondersteuning van predikanten en pastores en andere kerkelijke organen in hun beleid. Daarom hebben wij een meetinstrument ontwikkeld dat bruikbaar is voor kwantitatief onderzoek. Omdat het voor deze bijdrage te ver voert om alle onderdelen van het meetinstrument te bespreken, beperken we ons tot enkele voorbeelden. Deze betreffen de vraag naar ervaringen van verbondenheid tijdens de eucharistie of het avondmaal en opvattingen over wat het effect van deelname eraan is op de deelnemers.

Om te onderzoeken in hoeverre de deelnemers aan de eucharistie of het avondmaal verbondenheid ervaren, hebben we twee soorten vragen ontwikkeld. De eerste vraag luidt: 'Tijdens de eucharistie/het avondmaal/de communie worden brood en wijn gedeeld. Als u hieraan deelneemt, kunt u dan aangeven in hoeverre u zich verbonden voelt met:

- mijn partner, ouders, kinderen en vrienden;
- de andere aanwezigen die wel deelnemen aan de eucharistie, het avondmaal, de communie;
- de andere aanwezigen die niet deelnemen aan de eucharistie, het avondmaal, de communie;

¹³ april 2016 en de daarop volgende correspondentie.

¹⁶ E. Berscheid en H.T. Reis, Attraction and close relationships, in: D.T. Gilbert, S.T. Fiske en G. Lindzey (ed.), *The Handbook of Social Psychology* 2, New York, NY 1998, 193-281; Marshal, *Behaviour, Belonging and Belief*.

- de andere kerkleden;
- andere christenen;
- de mensheid;
- de schepping;
- de voorganger.⁷

De antwoordcategorieën zijn: 1. helemaal niet verbonden, 2. niet verbonden, 3. neutraal, 4. verbonden, 5. zeer verbonden.

De tweede vraag, over de verbondenheid met geloofsgenoten buiten de kerkdienst, luidt: 'Kunt u aangeven hoe vaak u in uw vrije tijd contact hebt met mensen uit uw kerk?' De antwoordcategorieën zijn: vaak, soms, nooit.

Naast opvattingen over de verbondenheid die deelnemers ervaren, hebben we zoals gezegd ook gevraagd naar opvattingen over de eucharistie en het avondmaal. Een voorbeeld hiervan is het effect van de eucharistie op de deelnemers. De vraag die we in dit verband aan de respondenten hebben voorgelegd luidt: 'Kunt u aangeven in hoeverre u het met de onderstaande stellingen eens bent. Ik denk als volgt over wat er tijdens het avondmaal gebeurt:...'. De daaronder weergegeven stellingen zijn gebaseerd op de verschillende betekenissen die te vinden zijn binnen de theologische discoursen over de eucharistie en het avondmaal. Zo onderscheiden we danken als eerste betekenis van de eucharistie of het avondmaal. De deelnemers kunnen hiermee hun dank uiten. De eucharistie heeft ook altijd in het teken van het (kruis)offer gestaan. De eucharistie kan gezien worden als een actualisering van het laatste avondmaal, dat op zichzelf weer een verwijzing is naar het kruisoffer.¹⁷ Dat kruisoffer wordt al door Paulus gezien als reden van de zondenvergeving (Romeinen 6,2-14). Christus is gestorven voor onze zonden, dus zijn wij vrij. De eucharistie hangt ook samen met aanbidding. Zeker toen kerkgangers niet ter communie gingen uit angst 'zich een oordeel te eten' (1 Korintiërs 11,23-29), was het aanschouwen van de hostie een belangrijke vorm van aanbidding.¹⁸ Wanneer mensen wel ter communie gaan, wordt – met de woorden van Augustinus – iemand wat hij eet en eet hij wat hij wordt, Lichaam van Christus.¹⁹ De deelnemer komt dus tot zijn ware zelf. Het vieren van de eucharistie of het avondmaal kan tenslotte nog gezien worden als een uiting van geloof in Jezus, die zich gegeven heeft

¹⁷ E.J. Kilmartin, *The Catholic Tradition of Eucharistic Theology: Towards the Third Millennium*, *Theological Studies* 55/3 (1994), 405-457.

¹⁸ R. Ghesquière en P. Quaghebeur, *Averbode, een uitgever apart 1877-2002*, Leuven 2002, 95.

¹⁹ A. Augustinus, *Sermo 57.7*, in: M.M. Wilden, *Die Lehre des heiligen Augustinus vom Opfer der Eucharistie: Eine patristische Studie*, Schaffhausen 1864, 69.

voor de mensheid. Op basis van deze verschillende betekenissen komen we tot verschillende stellingen, gecentreerd rond zes noties.²⁰

- dankbaarheid;
- offer;
- zondenvergeving;
- aanbidding;
- jezelf zijn;
- uiting van geloof.

Per stelling konden de respondenten aangeven in hoeverre ze ermee instemmen: 1. helemaal niet mee eens, 2. niet mee eens, 3. niet mee eens/niet mee oneens, 4. mee eens, 5. helemaal mee eens.

Om de religieuze achtergrond in het algemeen te meten hebben we gebruikt gemaakt van een selectie van meetinstrumenten uit het Sociaal Cultureel Onderzoek in Nijmegen (SOCON), een panelonderzoek dat eens per vijf jaar uitgevoerd wordt door de faculteit Sociale Wetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.²¹

Bij de ontwikkeling van een meetinstrument horen testrondes. De eerste testronde bestond uit een kleine groep theologen en kerkelijk geëngageerde mensen. Deze testronde zorgde voor enkele tekstuele wijzigingen om de vragen verduidelijken. De tweede testronde hebben we uitgevoerd met tachtig christelijke studenten van zestien verschillende denominaties.²² Een deel van hen volgde college bij een van de onderzoekers, een deel was lid van een christelijke studentenvereniging. Het aantal respondenten is laag en de steekproef is niet aselekt genomen. Echte inhoudelijke conclusies kunnen dus nog niet worden getrokken. Wel kunnen we laten zien dat ons meetinstrument goed werkt. We doen dit aan de hand van twee voorbeelden.

²⁰ De stellingen die uit deze noties voortkomen, zijn weergegeven in de factoranalyse in de volgende paragraaf.

²¹ Zie onder andere P. Emons, P. Scheepers en F. Wester, Longitudinal Changes in Religiosity in Dutch Society and Drama Programs on Television 1980-2005, *Journal of Media and Religion* 8 (2009), 24-39.

²² Protestantse Kerk in Nederland (35), Rooms-Katholieke Kerk (1), Hersteld Hervormde Kerk (3), (Oud) Gereformeerde Gemeenten (2), Christelijk Gereformeerde Kerken (10), Gereformeerde Kerken vrijgemaakt (5), Nederlands Gereformeerde Kerken (3), Evangelische gemeenten (10), Pinkstergemeenten (2), Baptistengemeenten (2), overige christelijke kerken (6).

10.3. Twee voorbeelden van resultaten

Zoals hierboven beschreven hebben we ons meetinstrument getest op tachtig studenten. We hebben hen gevraagd in hoeverre zij zich met de onderstaande groepen verbonden voelen. De items in tabel 1 geven de verschillende groepen weer. Ze zijn deels geordend naar grootte: de kleine sociale kring, de deelnemers aan de viering of dienst, de kerkbetrokkenen, overige christenen, de mensheid en de schepping.²³ Daarbinnen maken we nog een onderscheid tussen de voorganger, mensen die wel deelnemen aan de communie of het avondmaal en mensen die dat niet doen. Voor deze eerste testfase en globale analyse kijken we niet naar de ordening van deze verschillende groepen: we beschouwen ze als losse groepen. Wel kijken we naar de totaalscore als indicator van gevoelens van verbondenheid. Er is immers sprake van meer verbondenheid naarmate men zich met meer groepen verbonden voelt, ongeacht de ordening van de groepen. Onderstaande tabel geeft de verschillende groepen weer en de mate van verbondenheid die zij ervaren tijdens de eucharistie of het avondmaal.

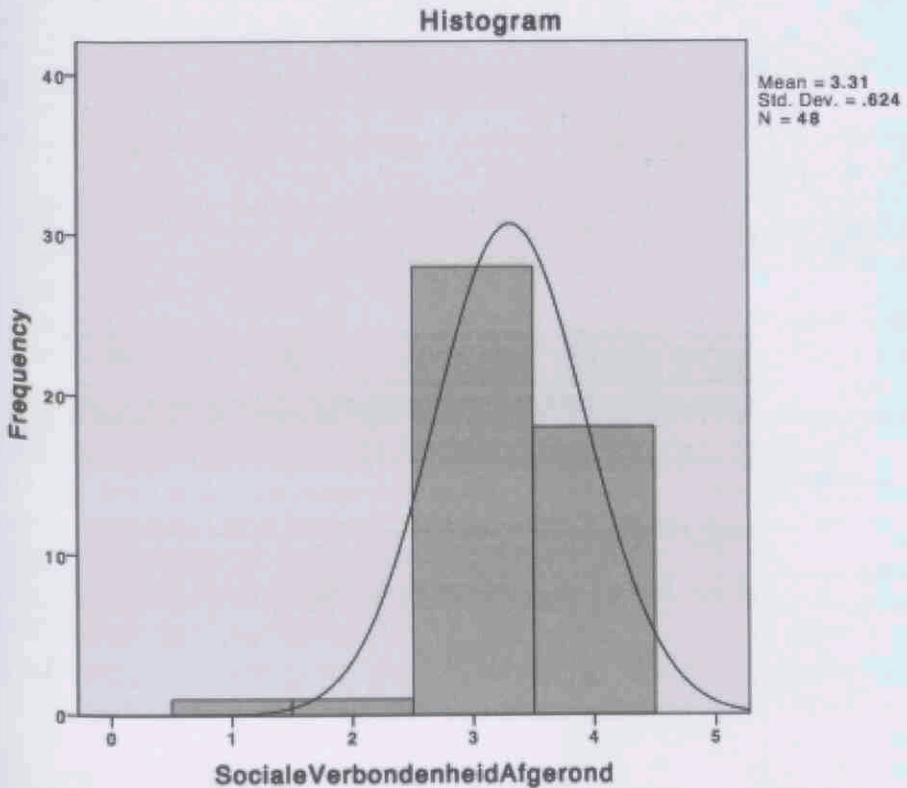
Tabel 1: Ervaring van verbondenheid met:

Items	Niet verbonden	Neutraal	Verbonden
mijn partner, ouders, kinderen en vrienden (1)	7,5%	58,7%	33,8%
andere mensen in de kerk die <u>niet</u> deelnemen (2)	8,8%	72,4%	18,8%
andere mensen in de kerk die <u>wel</u> deelnemen (3)	2,6%	46,1%	51,3%
betrokkenen bij de kerk (4)	12,6%	59,9%	27,5%
andere christenen (5)	5,1%	57,3%	37,6%
de mensheid (6)	18,8%	71,2%	10,0%
de schepping (7)	16,3%	72,4%	11,3%
de voorganger (8)	11,3%	72,4%	16,3%

²³ We hebben hier bewust voor de term 'betrokkenen' en niet voor de term 'leden' gekozen omdat er een groot aantal kerkleden is met wie kerkgangers nauwelijks contact hebben. Daarentegen zijn er ook niet-leden, die wel actief betrokken zijn, met wie kerkgangers des te meer contact hebben.

De tabel laat zien dat er een duidelijk verschil is tussen het gevoel van verbondenheid met mensen die wel deelnemen aan de communie of het avondmaal (51,3%) en mensen die dat niet doen (18,8%). Ook valt op dat men zich niet sterker verbonden voelt met andere kerkbetrokkenen dan met andere christenen. Met de mensheid en de schepping voelt men zich het minst verbonden. De verbondenheid met de eigen sociale kring is bijna net zo sterk als met andere christenen. Dit zou betekenen dat men andere christenen werkelijk als een soort broeder of zuster, vriend of vriendin ziet. De verbondenheid is net zo sterk. De verbondenheid met de voorganger is niet sterk. Tenslotte valt op dat veruit de meeste instemming is met de neutrale opvatting, dus niet verbonden en niet niet-verbonden.

Nemen we alle groepen samen, dan zien we weinig instemming met niet-verbondenheid, een sterke neutrale categorie en een iets kleinere maar wel aanzienlijk instemming met verbondenheid, zoals onderstaand histogram laat zien:



Op de x-as de mate van sociale verbondenheid, waarbij 1. Helemaal niet verbonden, 2. Niet verbonden, 3. Neutraal, 4. Verbonden, 5. Zeer verbonden.

De vraag naar het effect van de eucharistie op de deelnemers hebben we hierboven beschreven. De zes noties hebben we uitgewerkt in achttien items, drie vragen voor elke notie. Om te onderzoeken in hoeverre onze zes noties ook aansluiten bij het denken van de respondenten over het effect van de eucharistie, hebben we een factoranalyse uitgevoerd. We kijken of de mate waarin de respondenten instemmen met de items net zo samenhangt, als wij bij onze uitwerking gedacht hadden. Met andere woorden, of de achttien items statistisch gezien te herleiden zijn tot zes concepten. Onderstaande tabel geeft de uitslag van de factoranalyse weer:

Tabel 2: Factoranalyse Effect van de eucharistie of het avondmaal op de deelnemers

Items	Notie	Dank offer	Zonden	Aanbid- ding	Jezelf zijn zijn	Dank- baarheid	Uiting Geloof
Het is een offer aan God (2)	Offer	.88					
Het is vooral een uiting van dankbaarheid aan God (3)	Dank- baarheid	.58					
Het is het brengen van een offer aan God (7)	Offer	.94					
Het is niet een offer aan God (12)	Offer	.81					
Je bent bezig met je zonden (6)	Zonden		.85				
Je bent niet bezig met je zonden (10)	Zonden		.85				
Je bent je extra bewust van zonden die je hebt begaan (16)	Zonden		.91				
Het is niet een moment van aanbedding (11)	Aanbid- ding			.71			
Het is een moment van aanbid- ding (13)	Aanbid- ding			.82			

Tabel 2: Factoranalyse Effect van de eucharistie of het avondmaal op de deelnemers

Je aanbidt God (17)	Aanbid- ding			.84			
Je bent vrij om te zijn zoals je bent (1)	Jezelf zijn				.84		
Je kunt niet jezelf zijn (5)	Jezelf zijn				.75		
Je kunt jezelf zijn (15)	Jezelf zijn				.74		
Het heeft weinig te maken met dankbaarheid aan God (9)	Dank- baarheid					.84	
Het heeft primair te maken met dankbaarheid aan God (14)	Dank- baarheid					.66	
De handeling is een uiting van je geloof in Christus (4)	Uiting geloof						.57
Het is geen handeling waaruit je geloof in Christus blijkt (8)	Uiting geloof						.69
Het is een handeling waaruit je geloof in Christus blijkt (18)	Uiting geloof						.82

De factoranalyse maakt duidelijk dat de door ons bedachte zes noties nauw aansluiten bij de onderscheidingen die de respondenten maken. Alleen de factor Offer heeft item 3 erbij, dat wij bij Dankbaarheid hadden bedacht. Dit zou kunnen betekenen dat de eucharistie of het avondmaal als offer ook een dankkarakter heeft. Daarom noemen we deze factor Dankoffer.

Op basis van deze factoranalyse kunnen we zes schaalscores berekenen door de itemscores per factor bij elkaar op te tellen en te delen door het aantal items. Deze schaalscores geven aan wat de mate van instemming is per factor.

Deze geven we in de volgende tabel weer:

Tabel 3: Mate van instemming met het effect van de eucharistie of het avondmaal op de deelnemers

Factor	Oneens	Niet mee eens/ niet mee oneens	Eens
(Dank)offer	32.7%	31%	36.5%
Zonden	27.8%	0%	72.2%
Aanbidding	30.2%	0%	69.8%
Jezelf	37.0%	0%	63.0%
Dankbaarheid	16.7%	0%	83.3%
Uiting geloof	18.5%	0%	81.5%

Bovenstaande tabel laat zien dat onze testgroep vooral instemt met de verschillende factoren, waarbij dankbaarheid en uiting van geloof het meest onderschreven worden. Het offerkarakter wordt het minst onderschreven. Bovendien heeft bij deze factor ook bijna een derde van de respondenten geen duidelijke mening. Een verklaring zou kunnen zijn dat onze testgroep slechts één rooms-katholiek bevat, terwijl juist het offerkarakter van de eucharistie door rooms-katholieken wordt onderschreven maar binnen het protestantisme over het algemeen wordt afgewezen. In elk geval maakt deze testronde duidelijk dat het meetinstrument interpreteerbare uitkomsten geeft.

Naast de mate van instemming met individuele onderwerpen, kan ons meetinstrument ook iets zeggen over de samenhangen tussen verschillende onderwerpen. Omdat we slechts een testgroep van 80 respondenten hebben, kunnen we nog geen geavanceerde analyses uitvoeren en statistisch causale verbanden aangeven. Wel kunnen we ter illustratie enkele significante samenhangen (correlaties) weergeven, zoals tabel 4 laat zien:

Tabel 4: Samenhangen

Factor 1	Factor 2	Correlatie
Gevoelens van verbondenheid	Gedenken van Gods reddende daden	.360*
Gevoelens van verbondenheid met de partner, ouders, familie en vrienden	Symboliek v/h delen	-.709**
Gevoelens van verbondenheid met betrokkenen bij de kerk	Aanbidding	.601*
Contact buiten kerkdienst	Offer	-.402**
Gevoelens van verbondenheid met de aanwezigen die niet deelnemen	Verzoening	.618*

* $p < .10$ ** $p < .05$

De tabel laat enkele significante positieve correlaties zien. Naarmate mensen meer gevoelens van verbondenheid ervaren, stemmen ze meer in met de opvatting dat het bij de eucharistie of het avondmaal gaat om het gedenken van Gods reddende daden. Een andere positieve samenhang is de mate van instemming met gevoelens van verbondenheid met de aanwezigen die niet deelnemen aan het avondmaal of de communie enerzijds, en de opvatting dat het bij het avondmaal of de eucharistie vooral gaat om verzoening met God anderzijds. Er is een negatief verband tussen gevoelens van verbondenheid met de partner, ouders familie en vrienden enerzijds en de mate van instemming met de opvatting dat het bij de eucharistie of het avondmaal gaat om de symboliek van het delen. Ook de andere correlaties kunnen op een vergelijkbare wijze beschreven worden. Vanwege het testkarakter van de resultaten heeft het geen zin om deze verbanden verder te interpreteren. Het zou wel interessant zijn erachter te komen wat bijvoorbeeld de samenhang tussen gevoelens van verbondenheid met aanwezigen die niet deelnemen aan de communie of het avondmaal enerzijds en de mate van instemming met de opvatting dat het bij de eucharistie of het avondmaal gaat om verzoening. Voelt men zich dus meer met de niet-deelnemers verbonden als men verzoening belangrijker vindt? Hoe kijkt men dan naar de eucharistie of het avondmaal? Worden de niet-deelnemers ook verzoend? Het zijn allemaal vragen die verder onderzoek verlangen.

10.4. De gebruiksmogelijkheden en relevantie van dit meetinstrument in de praktijk

Dit meetinstrument heeft wetenschappelijke doeleinden zoals het geven van inzicht in het effect van rituele maaltijden op de sociale verbondenheid binnen de samenleving en de betekenissen die mensen geven aan rituele maaltijden. Daarnaast is dit meetinstrument relevant voor de (beroeps)praktijk. Voor pastores en kerkelijke beleidsmakers, zowel op lokaal (gemeente en parochie) als op regionaal (classis, diocesaan) niveau, kan dit meetinstrument belangrijke informatie leveren als het gaat om beleid op het gebied van de liturgie, met name de eucharistie en het avondmaal. Welke waarde hechten kerkgangers aan de eucharistie of het avondmaal? In hoeverre is er sprake van de ervaring van verbondenheid met andere kerkgangers en geloofsgenoten? Welke invloed heeft de wijze van communiceren of deelnemen op de ervaring van verbondenheid? Wat menen mensen dat er gebeurt met henzelf als deelnemer of met de gaven van brood en wijn? Kortom, het instrument biedt inzicht in de opvattingen, ervaringen en beleving van deelnemers aan de avondmaalsdienst of eucharistieviering dat ook in de kerkelijke praktijk dienstig kan zijn.

We hebben verschillende versies van de vragenlijst ontwikkeld om hem aan te kunnen passen aan de denominaties. Door de digitale toepassing is het ook mogelijk de vragenlijst in te korten of juist uit te breiden. Zo zou het tijdens een fusieproces voor beleidsmakers relevant kunnen zijn om te weten of geografische afstand tot de kerk van invloed is op de beleving van de eucharistie. Datzelfde geldt voor de frequentie ervan. Ook kan het effect van een mannelijke of vrouwelijke voorganger helpen bij de keuze voor (de principiële openheid voor) een mannelijke of vrouwelijke voorganger. Verder is de toepassing op een smartphone waardevol als men jongere mensen wil benaderen voor het onderzoek. De inzet van het meetinstrument biedt bovendien de mogelijkheid tot continue verbetering ervan. De ontwikkelaars hopen met dit nieuwe meetinstrument een waardevolle bijdrage te leveren aan wetenschap, kerk en maatschappij.

Deze bijdrage verscheen, met Maarten Wisse en Peter-Ben Smit als co-auteurs, eerder in: Mirella Klomp, Peter-Ben Smit en Iris Speckmann (ed.), *Rond de tafel: Maaltijd vieren in liturgische contexten*, Heeswijk-Dinther 2018, 63-74.

Bibliografie

- Augustinus, A., Sermo 57.7, in: M.M. Wilden, *Die Lehre des heiligen Augustinus vom Opfer der Eucharistie: Eine patristische Studie*, Schaffhausen 1864, 69.
- Bekkers, R. en N.D. de Graaf, Verschuivende achtergronden van verenigingsparticipatie in Nederland, *Mens & Maatschappij* 4 (2002), 338-360.
- Berscheid, E., en H.T. Reis, Attraction and close relationships, in: D.T. Gilbert, S.T. Fiske en G. Lindzey (ed.), *The Handbook of Social Psychology* 2, New York, NY 1998, 193-281.
- Graaf, N.D. de, and H.F. te Grotenhuis, Secularisatie in Nederland tussen 1979 en 2000: Van kerklidmaatschap naar geloof in een hogere werkelijkheid?, in: C.A.M. Hermans (ed.), *Is er nog godsdienst in 2050?*, Budel 2003, 46-63.
- Graaf, N.D. de, Secularization: Theoretical Controversies Generating Empirical Research, in: R. Wittek, T. Snijders en V. Nee (ed.): *The Handbook of Rational Choice Social Research*, Stanford, CA 2013, 322-354.
- Haardt, M.A.C. de, *Kom, eet mijn brood...: Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen 1999.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris 1912.
- Durkheim, E., J.A. Spaulding en G. Simpson, *Suicide: A Study in Sociology*, New York, NY 1951.
- Emons, P., P. Scheepers en F. Wester, Longitudinal Changes in Religiosity in Dutch Society and Drama Programs on Television 1980-2005, *Journal of Media and Religion* 8 (2009), 24-39.
- Felling, A.J.A., J. Peters en P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*, Assen 2000.
- Ghesquièrre, R., en P. Quaghebeur, *Averbode, een uitgever apart 1877-2002*, Leuven 2002.
- Kilmartin, E.J., The Catholic Tradition of Eucharistic Theology: Towards the Third Millennium, *Theological Studies* 3 (1994), 405-457.
- Kohut, H., *The Restoration of the Self*, Chicago, IL 2011.
- Kohut, H., *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*, Chicago, IL 2013.
- Kohut, H., A. Goldberg en P.E. Stepansky, *How Does Analysis Cure?*, Chicago, IL 2013.
- Marshal, D.A., Behaviour, Belonging, and Belief: A Theory of Ritual Practice, *Social Theory* 20 (2002), 360-380.
- McCauley, R.N., en T.E. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002.

- Patton, M.J., G.E. Connor en K.J. Scott, Kohut's Psychology of the Self: Theory and Measures of Counseling Outcome, *Journal of Counseling Psychology* 3 (1982), 268-282.
- Portes, A., Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology, *Annual Review of Sociology* 24 (1998), 1-24.
- Weijters, G., en P. Scheepers, Verschillen in sociale integratie tussen etnische groepen: Beschrijving en verklaring, *Mens & Maatschappij* 2 (2003), 144-157.

11. Vloeibare kerk? De secularisatie voorbij?

Sinds de jaren zestig van de vorige eeuw zijn de godsdienstsociologie en theologie in de ban van de secularisatie.¹ De geschiedenis van de kerk in Noord-West Europa wordt vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw ook gekenmerkt door een afname van het aantal kerkgangers, kerkleden, kerkelijke instellingen en bezittingen. De eens zo sterke invloed van de kerken is veranderd tot een moreel geluid vanuit de marge van de samenleving met af en toe een wanhopige uitbarsting zoals 'Toga's op de Dam'.²

Het proces van individualisering met in zijn kielzog de secularisering hebben het religieuze landschap van Nederland en West-Europa inderdaad sterk veranderd. Individuele vrijheid en ontwikkeling zijn de centrale waarden geworden binnen een samenleving die gekenmerkt wordt door explosieve economische groei en toename in welvaart.³ Hierbij zijn de traditionele instituties zoals kerken afgebrokkeld of hebben ze hun betekenis verloren (de-institutionalisering). Traditionele waarden en opvattingen worden niet langer of minder aangehangen (de-traditionalisering). De invloed van sociale groepen en verenigingen op opvattingen en waarden is sterk afgenomen (privatisering). De individualisering op het religieuze domein van de samenleving wordt ook wel secularisering genoemd. Dit tweede proces wordt gekenmerkt door de afname van religiositeit, de aanpassing van de inhoud van religie aan de maatschappij en de afname van religieuze instituties.⁴ Tegenwoordig staat de afname van de individuele religie in de maatschappij ter discussie met auteurs die spreken van een desecularisering⁵ en auteurs die vasthouden aan de afname van religiositeit.⁶ Taylor voegt een nieuw perspectief aan deze discussie toe door te kijken

¹ P.L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY 1967; P.L. Berger en T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966.

² Redactie Religie en Filosofie, Toga's op de Dam: 'Dominees als merkwaardige diersoort', *Dagblad Trouw*, 22 september 2014.

³ A.J.A. Felling, J. Peters en P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*, Assen 2000, 237-238.

⁴ S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002, 2-3; K.M.T.C. Dobelaere, *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, Brussels 2002, 17-43.

⁵ P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C. 1999; P.L. Berger, G. Davie en E. Fokas, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation*, New York, NY 2008.

⁶ N.D. de Graaf en H.F. te Grotenhuis, Secularisatie in Nederland tussen 1979 en 2000: Van kerklidmaatschap naar geloof in een hogere werkelijkheid?, in: C.A.M. Hermans (ed.), *Is er nog godsdienst in 2050?*, Budel 2003, 46-63.

naar de voorwaarden van religiositeit.⁷ Sinds de tweede helft van de twintigste eeuw is niet-geloven het uitgangspunt geworden van West-Europa en de afname van de institutionele religie is evident.

Toch is het verwachte resultaat van deze maatschappelijke processen slechts gedeeltelijk uitgekomen. Zo is religie niet uit de openbare samenleving verdwenen. In de vorm van fundamentalisme en de Islamitische Staat (IS) staat religie midden in de samenleving op de publieke agenda. Ook in minder militante vorm komt religie nog in het openbare leven terug. Zo werd sinds enkele jaren in allerlei steden *The Passion* uitgevoerd, waarbij het lijden van Christus in het openbaar wordt nagespeeld. Een ander voorbeeld vormen de katholieke Wereld Jongeren Dagen, waarbij zelfs in Keulen honderdduizenden katholieke jongeren bij elkaar kwamen en een katholieke mis in het openbaar werd gevierd.⁸ Hoewel de traditionele kerk met haar zondagse viering in de marge lijkt te zijn gekomen, komt religie op allerlei andere manieren in het openbaar voor. Bauman verklaart deze verandering van religiositeit met het begrip '*Liquid Modernity*'.⁹ We leven in een geïndividualiseerde samenleving, waarin vaststaande tradities plaats hebben gemaakt voor individuele keuzes, waarmee iedereen zijn eigen leven kan vormgeven. Er zijn allerlei invloeden, zoals modes en hypes, meestal overbracht door de (social) media. Toch blijft, waarschijnlijk door sociale beïnvloeding, de variatie in uiteindelijke vormgeving van ieders leven beperkt.¹⁰ Mensen willen graag de ruimte hebben om te verschillen en sociale verbanden zijn vaak tijdelijk en veranderlijk, gericht op een specifiek doel. Hendriks spreekt hier van *communities light*.¹¹ Er is een grote mate van geografische en sociale mobiliteit en mensen zijn bewust en onbewust met allerlei mensen verbonden. De sociale verbanden worden vloeibare netwerken genoemd in tegenstelling tot de meer traditionele zware, permanente verbanden van de premoderne en moderne samenleving. Men is met name een flexibele individu.¹² Het is de vraag of binnen deze vloeibare moderniteit nog plek is voor institutionele religie. In deze bijdrage ga ik op deze problematiek in vanuit de concrete vraag naar de opbouw van christelijke geloofsgemeenschappen. Eerst ga ik dieper in op geloof binnen de vloeibare moderniteit. Vervolgens ga ik in op de discipline Kerkopbouw als de theologi-

⁷ C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.

⁸ J. Kregting, *Achtergrond en motieven WJD-gangers 2005* [rapport nr. 539, KASKI], Nijmegen 2005.

⁹ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, MA 2000.

¹⁰ Bauman, *Liquid Modernity*.

¹¹ J. Hendriks, *Verlangen en vertrouwen: Het hart van gemeenteopbouw*, Kampen 2008.

¹² C.N. de Groot, Religion in Liquid Modernity: Collective Manifestations of Religion in Secularizing Dutch Society, in: W. Hofstee en A. Kooij (ed.), *Religion beyond its Private Role in Modern Society*, Leiden 2013, 271-282.

sche discipline die zich bezig houdt met de vraag naar de sociale gestalte van de kerk in het hier en nu. Ik behandel verschillende stromingen die mijns inziens niet tot een kerkmodel zijn gekomen die past bij de vloeibare moderniteit. Daarom ontleen ik een organisatiekundig concept, de lerende organisatie,¹³ om tot een model voor kerkopbouw te komen dat mijns inziens wel aansluit bij de vloeibare moderniteit. Ik sluit af met een beschrijving van mogelijke stappen op weg naar de lerende organisatie.

11.1. Vloeibaar geloof

Binnen de laat-moderne samenleving in Noord-West Europa heeft de kerk als gemeente of parochie een belangrijke plek gehad tot in de jaren vijftig van de vorige eeuw, maar is daarna heel snel in verval geraakt. Toch betekent dit niet dat er binnen de vloeibare samenleving alleen maar individuele religiositeit of spiritualiteit bestaat. De Groot onderscheidt drie vloeibare typen van collectieve religie: het eerste type beweegt zich buiten de institutionele kerk, maar is hier nog wel mee verbonden. De katholieke Wereld Jongeren Dagen (WJD) brengen honderdduizenden tot zelfs miljoenen jongeren bij elkaar. Zij vormen tijdens de WJD een gemeenschap, die daarna weer uiteenvalt. Opvallend is hoe de institutionele kerk invloed op deze gemeenschap probeert uit te oefenen door de band met het kerkelijke gezag te benadrukken. De tweede categorie bestaat uit georganiseerde religieuze initiatieven in een seculiere setting. Een duidelijk voorbeeld hiervan vormt de gemeenschap van patiënten tijdens een viering in een ziekenhuis. In plaats van gescheiden vieringen per denominatie vormen de patiënten een tijdelijke oecumenische, soms zelfs interreligieuze gemeenschap. Het ritueel wordt geleid door een geestelijk verzorger, al dan niet met een (kerkelijke zending). De derde soort bestaat uit seculiere gebeurtenissen die de grenzen met het religieuze doorkruisen. Het gaat hier om concerten, exposities en festivals met een religieuze, zingevende inhoud. Een voorbeeld is de uitvoering van *The Passion*. De intenties of denominatie van de organisatoren zijn niet bepalend, wel de seculiere setting en de gemengde samenstelling van de gemeenschap. De binding van de leden van deze gemeenschap is zwak, zoals De Groot zelf met een voorbeeld aangeeft.¹⁴

¹³ De toepassing van het concept van de lerende organisatie op de kerk is niet nieuw. Hendriks gebruikte al het concept 'lerende gemeente' in zijn werk *Verlangen en Vertrouwen* van 2008. Zijn toepassing van het concept is mijns inziens echter beperkt. Daarom grijp ik op het originele idee van de lerende organisatie terug, waarbij ik met name inga op de vraag naar de mogelijkheid van klant- of vraaggerichtheid binnen de kerk. Dit is namelijk een kernonderdeel van de lerende organisatie, dat bij Hendriks helaas geen aandacht krijgt.

¹⁴ De Groot, *Religion in Liquid Modernity*, 275-279.

11.2. Vloeibare kerk?

Opvallend bij deze drie vormen van vloeibare gemeenschappen zijn het tijdelijke karakter van deze gemeenschappen en de gemengde samenstellingen met als gevolg de zwakke bindingskracht. Het contrast met de traditionele kerkgemeente of parochie zoals deze tot enkele decennia geleden het kerkelijke leven vormgaven is daardoor groot. Dat roept de vraag op of het parochie- of gemeentemodel nog wel passend is in deze tijd, een vraag waar de kerk- of gemeenteopbouw als praktisch-theologische discipline zich al lange tijd mee bezig houdt.¹⁵ Hendriks beschrijft zes stromingen, waarbinnen de kerkopbouw heeft geworsteld met het gemeente- of parochiemodel en waarbinnen ze zich heeft ontwikkeld.

11.2.1. De beweging 'Gemeenteopbouw' binnen de Nederlands Hervormde Kerk.

Vanaf het einde van de negentiende eeuw worstelt de Nederlands Hervormde Kerk met verdeeldheid en dit wordt kort voor de Tweede Wereldoorlog zeer sterk ervaren. Als reactie hierop starten Kraemer, Gravemeyer en Banning een beweging 'Gemeenteopbouw'. Kraemer geldt hier als de inspirator.¹⁶ Zijn werkwijze is te typeren met zes elementen. Ten eerste begint hij niet bij de binnenkerkelijke problematiek, want die werkt alleen maar als een slijtzwam. Hij knoopt aan bij de nood van de samenleving en komt dan uit bij de roeping van de kerk: in een tijd van grondeloos nihilisme en nationaalsocialisme moet de kerk inspiratie bieden vanuit een radicale apostoliciteit, dat wil zeggen een herkerstening van alle facetten van de samenleving. Ten tweede moet de kerk terug naar haar wortelen: de voortdurende confrontatie met de Heer en haar verantwoordelijkheid voor de gemeenteleden en de mensen buiten de kerk. Dit vloeit voort in het derde punt: het kennen van God en Christus, een levende relatie met God. Het vierde kenmerk, de term 'Christusbelijdende volkskerk', een kerk die midden in de samenleving en ten overstaande van de 'machten' Christus belijdt, moet de verschillende groeperingen overstijgen. Het vijfde kenmerk is kerkvernieuwing in plaats van reorganisatie. Tenslotte ligt het accent hierbij niet op de landelijke kerk maar op de plaatselijke gemeente.

¹⁵ E. Henau, De sociale gestalte van de kerk: Een blijvend actueel thema, in: J.A. van der Ven (ed.), *Kerk in ontwikkeling: De kerk op zoek naar haar religieuze en sociale identiteit*, Kampen 1998, 12-37.

¹⁶ Hendriks, *Verlangen en vertrouwen*, 186.

11.2.2. De functionele stroming

Het denken over gemeenteopbouw ging er lange tijd vanuit dat de realiteit van de kerk zich moest aanpassen aan het ideaal. In de jaren zestig kwam men tot de conclusie dat dit deductieve denken niet veel opleverde. Daar kwam bij dat men een kloof ontdekte tussen de theologie van de kerk en haar actuele verschijningsvorm. Tenslotte ontstond er een strijd over de vraag wat de beste vorm van de kerk was, de volkskerk of de vrijwilligers- of keuzekerk. Zo ontwikkelde zich een functionele stroming binnen de gemeenteopbouw. Uitgangspunt werd de functie van de kerk in de samenleving: welke functie heeft zij en welke zou zij kunnen hebben? Om dit te beantwoorden, wilde men aansluiten bij de behoeften van de samenleving. Dit had ook consequenties voor de toekomst van de kerk. Als zij niet in de behoeften van de samenleving kan voorzien, verliest ze haar bestaansrecht. De behoeften werden geanalyseerd als behoefte aan pastoraat en aan leren. Daarop moest de kerk zich concentreren. Hierbij staat de pastor centraal als herder en leraar. Om consumentisme tegen te gaan moesten de grote kerken tot kleine groepen worden teruggebracht waarbij het verband van de groepen onderling secundair werd. Een uitwerking hiervan is een kerk met aanbod waarbij de pastor in de eerste plaats naar de leden gaat met minder binding. De scharniermomenten van het leven bieden daarin vooral de kansen. Vanuit deze benadering dient de kerk de mensen op te zoeken. De pastor is er voornamelijk voor de rand- of modaalleden. De kernleden, die de parochie of gemeente dragen, moeten vooral voor zichzelf zorgen.

11.2.3. De missionaire stroming

Binnen de missionaire stroming staat de Missie van God centraal. God zelf is missionair in de wereld aanwezig. Hij wil de mens bevrijden. Alle mensen zijn door de komst van Christus verlost, maar alleen de mensen binnen de kerkelijke muren beseffen dit. Niet de kerk staat centraal maar de wereld en de kerk is slechts relevant voor zover zij deelt in Gods missie. Het doel is niet bekering of het planten van kerken, maar de vrede van God. De kerk moet hiervan getuigen, deze vrede in zichzelf zichtbaar maken en zich op alle terreinen van het leven hiervoor inzetten. De kerkelijke structuren moeten daarom flexibel, gedifferentieerd en coherent zijn. De kerk moet in kleine groepen op alle levensterreinen opereren, maar heeft ook structuren nodig, die de groepjes overstijgen en coherentie brengen tussen geloof en kerk. Het accent verschuift van de pastor naar de leek. De leek moet het doen en de pastor biedt slechts de toerusting.

11.2.4. De evangelicale stroming

De evangelicale stroming vindt haar wortels in de Reformatie, het piëtisme en de grote opwekkingsbewegingen. Zij keert zich enerzijds tegen de afbrokkeling van de kerk en anderzijds tegen het feit dat de grote kerken er niets aan (lijken) te doen. Ze zien het christelijk geloof als de enige heilsweg. De evangelicale stroming is zeer divers, maar er zijn wel enkele gemeenschappelijke waarden. Zo houdt men onvoorwaardelijk vast aan de Bijbel als woord van God, de persoonlijke relatie met Christus en de missionaire taak van elke individuele gelovige en de gemeenschap als geheel. God wil de wereld redden en stuurt daarom zijn Zoon, die op zijn beurt de kerk zendt. Voorop staat het redden van de mensheid door hen te winnen voor Jezus. Hierbij staat een persoonlijke, doorleefde relatie met Jezus centraal, waardoor de kerkelijke scheidsmuren minder relevant zijn geworden. Evangelisatie gebeurt door vele praktijken, maar de viering en de kleine groepen staan centraal. De kleine groepen maken persoonlijke binding mogelijk zodat de leden elkaar kunnen helpen en steunen. Doel is beter te worden in evangelisatie, het uiteindelijke doel. De gemeentes zijn verder flexibel in hun aanpak. Wat niet doelmatig blijkt wordt snel overboord gezet en positief resultaat legitimeert de aanpak. De missie wordt gedragen door alle leden. In die zin is er een algemeen priesterschap. De pastores hebben vooral de functie van toeruster, hoewel ze vaak wel de leiding stevig in handen hebben. Ze moeten visie hebben, enthousiasmeren en motiveren. De structuur is congregationalistisch. De gemeenschap bestaat uit een netwerk van kleine groepjes met de gemeenteraad als hoogste instantie. Deze stroming is vooral te zien als een doelgerichte gemeenschap, gericht op haar missie: evangelisatie van de wereld.

11.2.5. De open, gastvrije kerk

De laatste decennia is de open, gastvrije kerk in opkomst. Kenmerkend voor deze stroming is de pelgrimage. We zijn allemaal onderweg en de kerk is een gemeenschap van gasten.¹⁷ In de gastvrije parochie zijn de leden zelf gasten. Ze stellen zich open voor andere (nieuwe) gasten en ze zijn bij elkaar te gast. Centraal staan drie posities, de gast, de gastheer of -vrouw en God. Mensen wisselen van rol; ze zijn dan weer gast en dan weer gastvrouw of -heer. Datzelfde geldt voor God, want in gasten ontvang je God. In de kerk zijn we daarnaast allemaal bij God te gast. De deuren van de kerk staan open en dat betekent niet alleen dat mensen de kerk inkomen, maar de kerkleden en pastores ook naar buiten gaan, de mensen opzoeken, één met hen zijn. De kerk is tegelijkertijd laagdrempelig voor gasten, maar veeleisend voor de leden. Lid

¹⁷ J. Hendriks, *Gemeente als herberg: Een concrete utopie*, Kampen 1999.

zijn betekent meedoen, meewerken en meebetalen. De openheid sluit identiteit niet uit, want een goede gastheer of -vrouw wil haar gasten het beste voorzetten. Hierbij dient de ander gerespecteerd te worden in diens eigenheid en tegelijkertijd laat men zichzelf zien, confronteert men de ander. Gastvrijheid kan zich uiten in allerlei activiteiten, maar komt het sterkst naar voren door haar houding. Het belangrijkste Bijbelverhaal is het Emmaüsverhaal. De kerk is te typeren als herberg, een rustplaats voor de pelgrims.¹⁸ Kenmerken zijn openheid, tussenstops in plaats van een eindbestemming en rustplaats.

11.2.6. De dubbelstrategie

In de dubbelstrategie van met name Henau worden elementen van de volkskerk gecombineerd met een meer engagement eisende houding.¹⁹ Enerzijds wil men naar buiten treden met een laagdrempelig en breed aanbod zoals bij de functionele stroming en anderzijds wil men persoonlijk geloof en de gemeenschap van gelovigen centraal stellen. Men wil verdieping van het geloof, sterkere inbedding in en betrokkenheid bij de gemeenschap en toerusting om missionair in de wereld te staan. Het beeld is dat van een tweetakmotor van openheid en verdichting, waardoor energie vrijkomt. Men wil de volkskerk niet kwijt, omdat deze met een milde houding aan een brede groep mensen een minimum aan geloof en gemeenschap aanbiedt en anderzijds ziet men de behoefte aan verdieping en nieuw élan. De kerk moet zo hoog mogelijke eisen stellen en tegelijkertijd de walmende vlaspit niet doven. Er is vrijheid en de mogelijkheid om flexibel en incidenteel aan het kerkelijke leven deel te nemen, maar er is ook aandacht voor toewijding aan het evangelie en de persoonlijke band met Jezus.

Op elk van deze stromingen is kritiek te leveren. Openheid, breed aanbod en vrijheid enerzijds en persoonlijk geloof, vernieuwing en missionair élan anderzijds, lijken elkaar uit te sluiten. De dubbelstrategie wil deze verbinden, maar het is de vraag of deze strategie gerealiseerd is of überhaupt gerealiseerd kan worden. Een andere spanning is te vinden tussen het algemeen priesterschap en een sleutelrol van de pastor. Actieve betrokkenheid van de leden en een brede basis lijken op gespannen voet te staan met laagdrempeligheid, kwaliteit in aanbod en het bieden van een tegenover aan de gemeente. Tenslotte is de draagkracht van de gemeente een serieuze factor. Worden mensen niet overvraagd? Waar is de ruimte voor de gemeenteleden zelf? Elke herberg heeft een waard en staf nodig. Kunnen de mensen dat dragen en wie verzorgt hen dan (in

¹⁸ R. Zerfaß, *Christliche Gemeinde: Heimat für alle?*, in: G. Koch en J. Pretscher (ed.), *Kirche als Heimat*, Würzburg 1991, 29-51.

¹⁹ Henau, *De sociale gestalte van de kerk*; E. Henau, *Kerk in de kering: Christelijke gemeenschapsopbouw in een mobiele samenleving*, Nijmegen 2002.

de praktijk blijkt wisseling van rol niet altijd even goed realiseerbaar). Het lijkt erop dat deze stromingen geen antwoord hebben op deze dilemma's, laat staan dat ze voldoende rekening houden met de vloeibare samenleving met haar tijdelijke en doelgerichte verbindingen. Een breed, laagdrempelig aanbod is niet doelgericht, maar vernieuwing, élan en persoonlijk geloof lijken moeilijk te combineren met losse verbanden.

Een verbreding van deze kwestie kan misschien gevonden worden binnen de organisatieontwikkeling en wel bij de aanknopingspunten voor verandering en de lerende organisatie.²⁰

11.3. Op zoek naar vitaliteit

Er zijn verschillende boeken verschenen die de weg wijzen naar een vitale parochie. Vercammen beschrijft het doel van de kerkopbouw als het wordingsproces van een vitale gemeente.²¹ Schwarz onderscheidt acht factoren om een kerk te laten groeien: Een doelgerichte pastor, inzet van de gaven van de kerkleden, hartstochtelijke spiritualiteit, doelmatige structuren, inspirerende viering, een systeem van kleine groepen, behoeften gerichte evangelisatie (kennis van waar mensen behoefte aan hebben en de bereidheid hen te confronteren met het evangelie) en tot slot een klimaat van liefde.²² Warren onderscheidt zeven kenmerken van een gezonde kerk: geloof als motor, een naar buiten gerichte focus, willen weten wat God van haar wil, bereidheid de kosten van verandering en groei onder ogen te komen, als gemeenschap werkend, gastvrij en de gemeente doet een beperkt aantal dingen goed.²³

Een belangrijk punt van kritiek op het werk van Schwarz en Warren is dat zij beiden vergelijkend onderzoek hebben gedaan waarvan de wetenschappelijke basis dun is. Het feit dat beide auteurs de evangelicale stroming binnen de kerken aanhangen, kan wellicht hun interpretaties parten hebben gespeeld. In feite geven beide studies alleen aan welke factoren samenvielen met groeiende gemeentes, maar is het de vraag wat oorzaak en wat gevolg was.²⁴

De gemeente- of kerkopbouw heeft hiermee nog niet voldoende antwoord gegeven op de vraag naar de ontwikkeling van een vitale kerk. Met Hendriks wil ik het perspectief verbreden naar de organisatieontwikkeling of

²⁰ J. Hendriks, *Een vitale en aantrekkelijke gemeente: Model en methode van gemeentebouw*, Kampen 1990; Hendriks, *Verlangen en vertrouwen*, 96.

²¹ J. Vercammen, *Identiteit in beraad: Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies*, Baarn 1997.

²² Hendriks, *Verlangen en vertrouwen*, 90-91; C. Schwarz, *Natuurlijke gemeenteontwikkeling volgens de principes die God in de schepping heeft gelegd*, Hoornaar 1996.

²³ R. Warren, *The Healthy Churches' Handbook: A Process for Revitalizing your Church*, Londen 2004.

²⁴ Hendriks, *Verlangen en vertrouwen*, 95.

organisatiekunde. Vitaliteit is namelijk niet alleen een vraag die kerken met zich meedragen. In de brede zin zoeken organisaties naar mogelijkheden om zichzelf te ontwikkelen en om relevant te blijven. Juist in een tijd van snelle economische, maatschappelijke en technologische ontwikkelingen, is het noodzakelijk dat organisaties zich blijven vernieuwen. De organisatiekunde heeft een concept ontwikkeld waarmee organisaties vitaal kunnen blijven, de lerende organisatie. Hieronder werk ik dit concept verder uit.

11.4. De lerende organisatie

De oorsprong van de lerende organisatie ligt bij het collectieve leren of *organizational learning*. De basis hiervoor is gelegd door Argyris en Schön.²⁵ Zij introduceerden het onderscheid tussen 'espoused theories of action' en 'theories in use'. *Theories of action* zijn theorieën binnen organisaties over de verbinding tussen acties en resultaten. De *espoused theories of action* zijn de theorieën die binnen de organisatie gebruikt (beleden) worden om activiteiten of werkwijzen te rechtvaardigen. Daartegenover staan de *theories in use*, de theorieën die binnen een organisatie daadwerkelijk gehanteerd worden om handelingen op te baseren. Leren betekent verandering van de *theories in use* door ze te perfectioneren (single-loop leren) of ze ter discussie te stellen met het oog op nieuwe theorieën (double-loop leren). Een organisatie kan enerzijds leren door overeenstemming tussen het beoogde resultaat en het feitelijke resultaat (succes) en anderzijds door de discrepantie tussen beide en vervolgens de correctie ervan.²⁶ Het onderscheid tussen single en double loop leren is door verschillende auteurs overgenomen en aangepast. Zo schrijft Senge over adaptief (probleem oplossend) en generatief (de situatie vernieuwend) leren.²⁷ Swieringa en Wierdsma onderscheiden enkelslag (regels), dubbelslag (inzichten) en drieslag (principes) leren.²⁸ Bateson beschrijft deuteron-leren als het beter leren leren (via single en double loop leren).²⁹ Wijnalda concludeert dat *organizational learning* het resultaat is van individuele leerprocessen door middel van single loop, double loop en deuteron-leren.³⁰ De nadruk ligt op het

²⁵ C. Argyris en D.A. Schön, *Organizational Learning: A Theory of Action Perspective*, Reading, MA 1978.

²⁶ M. Wijnalda, *Organizational Learning of Lerende Organisatie: Een vergelijkende literatuurstudie*, [Masterscriptie], Tilburg 2006, 17-18.

²⁷ P.M. Senge en A.M. Westendorp-Kauffmann, *De vijfde discipline: De kunst & praktijk van de lerende organisatie*, Schiedam 1992.

²⁸ A.F.M. Wierdsma, en J. Swieringa, *Lerend organiseren en veranderen: Als meer van hetzelfde niet helpt*, Groningen 2011, 72-78.

²⁹ G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, IL 1972.

³⁰ Wijnalda, *Organizational Learning of Lerende Organisatie*, 22.

leren zelf en de individuele gedragsverandering. Het gaat bij *organizational learning* dus om individuele leerprocessen binnen de organisatie. Het resultaat hiervan voor een organisatie is dus de som van het leren van alle individuen. Dit is iets anders dan de *learning organization*, oftewel de lerende organisatie. De organisatie leert namelijk niet als een optelsom van individuele leerprocessen. Het is de vraag in hoeverre het resultaat op organisatieniveau ook echt de som is van de individuele leerprocessen. Als de scholing van medewerkers puur op individuele leerprocessen gericht is, dan is het effect beperkt, aangezien men nog niet heeft geleerd om samen te werken. Wierdsma beschrijft hoe collectief leren veel grotere resultaten op organisatieniveau kan hebben.³¹ Bij collectieve leerprocessen heeft het leerproces van de een effect op dat van de andere. Collectieve leerprocessen zijn veranderingen in organisatiegedrag, waarvoor individuele leerprocessen wel de voorwaarde maar op zich genomen niet voldoende zijn.³² De basis voor de lerende organisatie ligt bij Senge en Westendorp-Kauffmann, die deze omschrijven als organisaties, waarin mensen voortdurend hun capaciteiten uitbreiden en steeds beter de gewenste resultaten kunnen bereiken.³³ Kenmerken zijn het verband tussen de lerende organisatie en de energie en dynamiek die uitgaan van ambitie en visie van de mensen die er deel van uitmaken. Er is sprake van collectieve leerprocessen. Tenslotte moet het leren ook betrekking hebben op het leren zelf (meta-leren). Wierdsma en Swieringa beschrijven de lerende organisatie als probleemgestuurd, collectief lerend met teams als probleemeigenaren, lerend op de raakvlakken, bewust, veelzijdig en meta-lerend.³⁴ Hieronder zullen we deze zes kenmerken kort bespreken.

11.4.1. Probleemgestuurd

Een probleem is het verschil tussen de huidige situatie en de gewenste situatie. De leerprocessen worden geïnitieerd en gestuurd door bestaande of verwachte mogelijkheden voor ontwikkeling. Verschillen en problemen worden gezien als motoren voor het leerproces. Een probleem bepaalt niet alleen wat en hoe er geleerd wordt, maar ook door wie: degenen die vanwege hun betrokkenheid of bekwaamheid deel hebben aan de realisatie van de ambitie. Het leerproces gebeurt in het werk in een cyclus van doen-bezinnen-denken-beslissen. Denken en doen worden dus niet gescheiden maar gekoppeld via bezinnen en beslissen.

³¹ A. Wierdsma, *Co-creatie van verandering*, Delft 1999.

³² Wierdsma en Swieringa, *Lerend organiseren en veranderen*, 70.

³³ Senge en Westendorp-Kauffmann, *De vijfde discipline*.

³⁴ Wierdsma en Swieringa, *Lerend organiseren en veranderen*, 125-131.

11.4.2. Collectief leren met teams als probleemeigenaren

In de lerende organisatie wordt met elkaar gewerkt en van en met elkaar geleerd. Kernelement hierbij is dat de teams eigenaar zijn van het probleem, d.w.z. zij dragen ook de ambitie. De teamsamenstelling is hierbij van groot belang. Zij hoeft niet samen te vallen met bestaande afdelingen of eenheden. Ze moeten een goede mix van bekwaamheden, betrokkenheid en rollen hebben. Afdelingen hoeven niet te worden opgeheven, maar samenwerking kan juist afdeling overschrijdend zijn. Door multidimensionale teams te combineren met vaste afdelingen kunnen organisaties zorgen voor zowel verandering als continuïteit. Specialististen zijn óf deel van een team óf geven advies hieraan. Teams zijn in hun geheel verantwoordelijk voor de resultaten, maar ook elk individueel lid draagt die verantwoordelijkheid. Kernvraag voor de leiding is: wie willen en durven we welke ruimte te geven?

11.4.3. Leren op de raakvlakken

Omdat de teams de afdelingen of andere organisatiegrenzen overschrijden, kan er juist op de raakvlakken tussen de afdelingen geleerd worden. Dit onderscheidt de lerende organisatie van andere organisaties waar vaak minder wordt samengewerkt tussen de afdelingen en er dus ook minder collectief geleerd wordt. De grens of afbakening wordt zo een middel tot contact of verbinding. Daarbij is binnen een lerende organisatie de afbakening of afgrenzing altijd een pragmatische en tijdelijke keuze gericht op samenwerking ten dienste van een product voor de klant. Afdelingen worden zo onderling verbonden en van elkaar afhankelijk en daarom gaat het erom te weten wat ieders bijdrage is en in welke relatie men tot elkaar staat. Relaties zijn gelijkwaardig en men is vrij 'nee' te zeggen, maar als er 'ja' is gezegd, mag men elkaar rekenschap vragen.

11.4.4. Bewust leren

Een lerende organisatie stimuleert bewust leren omdat men dan weet wat men geleerd heeft, hoe en waarom. Men kan dan leerprocessen corrigeren of continueren. Men ontwikkelt het leervermogen (deutero-leren). De belangrijkste methode is elkaar vragen stellen, wat om wil, durf en kunde vraagt. Hierbij zijn 'tijdelijk werkbare overeenkomsten' van belang. Het zijn de afspraken die nodig zijn om een concreet probleem op te lossen (context gebonden tijdelijk) en geen ideale vormen van consensus. Door leren steeds te koppelen aan de taak, het werk, de mogelijkheden of de ambities wordt voorkomen dat discussies gaan zweven. Men wil van elkaar leren, niet beleren, aftroeven, bestraffen of zichzelf indekken.

11.4.5. Veelzijdig leren

Leren gebeurt binnen een lerende organisaties op meerdere niveaus: regels, inzichten en principes. Er moeten dus binnen de organisatie voldoende verschillen zijn om de dialoog op al deze leerniveaus open en gaande te houden. De norm voor de hoeveelheid verschil ligt aan de verscheidenheid van de omgeving, waarin de organisatie opereert; *Only variety beats variety*.³⁵ Verscheidenheid binnen de organisatie heb je nodig om de externe variatie te hanteren. Men moet echter op een metaniveau belerend zijn, namelijk bij het handhaven van de leerprincipes. Leren volgens deze principes is niet gemakkelijk en soms zelfs pijnlijk. Enerzijds dreigt men te vervallen tot rust en zekerheid (belerende organisaties), anderzijds kan men in eilanden uit elkaar vallen. De verschillen moeten gekoesterd worden maar er moet net zo goed aandacht voor de binding zijn, die voortkomt uit de wens van de klant.

11.4.6. Leren te leren

Leren binnen een lerende organisatie is gericht op het meta-leren. De basis hiervoor is zelfkennis; kennis over hoe en waarom men leert en wat men wil leren. Zelfreflectie op het niveau van de organisatie en diens collectieve functies vraagt erom dat je boven jezelf uitstijgt. Toch vraagt dit vooral moed, omdat je naar jezelf moet kijken en steeds weer de ontwikkelingsmogelijkheden moet zien. Zelfgenoegzaamheid is dan uit den boze. Niet weten wat je wilt of de discussie niet durven aangaan leidt onvermijdelijk tot de weg van meer van hetzelfde. Angst voor de discussie maakt paradoxaal genoeg die discussies te noodzakelijker. Het concept van de lerende organisatie wordt in het bedrijfsleven en in de publieke sector al veel toegepast. Zou de kerk ook een lerende organisatie kunnen zijn? Daarover gaat de volgende paragraaf.

11.5. Een lerende kerk?

Zouden kerken als lerende organisaties kunnen functioneren? Nemen we de kenmerken van de lerende organisatie als vertrekpunt, dan wordt het volgende duidelijk.³⁶

³⁵ W.R. Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, New York, NY 1963.

³⁶ Het onderstaande is slechts een beperkte beschouwing op basis van bekende kerkelijke ontwikkelingen. Een exhaustieve studie naar kenmerken van een lerende organisatie binnen kerken in Nederland is helaas (nog) niet mogelijk.

11.5.1. Probleemgestuurd

Veel kerken worstelen nu met de ontkerkelijking. Met name de grote, gevestigde kerken hebben te kampen met een sterke afname van leden, kerkgangers, middelen en vrijwilligers. Zo fuseren verschillende PKN-gemeenten tot grotere eenheden, maar ontwikkelt de landelijke PKN ook allerlei initiatieven om zichzelf te vernieuwen zoals de pioniersplekken. De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland ontbreekt het aan centraal geleide nieuwe initiatieven, maar op grote schaal is zij bezig met fusies, het sluiten van kerkgebouwen en een herstructurering van de bisdommen. Bezuiniging lijkt het belangrijkste motief te zijn. Kerken zoeken antwoorden op deze problemen en zijn in die zin al volop probleemgestuurd bezig. De tijd dat parochies en gemeenten zich konden beperken tot het voortzetten van het bestaande is voorbij. Ook het gebruik van de probleemsituaties als vertrekpunt om te leren en te ontwikkelen, vindt al plaats, met name wanneer men nieuwe initiatieven ontwikkelt zoals de pioniersplekken binnen de PKN. Ook binnen de Rooms-Katholieke Kerk zijn nieuwe stromingen en vormen ontwikkeld zoals de Sant' Egidio gemeenschap, maar deze ontwikkelingen behoren niet tot het algemene beleid.

11.5.2. Collectief leren met teams als eigenaren:

Het werken met pastorale teams is zeker binnen de Rooms-Katholieke Kerk veringeburgerd. Door de schaalvergroting kunnen en moeten meerdere pastores voor een parochieverband zorgen. De vraag is echter of hier sprake is van collectieve leerprocessen. Waarschijnlijk varieert de mate van samenwerking per parochie van een soort taakverdeling zonder interactie tot geregeld overleg en het delen van verantwoordelijkheid. Dit gaat uiteraard niet zonder spanningen en moeite, maar dat is eigen aan het leren. Protestantse gemeenten hebben soms meerdere predikanten, maar de samenwerking moet vooral met de kerkenraad plaatsvinden die een grotere verantwoordelijkheid deelt met de predikanten dan de katholieke kerkbesturen met hun pastores. Ook daar kan collectief leren plaatsvinden, hoewel dit bemoeilijkt wordt door het verschil tussen professionals en vrijwilligers als het gaat om beschikbaarheid en deskundigheid. Het is voorstelbaar dat predikanten die met kerkenraadsleden kunnen samenwerken die ook veel beschikbaar zijn en een hoge deskundigheid hebben, meer collectief kunnen leren dan zij die zeer beperkt bij het bestuur betrokken zijn en met name uitvoerend werken. Mogelijk leidt wat uit nood geboren is, namelijk de fusie van parochies en gemeenten, via het werk in teamverband tot nieuwe mogelijkheden tot collectief leren.

11.5.3. *Leren op de raakvlakken*

Voor kerken is dit een moeilijk punt. Volgens Wierdsma en Swieringa vinden hiërarchische structuren hun oorsprong in het leger én in de kerk.³⁷ Niet alleen in de katholieke kerken maar ook in de meeste andere kerken zijn niveaus van beleid maken gescheiden van die van de uitvoering. De katholieke kerken hebben hun hiërarchie op het niveau van de wereldkerk, het bisdom en de parochie, maar ook binnen de parochie wordt beleid veelal binnen het kerkbestuur en de gemeentevergadering gemaakt en wordt deze uitgevoerd door de werkgroepen. Binnen de protestantse kerken is er minder hiërarchie op boven gemeentelijk niveau maar worden de beslissingen binnen de kerkenraad genomen en kunnen wederom werkgroepen en commissies deze uitvoeren. Vaak hebben werkgroepen en commissies wel vertegenwoordigers in de kerkenraad of parochievergadering. Toch zou de ontwikkeling van kerken sterk bevorderd worden als beleid gevormd zou worden dwars door de scheiding tussen het beleid makende en uitvoerende niveau heen. Hiervoor zouden nieuwe projectgroepen ontwikkeld kunnen worden die projectmatig werken en bestaan uit vertegenwoordigers van de kerkbesturen of kerkenraden en vertegenwoordigers van de werkgroepen en commissies.

11.5.4. *Bewust leren*

Binnen de kerken is het idee van continu leren nog niet sterk ontwikkeld. De katholieke kerken kennen wel het ecclesiologische concept van Gods volk onderweg. Ook hebben we gezien dat de kerkopbouw stroming van de open herberg het idee van de pelgrim omarmt. Het gaat hier echter om een onderweg zijn als gelovigen en wellicht als kerk in haar geheel. Het onderweg-zijn wordt echter minder opgevat als een leerproces van de organisatie met allerlei mogelijkheden tot ontwikkeling en vernieuwing.

11.5.5. *Veelzijdig leren*

Leren binnen de lerende organisatie dient veelzijdig te zijn, op het niveau van regels, inzichten en principes. Vaak ontwikkelen kerken zich op het niveau van het hoe. Hoe moeten we groeien? Hoe kunnen we meer mensen bereiken? Eerdere vragen, zoals wat moeten we doen en waarom, worden minder gesteld. Principes worden weinig ter discussie gesteld en men komt niet geregeld tot nieuwe inzichten. Leren op drie niveaus vraagt om het bewustzijn dat leren en ontwikkelen een noodzakelijk onderdeel zijn van het bestaan van de organisatie, wil zij vitaal blijven. Centrale vraag voor de kerken blijft wat zij van

³⁷ Wierdsma en Swieringa, *Lerend organiseren en veranderen*, 5-7.

zichzelf mag bevragen. Zijn er principes die ter discussie mogen worden gesteld? Kloppen de regels en inzichten nog wel met die principes? Dit vraagt om een regelmatige herbezinning die ook met veel weerstand (op alle niveaus) gepaard kan gaan.

11.5.6. *Leren te leren*

Meta-leren komt nog weinig aan bod bij de kerken, met name omdat zij niet bewust leren. Men zoekt wel naar nieuwe vormen en activiteiten, maar doet dit vooral, omdat de bestaande activiteiten minder of niet meer werken. Meta-leren vraagt echter om een houding van voortdurend leren en zich daarbij steeds afvragen hoe men tot het nieuwe idee is gekomen. Welke omstandigheden heeft men nodig om te leren en welke leerstrategieën werken het beste? Bovenstaande overzicht maakt duidelijk dat kerken al allerlei kenmerken van een lerende organisatie vertonen. Er zijn al veel projecten en initiatieven op allerlei niveaus om tot nieuwe kerkvormen te komen. Wat vaak ontbreekt is een overkoepelend bewustzijn dat men aan het leren is en dat dit een blijvende situatie is. Men werkt van probleem naar oplossing in de hoop dat de problemen weg zullen blijven, terwijl de lerende organisatie ervan uit gaat dat problemen altijd opduiken, omdat de omstandigheden altijd veranderen. Er ontstaat dus steeds weer een verschil tussen de gewenste situatie en de huidige. Leren is daarom een voortdurende activiteit en noodzakelijk voor vitaliteit. Door leren niet als voortdurende activiteit te accepteren ontwikkelt men ook niet het meta-leren, waardoor het rendement van het leren achter blijft. Inzicht in de eigen leerprocessen bevordert juist het rendement van het leren. Weten welke factoren de kans van slagen bevorderen, helpt om een project succesvol te laten zijn.

11.6. **Hermeneutiek als leren**

Een belangrijk uitgangspunt van de lerende organisatie is het leren van de klanten of de cliënt d.m.v. feedback. Kerken en theologen zijn niet gewend (beoogde) kerkleden en kerkgangers als klanten of cliënten te zien. Zij zien hen vooral als leden van de geloofsgemeenschap. Toch is gerichtheid op de beoogde klant of cliënt cruciaal in de lerende organisatie. Is dit concept dan wel toe te passen op de kerk? Hieronder wil ik dieper op vraag- of klantgerichtheid ingaan. De ontwikkeling van vraag- of klantgerichtheid is al enkele decennia geleden begonnen. Met name de dienstverlenende sector (die toch wel erg dichtbij de praktijk van de kerken komt) is in de Westerse landen sterk gegroeid. De belangrijkste handelsgoederen zijn nu diensten.³⁸ In de dienstverlenende sector wordt vraag- of klantgerichtheid steeds belangrijker.

³⁸ Wierdsma en Swieringa, *Lerend organiseren en veranderen*, 28.

De klant is namelijk de gebruiker van het product of de dienst. Bij tevredenheid zal deze terugkomen. Zo blijft er vraag naar het product of de dienst, wat leidt tot de continuïteit en zelfs vitaliteit van de organisatie. Toch zullen de kerken veel moeite hebben met het idee van vraag- of klantgerichtheid. Immers, de oorsprong van de kerk ligt in het optreden van Jezus van Nazareth. Zijn leven, dood en verrijzenis vormen de basis van de kerk. Zijn opdracht om naar alle volkeren te gaan en hen te dopen in de naam van de Drie-ene God vormt de kern van wat kerken moeten doen. Deze opdracht is aanbod gericht; de verkondiging van het evangelie in woord en daad.

Toch is binnen de praktische theologie een correctie gaande op deze aanbod gerichte kerk. Zo beschrijven Heitink, Van der Ven, en Ganzevoort en Visser de ontwikkeling van de praktische theologie, beginnende bij de kerugmatische theologie.³⁹ In dit pastorale paradigma staat vooral de pastor met diens boodschap centraal. In de protestantse variant gaat het stereotypisch om de predikant als bedienaar van het Woord en in de katholieke om de priester als sacramentenbedienaar. Wat de pastor te bieden heeft, is het uitgangspunt. Het verhaal van de pastorant is secundair. Het tweede paradigma is het therapeutische. Dit paradigma komt voort uit de pastorale counseling beweging. Hierbij ligt de nadruk stereotypisch op de pastorant met diens verhaal. De pastor probeert met vragen, reflecties en verhelderingen de pastorant te helpen tot verheldering van de eigen vraag te komen en zo zelf het antwoord te vinden. Hierbij hoeft het verhaal van God niet per se ter sprake te komen. Ganzevoort en Visser bespreken nog het evenmenselijke pastoraat in de vorm van de presentie, waarbij het gaat om een gelijkwaardige pastorale relatie, waarbij de pastor zonder enige pretentie meeleeft. Ook hier kan men zeggen dat het verhaal van de pastorant centraal staat, niet de boodschap van de kerk. De balans wordt met name gevonden in het hermeneutisch of narratief pastoraat, waarbij juist het verhaal van God betrokken wordt op het verhaal van de pastorant of andersom. De kloof tussen de context van het evangelie en die van de pastorant wordt door de pastor overbrugd. Deze treedt vooral als tolk op.

Kenmerkend voor deze beweging van nadruk op de boodschap van de kerk naar nadruk op het verhaal van de pastorant en eindigend in de bemiddeling van beide laat op genuanceerde wijze zien hoe de eigenheid van het evangelie niet verloren mag gaan en er toch volop ruimte moet zijn voor het verhaal van de pastorant. Deze hermeneutische wending toont aan dat binnen de praktische theologie aandacht komt voor de vraag van de pastorant die in andere sectoren van de samenleving dan al snel klant of cliënt wordt genoemd. Overigens is de kerkelijke sector niet de enige sector die moeite heeft om te

³⁹ G. Heitink, *Pastorale Zorg: Theologie, differentiatie, praktijk*, Kampen 2000; Van der Ven, *Pastoraal perspectief*; R.R. Ganzevoort en J. Visser, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007.

spreken van klanten. Wierdsma en Swieringa beschrijven hoe universiteiten, adviesbureaus, accountantskantoren en ingenieursbureaus moeite hebben met het spreken over klanten.⁴⁰ Zij zijn doorlerende organisaties, dat wil zeggen dat kwaliteit bepaald wordt door de professionals. Verbetering komt door dóór te leren. De gebruiker van de dienst is niet bepalend voor de kwaliteitsnormen, dat zijn de professionals. Zo ontstaat een gesloten systeem, waarbij kennis sterk aan personen gekoppeld is en er niet collectief wordt geleerd. Doorlerende organisaties kunnen kennis dan ook moeilijk vasthouden, zoals leerstoelgroepen veel van hun kenniskapitaal kwijtraken, wanneer de leerstoelhouder vertrekt (meestal naar een prestigieuzere universiteit). Ten derde zijn ze bij uitstek aanbodgestuurd. In principe moet wetenschappelijk onderzoek onafhankelijk zijn en speelt de vraag van de toepasbaarheid van de geproduceerde kennis geen of een geringe rol. Met name in de bètawetenschappen zijn er echter steeds meer externe investeerders die ook direct toepasbare producten willen. Hier groeit dus de invloed van de gebruiker, de klant.

Aan de andere kant moeten we het woord 'klant' ook niet te eenzijdig opvatten. In zijn boek *'Lean voor de overheid'* vertaalt Teeuwen de *Lean*-filosofie van het Toyotaproductiesysteem naar de publieke sector.⁴¹ Hij bespreekt de burger als klant en onderscheidt dan de burger als klant, gebruiker, onderdaan, kiezer, belastingbetaler, partner en bestuurder. Het zijn zeven verschillende manieren, waarop de burger belang heeft bij de overheid. Het zou interessant zijn nader te onderzoeken op welke wijze parochianen en gemeenteleden belang hebben bij de kerk. In elk geval laat de hermeneutische wending binnen de praktische theologie zien dat de ontwikkeling van de kerk wel dege-lijkt de behoeften en vragen van parochianen en gemeenteleden moet meenemen. Dit opent mijns inziens de mogelijkheid om als kerk meer vraagge-richt te zijn zonder daarmee de boodschap van het evangelie geweld aan te doen. Klantgerichtheid kan voor een kerk betekenen dat zij haar boodschap op een relevante manier probeert te verkondigen aan de pastoranten.

11.7. Leren vloeibaar te zijn

Deze bijdrage ben ik begonnen vanuit de problematiek van institutionele religie binnen de vloeibare moderniteit. Leven in de vloeibare moderniteit betekent dat traditionele, sociale verbanden zwakker zijn geworden of zelfs opgelost. Mensen verbinden zich nu eerder doelgericht en tijdelijk. Vanuit deze problematiek heb ik de vraag gesteld naar de mogelijkheden van de opbouw van kerken binnen deze vloeibare moderniteit. Het zijn vloeibare sociale verbanden die maken

⁴⁰ Wierdsma en Swieringa, *Lerend organiseren en veranderen*, 115-121.

⁴¹ B. Teeuwen, *Lean voor de overheid: Streven naar perfectie in overheidsorganisaties*, Den Haag 2012, 20-28.

dat mensen minder zullen kiezen om lid te worden van een kerkgenootschap, laat staan deze overeind te houden. Kerken kampen steeds meer met te korten aan menskracht en financiële middelen. Juist haar opdracht om geloofsgemeenschap te zijn komt door deze hang naar vloeibare sociale verbanden onder druk te staan. De vraag werpt zich op of de kerken wel een toekomst hebben als zij stenen bolwerken uit het verleden blijven te midden van een vloeibare samenleving. Wil zij niet zoals stenen in stromend water verder eroderen en verdwijnen dan zal zij nieuwe vormen van vloeibaarheid moeten ontwikkelen. Vloeibaar zijn betekent mijns inziens dat kerken voortdurend aansluiting moeten zoeken bij de mensen zonder haar eigenheid te verliezen. De hermeneutiek biedt een paradigma om voortdurend de kloof tussen de kerk en de 'vloeibare mens' te overbruggen. De lerende organisatie uit de organisatiekunde kan een vertaling van het hermeneutische paradigma uit de theologie zijn naar de kerkopbouw. Als organisatie wordt van de kerk gevraagd zich lerend op te stellen. Dit houdt niet in dat zij haar boodschap of eigenheid dient op te geven. Wel dient zij te leren van de vragen en behoeften van mensen om deze boodschap en eigenheid op relevante en zinvolle wijze vorm te geven en uit te dragen. Het concept van de lerende organisatie met haar veelzijdige collectieve leerprocessen biedt de kerken handvatten om zich te ontwikkelen tot vitale en relevante organisaties in een vloeibare moderniteit. Het is een gezamenlijke trektocht. Zo blijft de kerk Gods volk onderweg.

Bibliografie

- Argyris, C., en Schön, D. A., *Organizational Learning: A Theory of Action Perspective*, Reading, MA 1978.
- Ashby, W. R., *An Introduction to Cybernetics*, New York, NY 1963.
- Bateson, G., *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, IL 1972.
- Bauman, Z., *Liquid modernity*, Cambridge, MA 2000.
- Berger, P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, NY 1967.
- Berger, P.L., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington D.C. 1999.
- Berger, P.L., G. Davie en E. Fokas, *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation*, New York, NY 2008.
- Berger, P.L., en T. Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY 1966.
- Bruce, S., *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002.
- Dobbelaere, K.M.T C., *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, Brussels 2002.
- Felling, A.J.A., J., Peters en P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualiseren in Nederland aan het einde van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*, Assen 2000.
- Ganzevoort, R.R., en J. Visser, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007.
- Graaf, N.D. de, en H.F. te Grotenhuis, *Secularisatie in Nederland tussen 1979 en 2000: Van kerklidmaatschap naar geloof in een hogere werkelijkheid?*, in: C.A.M. Hermans (ed.), *Is er nog godsdienst in 2050?*, Budel 2003, 46-63.
- Groot, C.N. de, *Religion in Liquid Modernity: Collective Manifestations of Religion in Secularizing Dutch Society*, in: W. Hofstee en A. Kooij (ed.), *Religion beyond its Private Role in Modern Society*, Leiden 2013, 271-282.
- Heitink, G., *Pastorale Zorg: Theologie, differentiatie, praktijk*, Kampen 2000.
- Henau, E., *De sociale gestalte van de kerk: Een blijvend actueel thema*, in: J.A. van der Ven (ed.), *Kerk in ontwikkeling: De kerk op zoek naar haar religieuze en sociale identiteit*, Kampen 1998, 12-37.
- Henau, E., *Kerk in de kering: Christelijke gemeenschapsopbouw in een mobiele samenleving*, Nijmegen 2002.
- Hendriks, J., *Een vitale en aantrekkelijke gemeente: Model en methode van gemeenteopbouw*, Kampen 1990.
- Hendriks, J., *Gemeente als herberg: Een concrete utopie*, Kampen 1999.
- Hendriks, J., *Verlangen en vertrouwen: Het hart van gemeenteopbouw*, Kampen 2008.

- Kregting, J., *Achtergrond en motieven WJD-gangers 2005* [rapport nr. 539, KASKI], Nijmegen 2005.
- Redactie Religie en Filosofie, Toga's op de Dam: 'Dominees als merkwaardige diersoort', *Dagblad Trouw* 22 september 2014.
- Schwarz, C., *Natuurlijke gemeenteontwikkeling volgens de principes die God in de schepping heeft gelegd*, Hoornaar 1996.
- Senge, P.M., en A.M. Westendorp-Kauffmann, *De vijfde discipline: De kunst & praktijk van de lerende organisatie*, Schiedam 1992.
- Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.
- Teeuwen, B., *Lean voor de overheid: Streven naar perfectie in overheidsorganisaties*, Den Haag 2012.
- Ven, J.A. van der, *Pastoraal perspectief: Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen 2000.
- Vercammen, J., *Identiteit in beraad: Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies*, Baarn 1997.
- Warren, R., *The Healthy Churches' Handbook: A Process for Revitalizing your Church*, Londen 2004.
- Wierdsma, A.F.M., *Co-creatie van verandering*, Delft 1999.
- Wierdsma, A.F.M., en J. Swieringa, *Lerend organiseren en veranderen: Als meer van hetzelfde niet helpt*, Groningen 2011.
- Wijnalda, M., *Organizational Learning of Lerende Organisatie: Een vergelijkende literatuurstudie*, [Masterscriptie], Tilburg 2006.
- Zerfaß, R., Christliche Gemeinde: Heimat für alle?, in: G. Koch en J. Pretschel (ed.), *Kirche als Heimat*, Würzburg 1991, 29-51.

12. Pastoraat van de angst? Uit angst naar de kerk?

Soms denk ik dat het domste wat de kerken gedaan hebben, is op te houden met preken dat niet naar de kerk gaan een zonde is. Nu er geen straf meer op staat, is er geen noodzaak meer om naar de kerk te gaan, laat staan de rest van het leven volgens de kerkelijke leer in te richten. Kerken zijn te lief geworden, lijkt het wel. Mensen moeten uit eigen beweging naar de kerk gaan. Ze moeten zelf kiezen voor een christelijke levenswandel. Overschatten kerken daarmee niet hun eigen aantrekkingskracht? Er lijkt in ieder geval sprake van een merkwaardige paradox: hoe meer de kwaliteit van het pastoraat gewaardeerd wordt, des te minder wordt er gebruik van gemaakt!

Deze bijdrage gaat in op de vraag in hoeverre kerken met het pastoraat van de angst een belangrijk middel verloren hebben om mensen aan zich te binden. Deze vraag is ingegeven door jongere ontwikkelingen binnen de bedrijfswetenschappen – en niet door een soort theologische nostalgie! – omdat er binnen de marketing al veel nagedacht is over de voor- en nadelen van het inzetten op angst. Ik schets daartoe eerst de ontwikkeling van een ‘pastoraat van de angst’, ga vervolgens kort in op twintigste-eeuwse ontwikkelingen in de pastorale theologie, geef beknopt weer hoe in de bedrijfswetenschappen over angst nagedacht wordt en kom tenslotte weer uit bij de praktische theologie met enkele overwegingen voor het pastoraat van de toekomst. Het geheel wordt hier als gedachtenexperiment gepresenteerd en geëvalueerd.

12.1. Pastoraat van de angst

De term ‘pastoraat van de angst,’ komt van de Franse historicus, Jean Delumeau. In zijn *Le Péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)* uit 1983 beschrijft hij hoe de kerken van de dertiende tot de achttiende eeuw hebben ingezet op angst voor de dood,¹ het laatste oordeel en de pijnen van de hel om mensen tot goed christelijk gedrag aan te zetten. Hij baseert zich daarbij op preken, (gezang)boeken, pamfletten, dagboeken, verslagen van rechtszaken, poëzie en pauselijke bullen. Delumeau beschrijft vijf eeuwen van culpabilisering, oftewel het aanpraten van een schuldgevoel. De basis voor deze culpabilisering ligt in de afwijzing van deze wereld, die als armoedig en onwenselijk afsteekt tegenover het ideaal van de hemel. De monastieke beweging, mensen die zich afwenden van de wereld om alleen of in groepen hun leven aan God te wijden, verspreidde met hun ideaal van ascese, onthouding van seks, bezit en vrijheid, het idee dat deze wereld met haar ge-

¹ Jean Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris 1983.

neugten afgewezen moest worden. Uiteindelijk was de dood de grote gelijkmaker: uiteindelijk trof iedereen hetzelfde lot en golden voor iedereen exact dezelfde maatstaven in het oordeel. De uitdrukking ‘*Ubi sunt?*’ (Waar zijn ze?) geeft aan dat ook van de grote koningen en keizers er geen een in leven is gebleven. Het tijdelijke staat in geen verhouding tot het eeuwige en zoals deze wereld niets is vergeleken met de hemel, is het lichaam niets waard tegenover de onsterfelijke ziel. In de strijd van de monniken met alle verlangens, met name seksuele driften, die van God zouden kunnen afleiden, komt dit het duidelijkst naar voren. Ze beschrijven zichzelf als gevangen in verwerpelijke lichamen, die onderworpen zijn aan vleselijke verleidingen, gebonden aan deze wereld. Men beschouwde zichzelf als totaal onwaardig en vocht daarom des te harder om weerstand te bieden tegen zulke verleidingen – uit angst het heil van de eigen ziel op het spel te zetten. Vanuit de monastieke beweging verspreidden zich een drietal opvattingen: het lichaam en de wereld dien je te haten. Zonde is overal, en daarmee ook de angst om aan de zonde te bezwijken en je eeuwige heil te verliezen. Deze opvattingen, ontstaan in de middeleeuwen, speelden zowel in het latere rooms-katholicisme als het protestantisme een heel belangrijke rol.²

In dit kader beschrijft Delumeau ook hoe de omgang met de dood bij dit ‘pastoraat van de angst’ een heel belangrijke rol speelde. Vanwege met name pestepidemieën en (godsdienst)oorlogen was er een tendens om een zekere immuniteit te ontwikkelen ten opzichte van de dood, met name de onverwachte dood. De kerk ging hier tegenin door de mensen voortdurend over de dood te laten nadenken. In preken en geschriften werden christenen aangespoord de verschrikkingen van de dood en de dreiging van een ‘helse eeuwigheid’ te overwegen om zo tot bekering en rechtschapenheid te komen – en daarmee de weg te vinden naar een ‘hemels hiernamaals’. Hoe dit zich uitwerkte is niet alleen in prediking en hymnologie te zien, maar ook in funeraire architectuur: vanaf de vijftiende eeuw werden graven vaak versierd met afzicht wekkende beelden met betrekking tot de dood en het laatste oordeel. *Memento mori* kwam centraal te staan en zo, dat het voor ogen hebben van de dood – en het eeuwige heil – een aansporing was om juist te leven; angst voor de gevolgen van een minder gelukkige levenswandel speelde daarbij een centrale rol. Tenminste vanaf het midden van de vijftiende eeuw was de *Ars Moriendi*, de kunst van het sterven, een wijd verbreid onderdeel van ‘mainstream’ christelijke spiritualiteit geworden. De focus verschoof daarbij van de dood als zodanig naar het moment van het sterven, waarop elke christen voorbereid diende te zijn – en omdat dat moment nogal onverwacht kon zijn, was het van belang om altijd voorbereid te zijn, want anders... Dat betekende ook dat de visie op de dood

² Delumeau, *Le péché et la peur*, 15-43.

zich ontwikkelde, zeker vanaf het einde van de zeventiende eeuw werd de dood primair gezien als een mooie doorgang naar het eeuwige leven, mits iemand er goed op was voorbereid. Hoe breed dit cultureel verankerd geraakt was, is bijvoorbeeld te zien aan verschillende tradities in het Middeleeuws Europa over afwijzing van de wereld, het Laatste Oordeel en de ontbinding van het lichaam. Een goed voorbeeld hiervan is de zogenaamde ‘dodendans,’ die zelfs vandaag de dag nog te horen is in de Efteling – in het spookslot wordt een ingekorte versie van de ‘*Danse Macabre*’ van Camille Saint-Saëns afgespeeld. In deze dans waarschuwt een dood lichaam mensen met een verschillende levenswandel voor de dood en roept hen op tot bekering en voorbereiding op de dood. In het midden van de veertiende eeuw bereikte deze traditie een hoogtepunt in haar populariteit door de nieuwe pestuitbraak van 1348 waaraan een derde van de mensen in Europa stierf. Dit viel ongeveer samen met grote hongersnood, invallen vanuit het Turkse Rijk en het grote Westerse schisma met zijn Pausen en tegenpauzen en de oorlogen die door hen gevoerd werden. De ‘dodendans’ was een manier om om te gaan met de dood, een wijze om oriëntering te vinden in een chaotische en onvoorspelbare wereld – met een even onvoorspelbare dood, en tegelijk een herinnering aan de goddelijke gerechtigheid.

Na deze rondgang door het werk van Delumeau, kan samenvattend gesteld worden: de worsteling met verlangens en begeertes, begonnen als een uitwerking van het ascetisch ideaal van de woestijnvaders, monniken en monialen, vertaalde zich in de loop van de eeuwen tot een pedagogische en pastorale strategie om mensen te bekeren tot een goed leven. De combinatie met de cultuur en de geschiedenis van pest en oorlogen zorgde echter voor een cultuur die gericht was op en gefascineerd door de dood en, vooral, een benadering die de angst voor de dood en eeuwig onheil gebruikte als manier om mensen tot kerkelijke en spirituele betrokkenheid te motiveren.

12.2. Ontwikkeling van pastoraat

Kijken we naar het pastoraat van vandaag, dan zien we een groot verschil. ‘*Memento mori!*’, vrij vertaald: ‘Realiseer je je sterfelijkheid!’, is iets wat nog weinig gezegd wordt. Het komt natuurlijk nog wel voor, bijvoorbeeld in de liturgie van Aswoensdag, waarin de as uitgedeeld wordt met de woorden ‘Gedenk, mens, dat gij stof zijt en tot stof zult wederkeren.’³ Waarschuwingen voor de dood, voor het laatste oordeel, kortom: het hele thema ‘hel en verdoemenis’ komt eigenlijk nauwelijks nog voor. Dat neemt niet weg dat de laatste zondagen van het kerkelijke jaar, als ook de zondagen van de Adventstijd, de eindtijd

³ Formulering volgens het Oud-Katholiek Kerkboek, andere tradities zijn analoog. Oud-Katholieke Kerk van Nederland, *Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 1993, 65.

en de wederkomst van Christus wel degelijk thematiseren. Er is eigenlijk geen betere illustratie van het verdwijnen van een pastoraat van de angst dan in het met deze diensten geassocieerde liedgoed, zoals het bijvoorbeeld – en op een voor de brede oecumene wel representatieve wijze – te vinden is het Oud-Katholiek Gezangboek. Deze liederen staan vrijwel geheel in het teken van het herstel van een gerechte wereld aan het einde van deze *aeon* in plaats van dat zij gaan over het oordelen van de gelovigen bij Christus' wederkomst.⁴ Het pastoraat van de angst is af door de achteringang.

Het is dus goed mogelijk om van een andere benadering van het pastoraat te spreken dan een pastoraat van de angst. Zeker als we de ontwikkeling van het pastoraat sinds de laatste eeuw serieus nemen.⁵ De benadering van het pastoraat van de angst past bij wat het kerugmatisch pastoraat is gaan heten. Daarmee wil niet zeggen dat elke vorm van kerugmatisch pastoraat gericht is op angst. Het gaat er meer om dat kerugmatisch pastoraat de boodschap centraal stelt, het kerugma. Voor de duidelijkheid stereotypeer ik deze benadering met de dominee, die niet ingaat op de vraag van een pastorant, maar uitsluitend zijn lievelingspassage uit de Bijbel voorleest in de hoop dat de pastorant erdoor gesticht wordt. Of, aan katholieke zijde, de priester, die niet luistert naar de pastorant, maar het betreffende sacrament toedient en weer vertrekt. Waar de kerk voor staat, staat centraal, niet waar de pastorant om vraagt. De vraag is in hoeverre de pastor nog relevant is voor de pastorant.

De reactie op deze eenzijdige benadering is echter ook een eenzijdige, namelijk het therapeutisch pastoraat. Deze benadering is ontwikkeld door Anton Boisen en zijn Klinisch Pastorale Vorming; deze benadering ligt dicht aan tegen psychotherapeutisch modellen. Met name de psychotherapeutische scholing, de traditie van Carl Rogers, is in deze context van belang geworden. De pastor helpt de pastorant zijn eigen vragen te verkennen en zo zelf tot een antwoord of inzicht te komen. Stond bij het kerugmatisch pastoraat de verkondiging van de kerk centraal, nu draait het vooral om het verhaal van de pastorant. God hoeft niet eens ter sprake te komen. De grote kritiek op deze benadering is dat er zo nauwelijks verschil hoeft te zijn tussen psychotherapie en pastoraat.

De benadering, die tegenwoordig heel breed wordt ingezet (en ook door mij aan het Oud-Katholiek Seminarie wordt gedoceerd), is het hermeneutisch of narratief pastoraat. Hermeneutiek komt voort uit de literatuurwetenschap en staat voor het slaan van de brug tussen een tekst, symbool, beeld, of andere traditie en de bijbehorende context, en de lezer of

⁴ Oud-Katholieke Kerk van Nederland, *Gezangboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 2006, 609-634 (gez.558-574), 893-916 (gez.710-722).

⁵ Zie voor dit en het volgende met name: J.A. van der Ven, *Pastoraal perspectief: Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen 2000.

‘ontvanger’ met zijn of haar eigen context. De bemiddeling op contexten is nodig om tot een goede interpretatie van de tekst te komen. Gerkin heeft deze theorie toegepast op het pastorale gesprek.⁶ Hij beschouwde de pastorant en diens verhaal als een *‘living human document’*, een te interpreteren tekst dus. Ook de pastor met het verhaal van de kerk is in feite een levend document. Zowel pastor als pastorant dienen de contexten van de ander te verkennen en zo te komen tot een wederzijds verstaan. Zo werpt het verhaal van de kerk licht op het verhaal van de pastorant en kan het verhaal van de kerk door het verhaal van de pastorant opnieuw worden geïnterpreteerd. Van der Ven laat zien dat deze hermeneutische benadering op alle gebieden van het pastoraat toepasbaar zijn.⁷

Deze ontwikkelingen overziend, zijn er bovendien indicaties dat pastoranten over het algemeen tevredener zijn over hun pastores dan in het verleden.⁸ Men ervaart een persoonlijkere benadering en meer ruimte voor het eigen verhaal. Verassend genoeg heeft deze groei in tevredenheid niet tot groei in populariteit van de kerk geleid. In tegendeel, vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw is er een stevig proces van ontkerkelijking aan de gang.⁹ Men spreekt nog steeds van secularisering, maar wat de omvang en breedte van dit proces precies inhoudt, is een onderwerp van discussie.¹⁰ Een aantal kenmerken zijn duidelijk: er is een afname van het aantal kerkleden in Nederland en de rest van Noordwest Europa. Ten tweede is er een afname van het aantal en het belang van religieuze instituties. Niet alleen het aantal kerken, parochies en gemeenten daalt, ook kerkelijke instituten verdwijnen of raken hun kerkelijke identiteit kwijt. De invloed van de kerkelijke tradities is sterk afgenomen. Ten vierde, mensen bepalen zelf hoe ze hun leven inrichten en stellen hun eigen pakket van normen en waarden vast. Het feit dat iemand oud-katholiek, rooms-katholiek of protestants is, is niet langer een voorspeller voor diens politieke, morele en seksuele opvattingen. Het gaat de kerken dus niet voor de wind – dit geldt ook voor enkele snel groeiende charismatische kerken die landelijk gezien toch slechts met 0,2% per jaar groeien.¹¹ De nieuwe pastorale benadering

⁶ C.V. Gerkin, *The Living Human Document: Revisioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville 1984.

⁷ Van der Ven, *Pastoraal perspectief*.

⁸ Zie bijvoorbeeld, met aandacht voor ‘hermeneutisch’ pastoraat: T. Michels, *Daarom hebben wij stenen ringen: Recente ontwikkelingen rond het ritueel van de huwelijks-sluiting*, Kampen 2004.

⁹ Zie hierover de diverse edities van het onderzoek *God in Nederland* dat sinds 1966 uitgevoerd wordt (SCP) en dat deze trend duidelijk documenteert, als ook het cijfermateriaal van het CBS onder de titel *‘de religieuze kaart van Nederland’*.

¹⁰ Vgl., e.g., Herman Paul, *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal*, Amsterdam 2017.

¹¹ C. Schwietert, *De marketing van God*, Amsterdam 2008, 104.

werpt dus niet zoveel vruchten af als de oude. Hebben we met het loslaten van het pastoraat van angst ons kruik verschoten? Moeten we opzoek naar een nieuwe vorm van angstpastoraat? Dat is een vraag die uit nostalgie kan opkomen, maar die hier gesteld wordt vanuit ontwikkelingen in de bedrijfswetenschap, die nu beschreven zullen worden.

12.3. Perspectief van angstmarketing

Deze vraag naar de angst in het pastoraat wordt interessant als we hem bekijken van de bedrijfswetenschappen, in het bijzonder de marketing. Marketing stelt allerlei vragen gericht op de relatie tussen een product of dienst en de markt, waar deze kan worden afgezet of aangeboden. Hierbij gaat het niet alleen om reclame, maar ook om de communicatiekanalen naar de klant toe, de prijs, welke klanten je wilt benaderen met welk product en hoe je met je klanten om wilt gaan, de klantrelatie. Het is de moeite waard om dit perspectief op kerkelijk functioneren en kerkelijk pastoraat te betrekken, even afgezien van allerlei verschillen die er ook zijn én van allergieën voor dit soort vergelijkingen ('de kerk biedt toch geen product of dienst aan!' – 'we zijn toch een gemeenschap en geen bedrijf!' etc.) Toch kan het wel een interessant perspectief zijn om naar de kerkelijke en pastorale praktijk te kijken zoals blijkt het boek van Schwieter, *De marketing van God*.¹² Schwieter kijkt vooral naar de Rooms-Katholieke Kerk en de vergelijking met een multinational geeft interessante inzichten.

Voor ons thema is het belangrijk te kijken naar een specifiek soort marketing, de angst marketing, ook wel 'Fear appeals' genaamd.¹³ Marketeers hebben al lang ontdekt dat een boodschap koppelen aan een emotie erg effectief is. Primaire emoties zoals angst zijn daarbij bijzonder effectief. Angst wordt op allerlei manieren gebruikt, zoals bij de verkoop van verzekeringen, anti-rook campagnes, milieucampagnes, hoewel die laatste twee categorieën aangeven dat de effectiviteit ook beperkt is. Een belangrijke beperkende factor bij angstmarketing is het feit dat mensen geneigd zijn om negatieve gebeurtenissen aan andere toe te schrijven. 'Het zal mij nooit overkomen, maar die andere tien procent.' Ten tweede is de mate waarin de angst gedeeld wordt door je sociale omgeving relevant.¹⁴ Kinderen die opgroeien binnen een niet-

¹² Schwieter, *De marketing van God*.

¹³ Zie: R.W. Rogers, Cognitive and Psychological Processes in Fear Appeals and Attitude Change: A Revised Theory of Protection Motivation, in: John T. Cacioppo en Richard E. Petty (ed.), *Social Psychophysiology: A Sourcebook*, New York, NY 1983, 153-176.

¹⁴ A.C. Johnston en M. Warkentin, Fear Appeals and Information Security Behaviours: An Empirical Study, *MIS Quarterly* 34 (2010), 549-566.

rokend gezin zullen beter reageren op anti-rookcampagnes dan kinderen in gezinnen, waarin roken normaal is. Een risico vormt de middelbare school of het vervolgonderwijs, als daar veel gerookt wordt.

Naast deze beperkingen op het gebied van effectiviteit, zijn er ook andere bezwaren. Zo waarschuwen marketeers ervoor om je product of bedrijf teveel te associëren met angst.¹⁵ Dit vanwege de reputatie van een bedrijf of productie – kerkelijk toegepast: willen we een kerk zijn, die erom bekend staat dat haar gelovigen bang zijn om door God gestraft te worden? Een tweede bezwaar is het korte termijn effect. Het effect van de angst is wel sterk, maar het is van korte duur. Het pastoraat van de angst bestond ook uit een constante herhaling van de boodschap. Van Veenendaal pleit eerder voor het aanspreken van het verlangen van mensen. Daarmee ga je een langdurige band aan.¹⁶

Samenvattend, kunnen we van marketing leren dat een pastorale strategie gericht op angst wel effectief kan zijn, maar dat mensen het wel op zichzelf moeten betrekken en in een sociale omgeving staan waarin mensen deze angst delen, dat de kerk een ‘angstkerk’ wordt en dat het effect van korte duur is. Juist in een geïndividualiseerde en ontkerkelijkte samenleving is het de vraag of mensen in een sociale omgeving zitten waarin hun angst gedeeld wordt. Ze zullen in elk geval voldoende anders denkende mensen tegenkomen. Ook wordt een gemeenschap opbouwen moeilijk omdat het effect van angstpastoraat niet gericht is op langdurige betrokkenheid.

12.4. Terugblik en perspectief: boeiend pastoraat

Hoewel inzetten op angst dus wel degelijk mogelijkheden biedt, is het eigenlijke effect ervan beperkt als het gaat om het vormen van een gemeenschap van mensen die langdurig op elkaar en op de ‘zaak’ van die gemeenschap betrokken zijn. Dat laatste aspect, langdurige betrokkenheid, is hoe dan ook veel moeilijker geworden in onze samenleving. Bauman typeert onze tijd als ‘*liquid modernity*’ (vloeibare moderniteit).¹⁷ Sociale verbindingen zijn niet langer vast of voor het leven. Mensen gaan wel banden aan, hebben wel commitment, maar steeds van korte duur en wisselend, naargelang hun omstandigheden. Als pastor hoef ik niet te verwachten oud-katholieken, die betrokken zijn bij de ene parochie, na een verhuizing net zo betrokken zijn bij de parochie van hun nieuwe woonplaats. Als de sfeer, de pastoor, de muziek hen niet bevalt, dan kunnen zij voor een andere kerk kiezen die hen wel bevalt. De denominatie

¹⁵ L. Baas, Angst als marketingtool, <http://emarketingblog.nl/2014/02/angst-als-marketingtool/> (bezoekt op 23 maart 2019).

¹⁶ D. van Veenendaal, Angst marketing, <https://positioningfromtheheart.com/angst-marketing/> (bezoekt op 11 april 2020).

¹⁷ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, MA 2000.

Oud-Katholiek is daarbij hoogstens een indicator dat dezelfde sfeer en inhoud gevonden kan worden als bij de vorige parochie. Oud-Katholiek kun je dan eerder zien als een merknaam en naar gelang de kracht van de positieve ervaring die men met het merk had, kun je verwachten dat ze weer voor dit merk zullen kiezen. De oplossing voor dit probleem lijkt geen terugkeer naar een ‘pastoraat van de angst’, hoe verleidelijk dit ook zou kunnen lijken – gezien behaalde ‘resultaten’ in het verleden en de psychologische effectiviteit van angst in de marketing. Waar de toekomst wel ligt, ligt buiten het bestek van deze bijdrage, maar als speculatie is het ontwikkelen van een meer communale vorm van hermeneutisch pastoraat zeker een denkrichting, dat wil zeggen: een vorm van pastoraat waarin naast de relatie pastor-pastorant en de hermeneutische relatie tussen de ‘tekst’ van de kerk en haar traditie en die van de pastorant als ‘living document’ de pastorale én hermeneutische relatie tussen gemeenteleden onderling verder ontwikkeld wordt, in de zin van het samen ontwikkelen van een ‘verhaallijn’ binnen de christelijke traditie als, bijvoorbeeld, parochiegemeenschap. Zo zouden pastoraat en kerkopbouw een vruchtbare wisselwerking kunnen aangaan.

Deze bijdrage werd voorbereid voor een lezing in de lezingenreeks *‘Denken in de Driehoek’* op 20 maart 2019 (Utrecht). Voor publicatie werd de tekst licht bewerkt door Peter-Ben Smit.

Bibliografie

- Baas, L., *Angst als marketingtool*, <http://emarketingblog.nl/2014/02/angst-als-marketingtool/> (bezocht op 23 maart 2019).
- Bauman, Z., *Liquid Modernity*, Cambridge, MA 2000.
- Delumeau, J., *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe Siècles)*, Paris 1983.
- Gerkin, C.V., *The Living Human Document: Revisioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville 1984.
- Johnston, A.C., en M. Warkentin, Fear Appeals and Information Security Behaviours: An Empirical Study, *MIS Quarterly* 34 (2010), 549-566.
- Michels, T., *Daarom hebben wij stenen ringen: Recente ontwikkelingen rond het ritueel van de huwelijksluiting*, Kampen 2004.
- Oud-Katholieke Kerk van Nederland, *Gezangboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 2006.
- Oud-Katholieke Kerk van Nederland, *Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 1993.
- Paul, H., *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal*, Amsterdam 2017.
- Rogers, R.W., Cognitive and Psychological Processes in Fear Appeals and Attitude Change: A Revised Theory of Protection Motivation, in: John T. Cacioppo en Richard E. Petty (ed.), *Social Psychophysiology: A Sourcebook*, New York, NY 1983, 153-176.
- Schwietert, C., *De marketing van God*, Amsterdam 2008.
- Ven, J.A. van der, *Pastoraal perspectief: Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen 2000.
- Veenendaal, D. van, *Angst marketing*, <https://positioningfromtheheart.com/angst-marketing/> (bezocht op 11 april 2020).

13. Wat is pastoraat? Herders in een vloeibare kerk.

‘Pastoor, wat doet u op maandag?’ Die vraag kreeg ik een keer tijdens de catechese. Behalve als je op maandag je vrije dag hebt, houd je je ook op maandag bezig met pastoor-zijn, oftewel pastoraat. Pastoraat kun je opvatten als de individuele zielzorg: concrete gesprekken met individuen al dan niet in het kader van het huisbezoek of geestelijke verzorging. Je kunt aan pastoraat echter ook een bredere betekenis geven.

Kenmerken van pastoraat zijn kerkelijke presentie, hulpverlening en medemenselijkheid. Daarbij gaat het vooral om geloofs- en zinvragen, is er een band met een geloofsgemeenschap en wordt er gesproken vanuit een gelovig perspectief. Belangrijk hierbij is dat iemands verhaal verbonden wordt met het verhaal van God.¹ Het kijken naar je leven vanuit het geloof kan een nieuw perspectief bieden, waardoor je verder kunt bij problemen en crises.

13.1. Communicatie

Je kunt pastoraat ook breder zien. Pastoraat kunnen we met Van der Ven opvatten als religieus-hermeneutische communicatie.² Hermeneutisch staat voor de kunst van het interpreteren, een brug slaan tussen de geloofstraditie en het hier en nu. Communicatie is meer dan het gesprek. Ook daden en voorwerpen communiceren immers betekenissen. Van der Ven ordent pastorale handelingen in zeven deelgebieden: liturgie, counseling, geestelijke begeleiding, kerkopbouw, diaconie, missie en catechese. Het voert te ver om deze hier allemaal te bespreken. Belangrijk is dat de deelgebieden elkaar raken en zelfs kunnen overlappen en het hele kerk-zijn omvatten.

Bij sommige deelgebieden is het communicatieve karakter evident. Bij andere is dat moeilijker. Bij kerkopbouw bouw je idealiter een gemeenschap op, die een teken is van Gods koninkrijk. Diaconale en missionaire activiteiten zijn vormen van verkondiging in woord en daad.

13.2. Wie is pastor?

De opvatting van pastoraat als religieus-hermeneutische communicatie roept de vraag op of pastoraat iets christelijks is en of iedereen aan pastoraat kan doen. Het beeld van de pastor, ofwel herder, speelt vooral binnen het joden- en chris-

¹ R.R. Ganzevoort en J. Visser, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007.

² J.A. van der Ven, *Pastoraal perspectief: Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen 2000.

tendom een belangrijke rol. Toch is het waarschijnlijk dat ook in andere religies activiteiten plaatsvinden, die wij pastoraat zouden noemen. Niet-gelovigen zullen niet van pastoraat spreken, maar kennen wel levensbeschouwelijke begeleiding. Ook is pastoraat niet alleen iets van pastoors, dominees of andere religieuze professionals. Omzien naar elkaar kunnen we allemaal. Als christenen doen we dat in navolging van Christus, de Goede Herder.

13.3. Nog van deze tijd?

Tijdens een huisbezoek zei iemand: 'Ik zou niet weten waarvoor ik een beroep op de pastoor zou doen. Ik praat wel met mijn huisarts of psycholoog.' Inderdaad zijn er vele hulpverleners zoals maatschappelijk werkers, psychologen en artsen, op wie we een beroep mogen doen voor ons lichamelijk en geestelijk welzijn. Daar komt bij dat de behoefte van veel kerkelijke mensen veranderd is. Mensen zijn geen schapen, die geleid willen worden. Zeker in onze kerk luistert men niet meer naar de preek om te horen wat goed en fout is. Ook geven pastoors in pastorale gesprekken nog maar weinig adviezen. Het beeld van de herder is hiermee problematisch geworden. De herder is er voor de veiligheid en de juiste richting, maar in onze geïndividualiseerde samenleving achten mensen zichzelf prima in staat om zelf de koers van hun leven te bepalen.

13.4. Verschillende visies

Toch denk ik dat het pastoraat nog relevant is voor deze tijd. In de geschiedenis van het pastoraat zijn verschillende opvattingen over pastoraat ontwikkeld. We kunnen deze opvattingen beschrijven aan de hand van de richting van de communicatie. Een zeer oude, misschien wel verouderde opvatting van pastoraat, is het kerugmatisch pastoraat. Hier staat het kerugma, de boodschap, centraal. Twee karikaturen hiervan zijn de predikant die je met Bijbelcitatens om de oren slaat of de priester die bij een ziekenbezoek alleen de ziekenzalving toedient, maar elk verder gesprek uit de weggaat. Het is éénrichtingsverkeer van de pastor naar de parochiaan toe. Een andere opvatting komt voort uit de pastorale counsellingsbeweging in de Verenigde Staten, waar ziekenhuispastores ook psycholoog moesten zijn om in het ziekenhuis te mogen werken. In de gesprekken kwam de geloofstraditie nauwelijks nog aan de orde. Je kunt je dan afvragen of hier nog sprake is van pastoraat. Het hermeneutisch pastoraat vormt een middenweg, waarbij een brug wordt geslagen tussen de geloofstraditie en het verhaal van deze mens. Het geloof wordt geïnterpreteerd vanuit de situatie van de parochiaan of gesprekspartner en het geloof geeft een nieuwe kijk op hetgeen, waar deze mee zit.³

³ Ganzevoort en Visser, *Zorg voor het verhaal*.

13.5. Pastoraat blijft relevant

Juist deze laatste vorm van pastoraat is in deze tijd relevant. Door hermeneutisch te werk te gaan kan de pastoor (en datzelfde geldt voor geestelijk verzorgers) iets anders bieden dan andere hulpverleners. Juist bij vragen op het gebied van geloof en zingeving kan de pastoor door diens theologische expertise de vraag verbinden aan de geloofstraditie. In het geval van een ziekte kan een arts op zoek gaan naar de genezing of palliatieve begeleiding, de psycholoog de copingmechanismen aanboren, de maatschappelijk werker de sociale voorzieningen helpen regelen. De pastoor kan echter helpen om vanuit het geloof van de parochiaan zin en betekenis te geven aan de ziekte.

Pastoraat is echter niet alleen iets van de pastoor, maar van de hele kerk. Deel uitmaken van een religieuze gemeenschap kan een sterke meerwaarde hebben. Kerken zijn een van de grootste bronnen van vrijwilligers. Als het goed is, zien de andere leden van de gemeenschap om naar de zieke, bijvoorbeeld door een kaartje te sturen of een bezoek te brengen, maar ook in de voorbeden, waardoor de zieke zich gedragen weet. Het sociale isolement wordt voorkomen en het geloof van de gemeenschap kan iemand steunen in een geloofscrisis.

13.6. Vloeibare kerk

Helaas neemt juist de kracht van de religieuze gemeenschap sterk af. In onze samenleving is de binding aan groepen zwakker geworden. Banden worden dunner; ze beperken zich tot een klein deelgebied van het leven en zijn meestal tijdelijk. Levenslange verbondenheid aan een geloofsgemeenschap, waar je met hart en ziel in zit, komt steeds minder voor. Als rector kom ik vaak in contact met mensen, die wel één keer per maand mee willen vieren, maar niet oudkatholiek willen worden en zeker niet hun lidmaatschap van een andere kerk opzeggen. Ook kunnen we vaak geen beroep op hen doen voor langdurige vrijwilligersfuncties, zoals het kerkbestuur, en is de actie kerkbalans stereotypisch niet aan hen besteed. Dat betekent niet dat er geen betrokkenheid is. Mensen doen wel met hart en ziel mee. Ook zijn ze bereid om met regelmaat een handje te helpen. Financieel dragen ze bij via de collecte. Kenmerkend is dat ze vasthouden aan de vrijheid naar andere kerken te gaan en ook de band met onze kerk weer los te laten.

Niet alleen kerken hebben last van dit fenomeen. Ook andere organisaties zoals politieke partijen, vakbonden en zelfs sportclubs lijden onder deze lossere banden. Zygmunt Bauman noemt dit '*liquid modernity*' (vloeibare moderniteit).⁴ Banden zijn niet vast en exclusief, maar vloeiend, flexibel en gaan

⁴ Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge, MA 2000.

over in andere banden. Juist voor kerken en met name met het oog op de kracht van de religieuze gemeenschap heeft deze ontwikkeling grote gevolgen. Voor het pastoraat betekent dit dat we continu open moeten staan voor veranderingen in betrokkenheid. Mensen komen en gaan. Het is dan destructief om van mensen te verlangen lange tijd naar de kerk te komen voordat we ze vragen zich in te zetten voor de gemeenschap. Vanuit de kerk hopen we op dat langere commitment, maar waarschijnlijk zullen we steeds meer een kleine vaste kern hebben met daaromheen wisselende groepen met wisselende betrokkenheid. We zullen daarom enerzijds zoveel mogelijk op zoek moeten gaan naar betrokkenheid en aan de andere kant effectief gebruik moeten maken van de tijdelijke en beperkte betrokkenheid die er is. Voor het pastoraat betekent dit bovendien dat het instituut kerk en de functie van pastoor steeds meer op de achtergrond raken en dat de persoon van de pastoor een belangrijkere rol gaat krijgen. Het gaat niet langer om de pastoor van de parochie, maar om die pastoor, met wie ik al eerder een prettig contact had. Binnen de zee van de vloeibare samenleving zijn de pastoors boeien die je helpen je te oriënteren en aan wie je je kunt vasthouden als het misgaat. Misschien is 'boeiend zijn' een belangrijk kenmerk van pastoraat van de toekomst.

Deze bijdrage verscheen eerder in: *De Oud-Katholiek* 134:2903 (2018), 4-6.

Bibliografie

- Bauman, Z., *Liquid modernity*, Cambridge, MA 2000.
- Ganzevoort, R.R., en J. Visser, *Zorg voor het verhaal: Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007.
- Ven, J.A. van der, *Pastoraal perspectief: Vorming tot reflectief pastoraat*, Kampen 2000.

14. Een snufje zout voor de wereld

‘Papa, zit er al zout op?’ Die vraag krijg ik steevast als ik roerei maak voor mijn zoontje. Ik moet hem dan weer uitleggen dat er een beetje zout op zit en dat teveel zout niet gezond is. Zout is blijkbaar een smaak die hij erg waardeert. Het is ook een sterke smaak. Een snufje zout is voldoende om een gerecht op smaak te brengen.

Het is niet voor niets dat Jezus in zijn Bergrede zijn toehoorders het zout der aarde noemt (Matteüs 5,13). Een groep mensen die de moeite neemt om naar Jezus te luisteren is niet zomaar een groep. Ze zijn belangrijk. Ze doen er zoveel toe, dat zij de smaak van de wereld veranderen.

Zout der aarde zijn, wordt ook gezien als de opdracht voor christenen van vandaag. Juist in een tijd waarin de kerken niet meer vol zitten en geloven in God een uitzonderingspositie is, is dit relevant. Theoloog Stefan Paas schrijft dat het christelijk geloof nooit iets is geweest van de grote massa. Daarvoor is Jezus volgen een te grote uitdaging. Christenen zijn in dat perspectief eerder een kleine groep, die aan de rest iets duidelijk maakt, de wereld smaak geeft.

De Oud-Katholieke Kerk is eveneens geen grote kerk. Ze is geen volkskerk omdat haar uitgangspunten vragen om een bewuste keuze en grote betrokkenheid. Toch hebben oud-katholieken een opdracht die groter is dan onze eigen spiritualiteit en geloofsbeleving alleen. Wij delen in de christelijke opdracht om het zout der aarde te zijn, de wereld de goede smaak te geven van Gods koninkrijk. Dat doen we door ons getuigenis. We brengen ons geloof ter sprake, publiceren jaarlijks materiaal op het gebied van geloof en zingeving, maar misschien is ons belangrijkste getuigenis ons kerkzijn. Een collega zei eens dat het evangelie niet alleen een boodschap in woorden is, maar ook de kerk als geheel. Wat we als Oud-Katholieke Kerk proberen waar te maken, gemeenschap zijn, die samen bidt en viert, het geloof deelt en verdiept en solidariteit en verbondenheid beleeft binnen en buiten de gemeenschap, laat aan de wereld zien waar het in Gods koninkrijk om gaat.

Helaas is ons getuigenis niet perfect en falen we regelmatig als gemeenschap. Jezus noemt zijn toehoorders wel het zout der aarde, maar hij waarschuwt ze ook: als het zout haar smaak verliest, dient ze nergens meer voor. Als we als kerk smakeloos worden, onze boodschap verliezen en opgaan in het alledaagse, kortom onze relevantie verliezen, kunnen we onszelf net zo goed opdoeken. Het is daarom belangrijk te blijven geloven, geïnspireerd te blijven en zelfkritisch te zijn. Laten we ons getuigenis nog horen? Is onze gemeenschap toegankelijk voor anderen? Maken we waar, waar we voor staan? Het is en blijft een mooie maar uitdagende opdracht.

IV. RELIGIE EN WETENSCHAP

15. Associating Religion

A Contribution from Dual Process Theory to the Naturalness of Religion Debate

15.1. The cognitive science of religion

Over the last two decades the cognitive science of religion has emerged and developed its own theories and arguments using insights from the cognitive and evolutionary sciences. Religion is studied from the perspective of thoughts, beliefs and actions, bringing theories from the cognitive sciences to bear on why religious thought and action is so common in humans and why religious phenomena take on the features that they do.¹ One central argument is the naturalness of religion. In this argument cognitive scientists of religion claim that religion 'springs naturally from the way ordinary human cognitive systems interact with ordinary human social and natural environments'.² Following Sperber, Barrett and Lanman distinguish between reflective and non-reflective or intuitive beliefs. Reflective beliefs are held consciously and deliberately after consideration. Intuitive or non-reflective beliefs are held automatically and are arrived at instantaneously, sometimes against better judgement. According to Barrett and Lanman this distinction helps to explain a phenomenon, which Barrett coined 'theological incorrectness'.³ Barrett discovered in 1999 that although people would produce religious concepts according to the official doctrine of their particular religion in situations which offer enough time to reflect and contemplate, they hold rather different beliefs when confronted with situational problems.⁴ In those cases, people's minds do not spend the time and effort to reflect but revert instantaneously to automatically held intuitive beliefs.

In this contribution we wish to argue that the naturalness of religion is problematic especially when it comes to this tendency towards intuitive beliefs. In the second section we will elaborate on the naturalness of religion thesis and consider the problem of interaction between intuitive and reflective beliefs. In the third section we will discuss the relevance of dual processing theories and explain how the interaction between the intuitive and reflective mind might be

¹ J.L. Barrett, Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?, *Religion Compass* 6 (2007), 768-786.

² J.L. Barrett and J.A. Lanman, The Science of Religious Beliefs, *Religion* 2 (2008), 110.

³ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*.

⁴ J.L. Barrett, Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion, *Method & Theory in the Study of Religion* 4 (1999), 325-339; D.J. Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford 2004.

conceived. We will argue that the tendency towards intuitive beliefs cannot be assumed. Following dual processing theories, intuitive thinking is confined to primary reactions (e.g., the detection of an agent) and does not involve conceptions about gods (this agent is supernatural). Instead it is our view that what is seen as theological incorrectness is the result of a process called serial associative thinking or heuristics. Because the mind does not have the time and energy to reflect carefully, a sloppier but faster process is started in which fixed models are added to one another through association. In fact, because human beings are cognitive misers, they have a strong and frequent tendency to association instead of careful reflection.⁵ In the last section we will conclude that theological incorrectness is not a natural phenomenon caused by our cognitive tendency towards intuitive beliefs instead of reflective ones. It is rather a cultural phenomenon involving problems during the acquisition and use of religious thoughts, causing people to associate anthropomorphic features with religious conceptions.

15.2. The influence of the cognitive architecture on religious belief

Cognitive scientists of religion argue that religious beliefs are natural by using empirical evidence of certain cognitive tools. Barrett describes the human cognitive architecture as a mental tool shed involving cognitive mechanisms better known as modules.⁶ The mind can be described as a computer with many modules.⁷ Although not stated explicitly, Barrett and Tremlin seem to presume a massive modularity of the mind, probably following the work of Dan Sperber.⁸ They follow Sperber when he differentiates intuitive beliefs from reflective beliefs.⁹ They do not seem to follow Sperber's understanding of this differentiation though, as we will explain below. For scholars such as Barrett, reflective beliefs are held consciously and deliberately after consideration. Intuitive or non-reflective beliefs are held automatically and are arrived at instantaneously, sometimes against better judgement. The non-reflective or intuitive beliefs are the direct product of the mental tools. The reflective beliefs come from a higher order or a meta-representational device.¹⁰

⁵ K.E. Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, Oxford 2011.

⁶ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA 2004, 4-5.

⁷ T. Tremlin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford 2006, 44-77.

⁸ H. Mercier and D. Sperber, Intuitive and Reflective Inferences, in: J.S.B.T. Evans and K. Frankish (ed.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford 2009, 150-153.

⁹ Mercier and Sperber, Intuitive and Reflective Inferences, 153-157; D. Sperber, Reflective and Intuitive Beliefs, *Mind and Language* 1 (1997), 67-83.

¹⁰ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 111; Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 2-7.

According to Barrett intuitive and reflective beliefs not only co-exist, they also interact. Reflective beliefs use the intuitive beliefs by default. If there is no reflective belief available in a situation where one is needed (for instance when someone is asked deliberately to give a well considered answer, under pressure) a person will develop a reflective thought based on his intuitive belief. In addition, reflective beliefs become more plausible if they are in accordance with the intuitive beliefs. A proposition is more credible if you have a good feeling about it.¹¹ It is also possible for reflective beliefs to become intuitive. McCauley distinguishes between practiced naturalness and maturational naturalness.¹² Practiced naturalness occurs when concepts and skills are acquired through intensive training and practice.¹³ Maturational naturalness develops 'through the ordinary functioning of biological endowment in ordinary human environments'.¹⁴ Maturationally natural cognitive systems and the non-reflective beliefs they produce, limit the possibilities of practiced naturalness because the systems determine what is easy to learn and to master. In addition, if the concepts or skills to be acquired are too far off from the maturationally natural non-reflective beliefs, they are very difficult, even impossible to learn.¹⁵

Several authors describe two maturationally natural systems or modules mostly relevant to religious beliefs: The (Hyper) Agency Detection Device (HADD) and the Theory of Mind (TOM). Experimental research has shown that humans have the innate capacity to distinguish between animate and inanimate objects. For example, when a three-month-old baby sees a hand picking up an object, he reacts normally. When he is shown an object moving without the hand, there is a shock (measured by the pupil width of the eye).¹⁶ This capacity is explained by a module called Agency Detection Device. Natural selection has changed this Agency Detection Device into a Hyper Agency Detection Device. When in doubt, the module will register the presence of an agent, because it is safer to assume the presence of an agent, if there is none, than the other way around.¹⁷ Theory of Mind describes the innate human capacity to interpret someone's thoughts and feelings based on his behaviour. The

¹¹ Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 11-16; Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 111-112.

¹² Robert N. McCauley, *Why Religion is Natural and Science is Not*, Oxford 2011.

¹³ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 112.

¹⁴ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 113.

¹⁵ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 114.

¹⁶ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*; A.M. Leslie, Infant Perception of a Manual Pick-Up Event, *British Journal of Developmental Psychology* 2 (1984), 19-32.

¹⁷ J.L. Barrett, Exploring the Natural Foundations of Religion, *Trends in Cognitive Sciences* 1 (2000), 29-34.

way a person acts, talks or even looks makes us hypothesise the other's thoughts and feelings. We can even do this up to a very high level of abstraction: thinking that the other thinks that I think that he thinks that I, etc. The evolutionary explanation is that it decreases violence and enhances success if we are able to predict the other's reaction before we interact.¹⁸

These two modules, the Agency Detection Device and Theory of Mind, are relevant for the naturalness of religion thesis, because they are said to enable or encourage people to presume the presence of an agent when in fact its presence is doubtful. In addition, they make us imagine the intentions of this agent. Still, presumptions are not the same as beliefs, as Barrett and Lanman write. According to them, religious belief is also dependent on a third trait. To believe in the presence of an agent and its intentions, the concept of this agent needs to be inferentially rich. This means that the content of this concept is not easily falsified. Although the existence of God cannot be proven, it surely also cannot be proven that He does not exist. Religious concepts that are easily believed in are called Minimal Counterintuitive. They are counterintuitive, which means that they violate our expectations of what is possible in this world. This makes them interesting. This counterintuitiveness is only minimal, which makes sure that the concept is plausible. Nobody believes in an agent who violates all our normal beliefs. In addition, the agent needs to be relevant. Belief in an agent that can or will not interfere with our lives is not really relevant. Such a religious concept can be plausible but will easily be forgotten.¹⁹ Beliefs in MCI-agents are also relevant when it comes to intuitive morality and intuitive social cognition. A significant portion of human morality and social interaction is said to be based on intuition rather than reflective thinking. Certain practices are forbidden by morality or social convention across many cultures. MCI-agents reinforce these intuitive mores and social conventions, since they are able to see what is hidden and secret. A violation of the mores and social conventions will always be punished; if not by other people, it will be punished by the gods.²⁰

The human cognitive architecture is also used to explain differences and developments in religiosity. In *'Arguments and Icons'* Harvey Whitehouse

¹⁸ A.M. Leslie, ToMM, ToBy, and Agency: Core architecture and domain specificity, in L.A. Hirschfeld and S.A. Gelman (ed.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge 1994, 140-143; A.M. Leslie, T.P. German and F.G. Happé, Even a Theory-theory Needs Information Processing: ToMM, an Alternative Theory-theory of the Child's Theory of Mind, *The Behavioural and Brain Sciences* 1 (1993), 56-57.

¹⁹ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 115,116; Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 47-49.

²⁰ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 116-118; Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 47-49.

introduced his modes of religiosity, with on the one end of the spectrum a doctrinal mode and an imagistic mode on the other.²¹ In cognitive science, memory is divided between long-term and short-term memory. Within long-term memory, there is also a distinction between semantic and episodic memory. The doctrinal mode focusses on the transmission of complex theological (cognitive costly) ideas for which frequent repetition of rituals and doctrinal policing is needed. Because of the high frequency of the rituals, the rituals are stored in the semantic memory, allowing for a low level of arousal. If the level of arousal is high, the participants will become used to it because of the frequent repetition, which causes the tedium-effect, in which the sensory pageantry loses its effect.²² On the other end we find the imagistic mode, in which rituals are (very) infrequently performed. In order to leave a lasting memory, the episodic memory needs to be triggered by a high level of arousal. Strong sensory pageantry and impressive experiences (which can even include torture) make people remember the ritual in detail. Only experiences can be stored, not doctrine. The experience is not explained officially, but demands of the participants Spontaneous Exegetical Reflection. The participants make sense of the experiences by interpreting these by themselves using analogical reasoning. It is important to see the modes of religiosity as two sides of a continuum between which all forms of religiosity find their place. Still, forms of religiosity tend to move to either end of the continuum and in this way Whitehouse can explain certain changes in religious traditions.

For our debate, Barrett's observation—that, even in the doctrinal mode, the indoctrination (or scaffolding, as he calls it) is only partially effective—is of particular importance.²³ Based on research among different religious groups, Barrett and Keil developed the concept of theological correctness, which was developed more extensively as theological incorrectness by Slone.²⁴ Barrett and Keil have studied people's God concepts and report that while answering a questionnaire, the respondents indicate that they believe in an omniscient, omnipotent and omnipresent God. Many of these respondents displayed having far more anthropomorphic God images while listening to eight stories and answering questions about them. Respondents needed to answer the questions within

²¹ H. Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford 2000.

²² McCauley and Lawson, *Bringing Ritual to Mind*; H. Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, CA 2004.

²³ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 119-120.

²⁴ J.L. Barrett and F.C. Keil, Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts, *Cognitive Psychology* 3 (1996), 219-247; Slone, *Theological Incorrectness*; D.J. Slone, Why Religions Develop Free-Will Problems, in: H. Whitehouse and R.N. McCauley (ed.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek, CA 2005, 187-206.

two seconds. Their answers portrayed God as an agent, who first needed to answer one prayer in order to be able to help the leading character in the story. Another example is that God was not able to hear the sounds of birds, over the sound of an airplane. In short, for the concept of theological incorrectness it is important that Barrett and Keil found a large difference between respondents' image of God when just answering a specific questionnaire and their image of God when answering a questionnaire with only two seconds to give the answer. Slone generalises: although believers are taught the official doctrine of their religious tradition, they tend to forget these teachings at certain moments and revert to more intuitive beliefs.

In sum, the argument of cognitive scientists of religion is that religious beliefs find their origin in natural outputs of the human cognitive architecture. The cognitive architecture produces intuitive beliefs, which put restraints and anchors on religious concepts, because people tend to adhere to the intuitive beliefs rather than to the ones they've acquired through religious learning (cultural transmission). This assumes an interaction between the cognitive mechanisms that produces intuitive beliefs and conscious thinking. How cognitive scientists of religion perceive this interaction is left unexplained, with the exception of Tremlin.²⁵ He understands this interaction as the result of dual processing of the mind, distinguishing between explicit and implicit processing. Reflective beliefs are processed explicitly, intuitive beliefs implicitly. Furthermore, explicit processing does not allow people to have other thoughts at the same time (i.e., it only works 'offline'). Implicit processing can be done without effort and while doing other things (i.e., 'online'). 'Offline' processing involves explicit, reflective and learned representations, which are provided through cultural transmission. 'Online' processing involves implicit and tacit representations 'acquired through innate inference-based construction', leaving little room for the contents of cultural transmission.²⁶ Normally, when respondents are being questioned about their images of God, they have the time and cognitive capacity to consciously think about the questions and therefore have access to learned information. While performing other tasks or with limited response time, 'offline' processing is inhibited and the mind resorts to online processing. According to Tremlin, learned conceptions are not accessible during online thinking. The mind resorts to beliefs that originate in the cognitive

²⁵ T. Tremlin, *Divergent Religion: A Dual-Process Model of Religious Thought, Behaviour, and Morphology*, in: H. Whitehouse and R.N. McCauley (ed.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek, CA 2005, 69-84; Tremlin, *Minds and Gods*.

²⁶ Tremlin, *Minds and Gods*, 177.

architecture, i.e., intuitive beliefs. Tremlin bases his theory mostly on the research performed by Barrett and Keil.²⁷

From the perspective of dual processing theory, both the work of Keil and Barrett and Tremlin's publications are problematic. Although there is empirical evidence for the cognitive mechanisms Agency Detection Device and Theory of Mind, there is no evidence that these mechanisms influence religious beliefs.²⁸ Barrett and Keil's research only proves that anthropomorphisms occur when respondents have only two seconds to respond in contrast to their answers when they had a lot of time to reflect on their answers. There is no proof that these anthropomorphisms find their origin in the Agency Detection Device and Theory of Mind. It is quite a large step from receiving the intuitive impulse that 'something is out there' and the concept of God being present or active. What is lacking is a theory or model that explains how the inferences made by the cognitive mechanisms become intuitive beliefs. We believe that the dual processing hypothesis can provide such a theory, because it focuses on the differences and interactions of two ways of thinking, often characterised as intuitive and reflective. In the next section we will depart from the concept of mass modularity, which is (implicitly) held by Barrett and Lanman and explicitly by Tremlin. After describing the development of this theory, its merits and faults, we will describe dual processing as an alternative. We will argue why it provides a better explanation for the discrepancy between official doctrine and people's beliefs.

15.3. The architecture of the mind

In this section, we will discuss dual processing in more detail based on the latest publications in cognitive science as an alternative for mass modularity.²⁹ This elaboration will have strong implications for the naturalness of religion debate and bring us to an alternative explanation for theological incorrectness.

The naturalness of religion thesis is based on the differentiation between intuitive and reflective beliefs. Barrett bases this differentiation on the work of Dan Sperber.³⁰ He explains the difference between reflective and non-reflective or intuitive beliefs as follows: Reflective beliefs are held consciously

²⁷ Barrett and Keil, *Conceptualizing a Nonnatural Entity*.

²⁸ Leslie, *Infant Perception of a Manual Pick-Up Event*; Leslie, *ToMM, ToBy, and Agency*; Leslie, German and Happé, *Even a Theory-theory Needs Information Processing*.

²⁹ Evans' model of two minds actually incorporates a form of mass modularity as the intuitive mind; cf. J.S.B.T. Evans, *Thinking Twice: Two Minds in One Brain*, Oxford 2010.

³⁰ Sperber, *Reflective and Intuitive Beliefs*.

and deliberately after consideration. Intuitive or non-reflective beliefs are held automatically, are arrived at instantaneously and even against better judgement. The non-reflective or intuitive beliefs are the direct product of the mental mechanisms. The reflective beliefs come from a higher order or meta-representational device.³¹ Although Barrett's and Lanman's definitions are quite close to Sperber's and Mercier's writings, their elaboration of intuitive and reflective ideas moves away from this understanding, especially when it comes to theological (in)correctness. In Barrett's and Lanman's argument, intuitive beliefs seem to come from the cognitive mechanisms, such as ADD and TOM, while reflective beliefs are acquired through learning, an elaboration also put forward by Tremlin.³² Sperber, however, describes the difference between intuitive and reflective beliefs in a different way. In his 1997 article, he describes intuitive beliefs as a basic category of the human cognitive architecture, which our mind automatically treats as data. Reflective beliefs are meta-representations used for the development and transmission of cultural representations. The belief that there is a dog is directly based on the data passed from the visual system to the mind. This is an intuitive belief. Reflective belief would be the thought or expression that you believe/think or know that you see a dog. Sperber and Mercier explain this in more detail in their 2009 article '*Intuitive and reflective inferences*'. For them the contents of reflective and intuitive beliefs are basically the same: the intuitive beliefs are the direct output of the modules involved and the reflective ones the indirect output. The function of reflective thinking according to Sperber is a communicative one. It is evolutionarily beneficial to reflect on beliefs in order to be able to express the arguments to convince others. This is only an a posteriori process. The belief itself was already held intuitively.³³ It is important to see the differences between the idea put forward by cognitive scientists of religion such as Barrett and Lanman and those of Dan Sperber and Hugo Mercier. While the former argue that intuitive religious beliefs find their origin in the cognitive architecture consisting of modules such as ADD and TOM and reflective beliefs in processes of learning, Sperber and Mercier differentiate between intuitive and reflective beliefs in the sense of direct and indirect output. Both find their origin in the cognitive architecture, and this does not exclude learning. Learning from experience could very well be the source of an intuitive belief. It becomes reflective when someone develops arguments or other ways to communicate this learned belief. Because Barrett, Lanman and Tremlin use the concepts of

³¹ Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 2-7; Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 111.

³² Tremlin, *Divergent Religion*; Tremlin, *Minds and Gods*, 177.

³³ Mercier and Sperber, *Intuitive and Reflective Inferences*; Sperber, *Reflective and Intuitive Beliefs*.

intuitive and reflective beliefs in a different way than Sperber and Mercier, we argue that they cannot base their distinction on Sperber and Mercier's work.

The notion of intuitive and reflective beliefs as understood in the naturalness of religion thesis gets more problematic when we explore the concept of the human cognitive architecture on which it is based. Although they often do not express it explicitly, cognitive scientists of religion such as Barrett, Lanman, Slone and Whitehouse can be regarded as supporters of the mass modularity thesis (they mostly cite Dan Sperber, who indeed is a massive modularist).³⁴ Tremlin mentions massive modularity without adhering to it explicitly.³⁵ The way these cognitive scientists of religion write about cognitive mechanisms such as the Agency Detection Device and Theory of Mind (e.g., as a tool shed) also points us in the direction of massive modularity.³⁶ This concept merits more explanation.

The case for the modularity of the mind was principally made by Jerry Fodor, who claimed that the human mind was made up by a number of special purpose 'input' and 'output' modules combined with a central and general purpose cognitive system.³⁷ The modules are designed for only one purpose, saving time and energy to perform the specified actions. Because the human nervous system transfers information with a speed of only a few meters per second (for comparison, a computer microchip processes information at a speed ten million times faster), it is faster and less effortful to have several separate systems performing partially the same task than to have one central system performing all tasks. An important feature of 'Fodor-modules' is that they are encapsulated, i.e., isolated from other parts of the cognitive system and having internal operations that are inaccessible elsewhere. Tooby and Cosmides argue that the solution to the dilemma of either having a slow and vastly energy consuming general cognitive system or a limited domain specific module is to have a vast bundle of Fodor-modules.³⁸ Their view can be seen as a rather extreme position and it has been criticised a lot, mostly because such massive modularity cannot account for the human capability of learning from experience.³⁹ Somehow, a model for the human cognitive architecture needs to

³⁴ Sperber, *Reflective and Intuitive Beliefs*.

³⁵ Tremlin, *Minds and Gods*, 56-57.

³⁶ Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*.

³⁷ J.A. Fodor, *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, MA 1983.

³⁸ J. Tooby and L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, in: J. Barkow, J. Tooby and L. Cosmides (ed.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, NY 1992, 112-113.

³⁹ Evans, *Thinking Twice*, 40-41.

account for a general learning capacity. Still, this does not close the case for massive modularity entirely.

In 'The Architecture of the Mind' Carruthers takes up the argument for the massive modularity of the mind, but he rejects the idea that the modules are necessarily encapsulated and isolated.⁴⁰ He uses an argument from design, from animals, and most importantly from computational tractability. The design argument focuses on the fact that complex functional systems, particularly in biology, are built up hierarchically from dissociable subsystems buffering for changes in functionality and damage of individual parts. The argument derived from animals claims that animals have a broad scale of differing demanding tasks of the various learning challenges and newly acquired desires they face. It seems impossible for animals to have one or even several general cognitive systems to meet these demands in order to adapt and increase their fitness for survival in new circumstances. Carruthers adds that this is the difference between animals and humans. Humans do have a general reasoning capacity, which he describes as cycles of operations and interactions between existing modular systems.

Carruthers's most important argument is computational tractability. First, this means that cognitive processes involve a common language, accessible to all modules. Second, the amount of information to be processed is tractable, i.e., it can be processed within a limited amount of time. Third, to make sure that the cognitive system is not overloaded, the modules need to be partially encapsulated, preventing the need for all modules to read all the information put out by other modules.⁴¹

In this way, Carruthers takes the argument for the modularity of the mind away from the Fodor-modules, making massive modularity more plausible. Still, there is a problem concerning the way he deals with the general reasoning capacity. Within the discourse of dual processing, the duality between the cognitive processes, which are unique to the human species, and those we share with (other) animals is discussed. In early publications, the former, often called type 1 or intuitive, is described as fast, automatic and unconscious, while the latter, called type 2 or reflective, is seen as slow, conscious and controlled.⁴² In later publications, authors attributed the two types of processing to two different cognitive systems, involving many mechanisms.

⁴⁰ P. Carruthers, *The Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought*, Oxford 2006.

⁴¹ Carruthers, *The Architecture of the Mind*, 12-53.

⁴² J.S.B.T. Evans and J.S. Lynch, Matching Bias in the Selection Task, *British Journal of Psychology* 3 (1973), 391-397; R.E. Nisbett and T.D. Wilson, Telling More than we Know: Verbal Reports on Mental Processes, *Psychological Review* 3 (1977), 231-259; A.S. Reber, *Implicit learning and tacit knowledge*, Oxford 1993.

Stanovich coined them system 1 and system 2.⁴³ Because the term system was very vague and can be seen at several levels, Evans pleaded for moving away from the system terminology and opted for the dual mind hypothesis. Mind stands for 'a high level cognitive system capable of representing the external world and acting upon it in order to serve the goals of the organism'.⁴⁴ Evans agrees with Carruthers' massive modularity theory to describe the 'old' or intuitive mind, which we share with the animals, but he adds a second mind. In Evans' perspective, human beings have developed a new mind that is used for reflective thinking, which Carruthers calls general reasoning capacity.⁴⁵ The difference between the massive modularity hypothesis and the two minds hypothesis is that in the former reflective thinking is not the product of a new mind but consists of cycles of operations and interactions between existing modular systems. The two minds hypothesis ascribes reflective thinking to a different, newly developed part of the mind.

Evans bases his argument on empirical, neuroscientific and evolutionary evidence. Experiments, such as the Wason selection task, indicate that responses differ between respondents consciously reflecting about the right solution and those who respond intuitively.⁴⁶ In addition, Evans shows how the two minds can be brought into conflict with his research involving syllogisms. These conflicts can be measured in terms of increased processing time.⁴⁷ Although the massive modularity thesis can explain the difference between intuitive and reflective thinking, the former being direct processing of information and the latter involving several iterations and cycles, it seems hardly plausible that the mind would be able to give a direct answer (single iteration) while providing a second and conflicting one through several iterations simultaneously. Secondly, neuroscientific evidence was found through functional magnetic resonance imaging (fMRI), indicating that the frontal cortex is only active in controlled mental processing and not in automatic processing. In addition the frontal lobes are used when participants reflect on complex problems. As such, reflective (conscious, deliberate and careful) thinking involves other parts of the brain than intuitive thinking (unconscious, automatic and fast). Thirdly, evolutionary psychology argues that the frontal and pre-frontal regions

⁴³ K.E. Stanovich, *Who Is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Mahwah, NJ 1999.

⁴⁴ Evans and Frankish (ed.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford 2009, 35.

⁴⁵ Evans, *Thinking Twice*, 44-47.

⁴⁶ P.C. Wason and J.S.B.T. Evans, Dual-Processes in Reasoning, *Cognition* 3 (1974-1975), 141-153.

⁴⁷ J.S.B.T. Evans, On the Resolution of Conflict in Dual Process Theories of Reasoning, *Thinking & Reasoning* 4 (2007), 321-339.

of the brain developed as the human species developed from an early prehistoric hominid species to the present homo sapiens. As a result, the brain increased from 440 grams to an average of 1400 grams. This all indicates that reflective thinking is indeed a late development of the human species in which the frontal regions increased dramatically.⁴⁸ We have the use of a new mind for reflective thinking in addition to the old modular mind for intuitive thinking.

If we accept the dual mind hypothesis instead of the massive modularity hypothesis, the concept of intuitive beliefs coming from the cognitive tools or modules such as TOM and ADD and reflective beliefs being the result of learning becomes problematic. Following Barrett and Lanman, we would like to locate the modules like Tom and ADD in the intuitive mind. The main question is how religious ideas come from modules such as these. The intuitive mind is not designed for complex concepts. ADD would be able to give the impulse that an agent is present. TOM could make sure that some basic intentions are postulated onto that agent, but when it comes to the intuitive mind, that is as far as it goes. Interpreting these basic impulses as God demands learned ideas, which need to be attributed to these impulses: i.e., impulses from the intuitive mind trigger the reflective mind to give them a more elaborate meaning. (Evans's model allows for learned concepts to be processed intuitively. This is the case when someone is thoroughly socialised or conditioned, allowing him or her to use these concepts automatically. The religious concepts need to be immediately available in order to be grasped at by the intuitive mind.)

Pyysiäinen also refers to dual processing when he writes that beliefs can never be fully intuitive or reflective. He rejects the normativity in the concept of Theological Correctness or Incorrectness. Unlike Barrett and Lanman, he is more of an epidemiologist, who describes how ideas and concepts spread across culture boundaries. He describes religious beliefs as more cognitive costly or more cognitive cheap. Certain ideas are easier to process than others. Anthropomorphic images are easier to process than abstract ones, because our intuitive mind is designed to process cheaper ideas without effort. Cognitive costly ideas demand reflection, which costs us a lot more. The fact that more abstract religious ideas cost more to process makes people default to cognitive cheaper ideas. Still, this is a continuum, according to Pyysiäinen. There are no fully intuitive religious ideas.⁴⁹ That is why we believe that Barrett's intuitive beliefs do not come from cognitive mechanisms alone, but need to interact with

⁴⁸ Evans, *Thinking Twice*, 44-47; W. de Neys and V. Goel, Heuristics and Biases in the Brain: Dual Neural Pathways for Decision Making, in: O. Vartanian and D.R. Mandel (ed.), *Neuroscience of Decision Making*, Hove 2011, 125-142.

⁴⁹ I. Pyysiäinen, *Supernatural Agents: Why we Believe in Souls, Gods and Buddhas*, New York, NY 2009, 5-8.

the reflective mind, in which cultural or learned information is stored. We are looking for a model of the human cognitive architecture that can explain how cognitive mechanisms co-operate with our general learning capacity in order to produce what Barrett and his colleagues call intuitive beliefs.

15.4. Differentiation in the two mind hypothesis

Barrett and Lanman argue that reflective beliefs use the non-reflective or intuitive beliefs as a default and that non-reflective beliefs constrain the possibilities for reflective beliefs. In their view, even when people are culturally scaffolded to hold certain complex religious beliefs, the intuitive beliefs remain alongside the reflective ones, where they still guide people's reasoning and behaviour, leading them to theological incorrectness.⁵⁰

In our argument, we agree with the phenomenon of theological incorrectness as the difference between people's religious concepts when they are able to think about it carefully and when they are either under pressure or otherwise occupied. Still, we maintain the claim that cognitive mechanisms such as Theory of Mind and Agency Detection Device are not able to bring forth religious concepts. Being part of the intuitive mind, ADD and TOM lack the complexity of a religious belief. That is why we are still in need of an explanation for the phenomenon of theological incorrectness. We believe we can find this explanation if we take a closer look at the different ways our mind processes information. The cognitive scientist and expert on human intelligence Keith Stanovich explains in detail how the human mind can process information.⁵¹ Based on his extensive research on human intelligence, he comes to a tripartite model of the mind, distinguishing between the intuitive mind, which he calls The Autonomous Set of Systems (TASS), and the Algorithmic Mind and the Reflective Mind. TASS indicates a 'set of systems in the brain that operate autonomously in response to their own triggering stimuli, and are not under the control of the analytic processing system'.⁵² This concept is close to Carruthers's theory of massive modularity and Evans's intuitive mind. It is important that Stanovich understands TASS as a set of systems, which indicates a whole made up of many mechanisms or modules. TASS is not

⁵⁰ Barrett and Lanman, *The Science of Religious Beliefs*, 119-121; Slone, *Theological Incorrectness*.

⁵¹ K.E. Stanovich, Distinguishing the Reflective, Algorithmic, and Autonomous Minds: Is it Time for a Tri-Process Theory?, in: J.S.B.T. Evans and K. Frankish (ed.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford 2009, 55-88; Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, 29-46.

⁵² Stanovich, *Distinguishing the Reflective*, 56.

necessarily modular in the strict Fodorian sense. What characterises these systems is their automaticity and independence of System 2 or the reflective mind. This can result in conflict between TASS and System 2. Just like Evans, Stanovich also allows for learned information in TASS, if it is learned strong enough to be available automatically. Stanovich adds that this kind of information can be just as much of a problem for rational thinking, being in need of what he will explain as override of the output of evolutionary modules. Finally, Stanovich describes TASS as implementing short-leashed goals in opposition to the long-leashed goals of System 2.

System 2 or the reflective mind is also differentiated by Stanovich. Stanovich's System 2 consists of the algorithmic mind and the reflective mind. The algorithmic mind is what can be measured by intelligence tests, the 'brain power' or working memory. The reflective mind is the thinking disposition, which determines how open-minded a person is. Human rationality is built up from a combination between brainpower and thinking dispositions.

In this tripartite model, Stanovich describes the different interactions between TASS, the algorithmic mind and the reflective mind. Arguments for this Tri-partite model are provided by intelligence research. Psychometricians distinguish between typical performance and optimal performance. In typical performance situations no extra instructions are given, allowing the participants to interpret their task. In these situations goal prioritisation and epistemic regulation are tested, which are features of the what Stanovich calls the reflective mind. In optimal performance tasks instructions are provided in order to make the participant achieve his or her best performance. Surprisingly, the relation between typical and optimal performance is quite low.⁵³ Individual differences in intelligence in some very important forms of bias are relatively independent of intelligence in the sense of 'brain power'. Thinking dispositions are responsible for these individual differences, which Stanovich calls the reflective mind. These thinking dispositions involve individual's thinking goals and epistemics. They explain a different type of variance in intelligence research than cognitive capacity.⁵⁴ All intelligence or cognitive aptitude tests are optimal performance assessments, in which the influence of critical or rational thinking is constrained.

Secondly, disruption of cognitive functioning manifests itself differently in the three minds. Disruptions in the algorithmic mind manifest itself in general impairments, while damage in TASS varies little among individuals but results in discontinuous cognitive disfunctioning such as autism.⁵⁵ Problems in

⁵³ A.L. Duckworth, (Over and) Beyond High Stakes Testing, *American Psychologist* 4 (2009), 279-280; Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, 39.

⁵⁴ Stanovich, *Distinguishing the Reflective*, 57-58.

⁵⁵ Mike Anderson: Mental Retardation, General Intelligence and Modularity, *Learning*

the reflective mind manifest themselves as psychiatric disorders, which are clearly impairments of intentional-level functioning.⁵⁶

15.5. Interaction between intuition and reflection

TASS can produce an automatic reaction to a stimulus, but under certain circumstances the algorithmic and reflective mind take over. Basically this is a process of cognitive override. The initiative for this override comes from the reflective mind, but the override function itself is performed by the algorithmic mind.

Stanovich explains the interaction between intuitive and reflective thinking as TASS being overridden by the algorithmic and reflective mind. The latter two have two key functions to support rational thinking. The reflective mind is responsible for cognitive simulation producing the alternatives for the automatic response produced by TASS. It is the reflective mind that sends out a call to begin cognitive simulation. Before the alternatives can be used however, a process of cognitive decoupling must be performed. This is the work of the algorithmic mind. Decoupling is a process described by many authors, starting with Leslie in 1987 and elaborated by Perner in 1991. TASS produces primary representations, used to directly map the world, connected to a direct response. The algorithmic mind produces a copy of the primary representation as a secondary representation, decoupled from the world so that it can be manipulated, i.e., used for simulation. Decoupling prevents confusion between representations of the world with those of imaginary situations. To keep decoupling operations in force is likely a key aspect of someone's brainpower, often measured as fluid intelligence. Language can help this cognitively expensive process as a discrete representational medium.⁵⁷ If the process of decoupling is held up long enough, the reflective mind is able to simulate enough alternatives to find the best reaction to the original impulse.⁵⁸

Although it is the reflective mind that initiates the override, the reflective mind bases this initiative on impulses from TASS called pre-attentive processes.⁵⁹ Seeing, hearing, feeling and tasting often occur without conscious

and *Individual Differences* 10 (1998), 159-178; José L. Bermudez, Normativity and Rationality in Delusional Psychiatric Disorders, *Mind & Language* 16 (2001), 457-493.

⁵⁶ Bermudez, *Normativity and Rationality*; Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*.

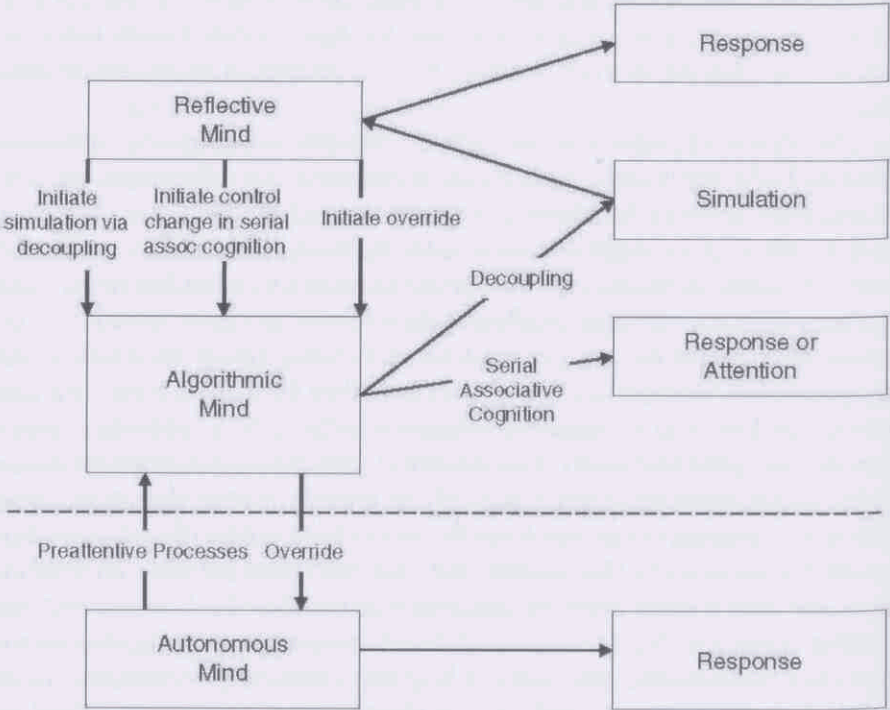
⁵⁷ P. Carruthers, The Cognitive Function of Language, *Behavioural and Brain Sciences* 25 (2002), 657-726; J.S.B.T. Evans, *Hypothetical Thinking: Dual Processes in Reasoning and Judgement*, New York, NY (2007a); J.S.B.T. Evans and D.E. Over, *If*, Oxford 2004.

⁵⁸ Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, 47-65.

⁵⁹ Evans and Frankish (ed.), *In Two Minds*.

efforts to do so. It is after a particular stimulation of the senses that our reflective mind takes the initiative to override the automatic process.

In addition, the override function is not always fully performed. Not every reflective thought consists of hypothetical thinking, in which the stimulus and automatic response are fully decoupled, followed by simulations of alternatives. This leads to thinking errors, which will be discussed below.

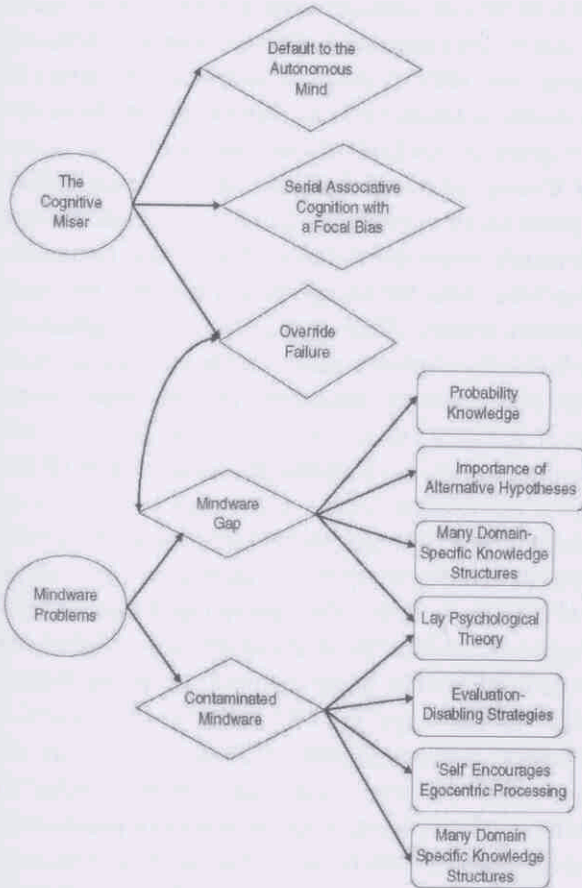


From: Stanovich, *Distinguishing the Reflective*, p.67.

15.6. Thinking errors as a way to interpret theological incorrectness

Stanovich is able to describe a variety of thinking errors using this model. He categorises them as TASS override failure, mindware gaps, contaminated mindware, defaulting to the autonomous mind, and defaulting to serial associative cognition with a focal bias. TASS override failure means that the mind receives stimuli to which TASS automatically reacts. In order to get the optimal reaction, it needs to be overridden by the algorithmic and reflective mind. There are many reasons why this does not happen. Racial bias is a simple example of TASS override failure. Instead of evaluating all features of a person, TASS produces a hostile reaction when confronted with someone from a different race (out-group). A variation to this error is the mindware gap. The result

is the same, but the TASS override failure is specifically caused by the absence of the mindware needed to reflect. The absence can simply be caused by the fact that it is not learned or not learned to the requisite level. Gambling is often the result of overestimating the chances to win. Many lottery ticket buyers simply do not possess the mathematical skill to calculate how slim the chances are to win. Although the absence of mindware can cause errors, not all mindware is helpful.



From: Stanovich, *Distinguishing the Reflective*, p.74.

to reflect, although it would be best to do so. They simply do not bother to do it. The difference between defaulting to the autonomous mind and the TASS override failure is that in the latter case someone tries to override the TASS reaction, but fails to keep it up. When defaulting to the autonomous mind, override is simply not initiated. Serial association with a focal bias is the last type of

Contaminated mindware means that certain concepts and ideas, such as religious ideas, prevent people from doing what is rationally best.⁶⁰ The idea that women should not be educated because God did not intend them to work outside of the house is an example of such a thinking error. Two other thinking errors have to do with what Evans and Stanovich call human cognitive miserliness. Because rational thinking is very costly for the mind, humans try to minimize their efforts. This minimization prevents the best reaction from surfacing. When defaulting to the autonomous mind, the person simply does not even try

⁶⁰ This category is very sensitive to cultural variation. What is best in one culture or religion can differ from the other. Optimal here means the most effective use of her capacities.

cognitive error. In this case a person economizes during analytic processing, preventing a full-blown simulation of alternative worlds or entering fully into disjunctive reasoning. For reasons we will describe below, we propose that the phenomenon called theological incorrectness is the result of serial associative cognition with a focal bias.

The phenomenon of theological incorrectness consists of beliefs that are very quickly produced by the mind and contain images of God as an agent with actions and intentions. These beliefs are theologically incorrect, because these images are anthropomorphic and official doctrine (such as the Christian doctrine) demands a more transcendent image of God. We pose that these images cannot be produced by cognitive mechanisms or modules such as the Agency Detection Device and Theory of Mind, because the impulses, which these modules produce, only point to an agent with intentions. To think that this is a supernatural agent demands more information, which we think can only come from the reflective mind in which cultural data is stored. Theologically correct beliefs are cognitively costly. They require a lot of reflective thinking. Behind their writing desks, theologians can come up with these complicated religious beliefs but when under pressure, for instance when confronted with terminal illnesses, accidents or simply under time pressure, this full-blown reflection is not possible. Following Stanovich's taxonomy of thinking errors, we believe that serial association with a focal bias is the correct category to interpret the phenomenon of theological incorrectness. Override failure and default to the autonomous mind cannot be the right categories, since they do not allow for reflective thinking either. What Barrett and Lanman describe as an influence of the Agency Detection Device and Theory of Mind can probably best be seen as override failures. The mind is stimulated to use reflective thinking, but the override is not kept up. We also do not believe Theological Incorrectness is a case of a contaminated mindware or a mindware gap. It would be contaminated mindware when someone is indoctrinated to believe in an anthropomorphic God. This is actually the opposite of theological incorrectness. People did learn official doctrine (God surpasses all understanding) but still use anthropomorphic images. A mindware gap could come close to the situation of Theological Incorrectness if it would only occur in the case of believers without theological training. The striking point of Theological Incorrectness is that even theologians make these mistakes. It is not the lack of information that causes the incorrectness. Instead, it is the circumstances that make the people default to the anthropomorphic beliefs. The key is the pressure (in experiments it is time pressure) that prevent people reflecting fully.

In the case of theological incorrectness, the religious beliefs are not the result of intuitive thinking taking over. It is not because of the Agency Detection Device and Theory of Mind that someone has an anthropomorphic image

of God, even though catechism has taught him or her to believe in a transcendent God who surpasses all understanding. Nor do these modules make you see the hand of God in a narrow escape from a disaster as described by Barrett.⁶¹ Anthropomorphic God images are the result of people's associations with God images from their encounters with the religions around them. Although official Christian doctrine teaches that God is not a man with a white beard on a cloud, this image is invoked by the metaphor of God the Father in heaven, images in churches, books, etc. When someone experiences a narrow escape from a disaster as described by Barrett, the intuitive mind might deduce the presence of an agent (someone must be responsible for my escape), but it is serial associative processing that disconnects the impulse from the idea of a normal agent. It is out of the person's associations that the idea of God comes to mind (this escape is so narrow that it must be caused by God). Perhaps the reflective mind would come up with a fully rational explanation such as the person being in the right position, causing the air pressure from the explosion to press him out of the building into safety. The combination of the emotions connected to the escape from the accident and the immediate need to make some sense of the experience hinders the person from engaging in full reflective thinking.

15.7. Naturalness of religion

The idea of using cognitive science to explain religious ideas and belief is innovative and provides a rather new perspective on religion. It corrects the overemphasis of scholars in theology, religious studies, and other humanities on religion as a collection of cultural ideas, values and norms. This collection is passed on from one generation to another and from believer to non-believer. Theologians, scholars of religions, anthropologists, and social scientists have focussed on this process and the consequences of the frustration of this process because of modernity and its individualisation and secularisation.⁶² The cognitive science of religion tries to fill up this cognitive niche, arguing that every religious thought and belief needs to be thought using the possibilities and impediments of the human mind. Cognitive science sheds light on the influences of these possibilities and impediments on the religious thoughts and beliefs

⁶¹ Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, 34-36.

⁶² P.L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY 1980; A.J.A. Felling, J. Peters and P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualisering in Nederland aan het eind van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypothesen*, Assen 2000, 237-238; S. Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002; C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.

held by people. According to our perspective, the naturalness of religion-thesis is correct to this extent.

The naturalness of religion-thesis becomes problematic, when the influence of the cognitive architecture is overestimated. This overestimation consists of a leap from basic intuitive processes to religious beliefs, without explaining how this cognitive architecture processes information, both intuitively and reflectively.

In this contribution, we have tried to explain why we think that religious thoughts are not the result of the interaction between learned reflective beliefs and intuitive beliefs from the cognitive architecture. The intuitive mind only produces basic reactions to impulses. Religious beliefs are far too complex for this mind. Religious beliefs need to be processed in the reflective mind. The phenomenon called theological incorrectness is indeed not the result of sound reflections about the doctrines of religious traditions. It is, as in most cases of bias, the result of a sloppy process within the reflective mind called heuristics or, more precisely, serial associative cognition with a focal bias. Impulse and intuitive reaction are not fully decoupled. Nor are several alternatives simulated as in full-blown reflective thinking. Serial associative cognition involves associating other images and conceptions following the rule of the initial reaction. This process can indeed be faulty (although in everyday life serial associative cognition produces results that are often close enough), but they are conscious and not outside of our control.

References

- Anderson, Mike, Mental Retardation: General Intelligence and Modularity, *Learning and Individual Differences* 10 (1998), 159-178
- Barrett, J.L., Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion, *Method & Theory in the Study of Religion* 4 (1999), 325-339.
- Barrett, J.L., Exploring the Natural Foundations of Religion, *Trends in Cognitive Sciences* 1 (2000), 29-34.
- Barrett, J.L., *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA 2004.
- Barrett, J.L., Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?, *Religion Compass* 6 (2007), 768-786.
- Barrett, J.L., and J.A. Lanman, The Science of Religious Beliefs, *Religion* 2 (2008), 109-124.
- Barrett, J.L., and F.C. Keil, Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts, *Cognitive Psychology* 3 (1996), 219-247.
- Berger, P.L., *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, NY 1980.

- Bermudez, J.L., Normativity and Rationality in Delusional Psychiatric Disorders, *Mind & Language* 16 (2001), 457-493.
- Bruce, S., *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002.
- Carruthers, P., The Cognitive Function of Language, *Behavioural and Brain Sciences* 25 (2002), 657-726.
- Carruthers, P., *The Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought*, Oxford 2006.
- Duckworth, A.L., (Over and) Beyond High Stakes Testing, *American Psychologist* 4 (2009), 279-280.
- Evans, J.S.B.T., *Hypothetical Thinking: Dual Processes in Reasoning and Judgement*, New York, NY 2007.
- Evans, J.S.B.T., On the Resolution of Conflict in Dual Process Theories of Reasoning, *Thinking & Reasoning*, 4 (2007), 321-339.
- Evans, J.S.B.T., *Thinking Twice: Two Minds in One Brain*, Oxford 2010.
- Evans, J.S.B.T. and K. Frankish (ed.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford 2009.
- Evans, J.S.B.T., and J.S. Lynch, Matching Bias in the Selection Task, *British Journal of Psychology*, 3 (1973), 391-397.
- Evans, J.S.B.T., and D.E. Over, *If*, Oxford 2004.
- Felling, A.J.A., J., Peters and P.L.H. Scheepers (ed.), *Individualisering in Nederland aan het einde van de twintigste eeuw: Empirisch onderzoek naar omstreden hypotheses*, Assen 2000.
- Fodor, J.A., *The Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*, Cambridge, MA 1983.
- Leslie, A.M., Infant Perception of a Manual Pick-Up Event, *British Journal of Developmental Psychology* 2 (1984), 19-32.
- Leslie, A.M., ToMM, ToBy, and Agency: Core architecture and domain specificity, in L.A. Hirschfeld and S.A. Gelman (ed.), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge 1994, 119-148.
- Leslie, A.M., T.P. German, and F.G. Happé, Even a Theory-theory Needs Information Processing: ToMM, an Alternative Theory-theory of the Child's Theory of Mind, *The Behavioural and Brain Sciences* 1 (1993), 56-57.
- McCauley, R.N., *Why Religion is Natural and Science is Not*, Oxford 2011.
- McCauley, R.N., and T.E. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002.
- Mercier, H., and D. Sperber, Intuitive and Reflective Inferences, in: J.S.B.T. Evans and K. Frankish (ed.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford 2009, 149-170.
- Neys, W. de, and V. Goel, Heuristics and Biases in the Brain: Dual Neural Pathways for Decision Making, in: O. Vartanian and D.R. Mandel (ed.), *Neuroscience of Decision Making*, Hove 2011, 125-142.

- Nisbett, R.E., and T.D. Wilson, Telling More than we Know: Verbal Reports on Mental Processes, *Psychological Review* 3 (1977), 231-259.
- Pyysiäinen, I., *Supernatural Agents: Why we Believe in Souls, Gods and Buddhas*, New York, NY 2009.
- Reber, A.S., *Implicit learning and tacit knowledge*, Oxford 1993.
- Slone, D.J., *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford 2004.
- Slone, D.J., Why Religions Develop Free-Will Problems, in: H. Whitehouse and R.N. McCauley (ed.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek, CA 2005, 187-206.
- Sperber, D., Reflective and Intuitive Beliefs, *Mind and Language* 1 (1997), 67-83.
- Stanovich, K.E., *Who Is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Mahwah, NJ 1999.
- Stanovich, K.E., Distinguishing the Reflective, Algorithmic, and Autonomous Minds: Is it Time for a Tri-Process Theory?, in: J.S.B.T. Evans and K. Frankish (ed.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford 2009, 55-88.
- Stanovich, K.E., *Rationality and the Reflective Mind*, Oxford 2011.
- Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.
- Tooby, J., and L. Cosmides, The Psychological Foundations of Culture, in: J. Barkow, J. Tooby and L. Cosmides (ed.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, NY 1992, 19-136.
- Tremlin, T., Divergent Religion: A Dual-Process Model of Religious Thought, Behaviour, and Morphology, in: H. Whitehouse and R.N. McCauley (ed.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek, CA 2005, 69-84.
- Tremlin, T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford 2006.
- Wason, P.C., and J.S.B.T. Evans, Dual-Processes in Reasoning, *Cognition* 3 (1974-1975), 141-153.
- Whitehouse, H., *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford 2000.
- Whitehouse, H., *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, CA 2004.

V. PREKEN

1. Van aangezicht tot aangezicht

15 april 2012

Homilie tweede zondag van Pasen

Handelingen 3,1-16

1 Johannes 5,1-6

Johannes 20,24-31

Uitgedaagd door een bedelaar

Als ik in Middelburg door de stad loop, dan valt mij altijd op hoe weinig bedelaars en daklozen er zijn. In Arnhem kwam je dak- en thuislozen op vele plekken in de stad tegen. Er waren verschillende opvangpunten en het werden er elk jaar meer. Tot in mijn late tienerjaren waren daklozen en bedelaars voor mij altijd mensen waar je het liefst met een boog omheen liep. Ik wist wel dat dat niet goed was, maar ze maakten me onzeker. Het was duidelijk, er was iets met deze mensen. Ze waren meestal vies, onder invloed en vaak geestelijk gestoord. Helemaal vervelend was het als ze je aankeken en vroegen om geld of je simpelweg begroetten. Ik wist niet goed wat ik ermee aan moest. Voor mij was dakloosheid en bedelen iets van een andere wereld, in elk geval niet mijn wereld, en die andere wereld wilde ik liever niet kennen.

Dat veranderde toen ik in mijn derde studiejaar via het studentenpastoraat in aanraking kwam met pater Jan Eykman. Jan Eykman was priester van het Heilig Hart en samen met een aantal andere studenten gingen we iets voor daklozen doen. Ik herinner mij die eerste bijeenkomst. De andere studenten waren heel enthousiast aan het bedenken wat zij allemaal gingen doen en wisselden uit wat een leuk contact zij met daklozen hadden. Ik kon me daar niets bij voorstellen: leuk contact met deze mensen? En wat als je ze op een ander moment tegenkwam en ze dan met je wilden praten? Zou ik me dan niet schamen? Zou ik niet liever net doen alsof ik ze niet kende?

Pater Jan merkte dit en pakte het snel op. Hij haalde me uit die groep en zei dat we het maar rustig moesten opbouwen. Hij nam me mee naar de verschillende opvanghuizen in Nijmegen: de officiële huizen voor de dag- en nachtopvang, maar ook een kraakpand dat opvanghuis geworden was en beheerd werd door ex-daklozen zelf. 'Maar hoe komen ze dan echt van de straat af?' vroeg ik. Hierop antwoordde Jan: 'Van mij hoeven ze de straat niet af. Zolang ze willen, mogen ze er blijven en ben ik er voor ze. Willen ze van de straat af, dan help ik ze op weg.' De volgende stap was een snuffelstage van zes maanden in de dagopvang en daarna een pastorale stage, waar ik werkte met ex-daklozen die intern werden opgevangen. Sommigen van hen gingen naar begeleid wonen

projecten, anderen zouden nooit verder komen dan deze interne woonvorm en de sociale werkplaats.

Waarom vertel ik dit allemaal? De begeleiding in de wereld van dakloosheid heeft mij geholpen om over mijn schaamte en onzekerheid heen te komen wanneer ik geconfronteerd word met daklozen en bedelaars. Ik heb er ook twee andere dingen van geleerd: je hoeft geen geld te geven. Het is een keuze, net zoals de bedelaar de keuze heeft ermee te doen wat hij wil: de nachtopvang betalen, eten kopen, drugs of drank. Het tweede punt is dat het verschil tussen mijn en zijn wereld niet zo groot is. De ochtend, toen ik met mijn snuffelstage begon, kwam het nieuws binnen dat Peter Hekking overleden was. In Nijmegen stond hij bekend als de pinautomaatbedelaar. Hij stond altijd bij de pinautomaat te bedelen. Je kon dan in elk geval niet zeggen dat je geen geld had. Peter was jaren dakloos en had zelfmoord gepleegd. Hij bleek leraar op het gymnasium te zijn geweest, voordat hij geestelijk ziek werd. Het kan dus iedereen overkomen.

Geld heb ik niet, maar wat ik wel heb, geef ik u

Een paar jaar later werd een vriend van mij daklozenpastor in Arnhem. Hij werd daartoe beroepen door de Evangelisch-Lutherse gemeente Arnhem. Hij preekte over de eerste lezing van vandaag. Hij legde de lezing uit op een manier die ik u ook wil vertellen. Het is heel gemakkelijk om het verhaal als het zoveelste genezingsverhaal te lezen. Deze pastor legde de nadruk op het gesprek tussen de bedelaar en Petrus: de bedelaar vraagt om geld, zoals hij dat aan ons ook zou doen. Petrus heeft dat niet. Hij loopt niet snel hoofdschuddend langs de bedelaar, maar zegt: 'Kijk ons aan.' De bedelaar verwacht geld te krijgen, maar Petrus geeft hem iets anders. Hij geneest de man. Petrus kijkt de man aan. Hij gunt hem een blik waardig, erkent in de bedelaar de ander, een mens net als hij. Daarmee geeft hij de bedelaar wat Jezus aan zijn leerlingen gaf: hun mens-zijn, hun kind van God zijn. Het geloof in Jezus van Nazareth kun je samenvatten in deze woorden: jezelf en de ander erkennen als kind van God. Dit besef verlost de bedelaar in het verhaal letterlijk van zijn verlamming, maar het zou ieder van ons kunnen verlossen van onze eigen verlammingen: de problemen waarin we vastzitten, de strijd die we voeren om onze eigen lichamelijke of geestelijke gezondheid. Beseffen dat je mens bent, een kind van God en dus van jezelf uit waardevol, kan voldoende zijn om je leven in handen te nemen en je problemen aan te pakken.

De ander blijven zien

Wanneer we de ander durven aan te kijken, geven we hem dus zijn eigenwaarde, zijn mens-zijn terug. Toch is dat niet zonder risico. Wanneer we de ander

aankijken, dan zitten we ook aan de waarde van die ander vast. Met andere woorden, het doet ook een oproep aan ons en is niet zonder gevolgen. De filosoof Emmanuel Levinas schrijft hoe het gelaat van de ander een ethisch appel op mij doet. Wanneer we die ander niet meer durven aan te kijken, maar abstract gaan zien als een dakloze, een percentage, als iemand van een wereld waar ik niets mee te maken wil hebben, dan wordt onze samenleving tot een systeem, waarin de zwaksten het niet gaan redden.

Onze bisschop preekte tijdens de chrismamis over de verharding van onze samenleving, waarin de zwaksten het meest getroffen worden door bezuinigingen en de economie op onmenselijke wijze regeert. Ik vond het een mooie preek en dacht bij mijzelf: wat kan ik daar nu aan doen. Deze onmenselijkheid kan alleen maar, omdat we elkaar niet meer zien van mens tot mens. Het zal niet alles oplossen, maar als wij in elk geval anderen durven aan te kijken is er in elk geval iemand die ze als mens blijft zien en wie weet welke wonderen daarvan kunnen komen.

2. Geloof moet leven

16 september 2012

Homilie negentiende zondag na Pinksteren

Zondag van de bezeten knaap

Jesaja 45,20-25

Jakobus 2,1-18

Marcus 9,14-29

Geesten bezweren

Afgelopen zondag zat ik met een boek in mijn tuinstoel van de zon te genieten toen de telefoon ging. Het was de communicatiemedewerker van een scheepvaartbedrijf. Op één van haar schepen had een dodelijk ongeval plaatsgevonden. Een van de kabels waarmee het schip naar de kade werd getrokken, was geknapt en deze had een Filipijnse matroos geraakt. Hij was op slag dood. Nadat de politie en de kustwacht aan boord waren geweest en het lichaam was verwijderd, mocht ik aan boord. Ik werd verzocht erbij te zijn toen de kapitein de bemanning toesprak en daarna hebben we een gebedsdienst gehouden voor de gestorvene. Ik ben toen gebleven om met de zeevarenden te praten. Dat verliep wat stroef, totdat ik de vraag stelde of degene die in de hut naast de overledene sliep, daar gerust over was. Uit ervaring weet ik dat Filipijnse zeevarenden in geesten geloven. Als iemand gestorven is, zijn ze bang voor boze geesten. Daarop werd ik gevraagd niet alleen de deur van de hut te zegenen met wijwater, maar ook de plek waar de zeeman gestorven was.

Zelf ben ik niet geneigd te geloven in geesten. Zeker niet dat er bij een ongeluk gevaar is van boze geesten. Toch gebruikte ik de kerkelijke rituelen om voor de zeelieden weer een veilige plek te creëren. Ik bad voor de zielenrust van de overledene en vooral dat Christus aan de andere kant van het leven hem zou opwachten. Daarbij vroeg ik bescherming voor de bemanning en herstel van de rust.

Waarom lukte het de leerlingen niet?

In het evangelie van vandaag wordt ook een geest bezworen. Een man had de leerlingen gevraagd zijn zoon te bevrijden van een boze geest. Jezus kwam met Jacobus en Johannes net terug van de berg, waarop Jezus verheerlijkt was. Nu zagen ze een groot tumult, omdat de leerlingen de jongen niet konden verlossen van de boze geest. Waarom lukte het niet?

Jezus verwijt de leerlingen ongelooft

Als de man Jezus om hulp vraagt, zegt Jezus dat alles mogelijk is voor wie gelooft. Ook verwijt hij de leerlingen ongelooft. Dat is op zich vreemd, want er is niets waaruit blijkt dat de leerlingen ongelovig waren, behalve het uitblijven van het resultaat. Is dat dan een teken van ongelooft? Inderdaad beweren gebedsgenezers nogal eens dat je geneest als je gelooft. Als je niet geneest, heb je dus ook niet echt gelooft. Kortom, het probleem ligt bij de persoon zelf. Het ongelooft van de leerlingen staat duidelijk tegenover het geloof van de vader van de bezeten jongen. Ook de vader ziet beperkingen in zijn geloof, maar hij vraagt Jezus daarom om zijn ongelooft te hulp te komen. De leerlingen daarentegen knappen het zelf wel op.

Om wat voor geloof gaat het?

Het gaat Jezus dus om het geloof, maar wat ontbreekt er dan aan het geloof van de leerlingen? Wat is er mis? Jezus' woorden geven ons een hint: 'Dit soort kan alleen door gebed worden uitgedreven.' Jezus wijst op het belang van gebed. Ik denk dat het belang van het gebed hier staat voor het onderhouden van de relatie met God. Het gaat er hier niet om dat de leerlingen bij hun poging de boze geest uit te drijven niet hadden gebeden. Hadden ze dat wel gedaan, dan zou het gelukt zijn. Volgens mij bedoelt Jezus dat niet. Het gaat hier niet om een individueel gebed, maar om een gebedspraktijk of beter gezegd een gebedsleven.

Je kunt geen discipel zijn zonder gebedsleven

Een gebedsleven ontwikkelen is een belangrijk element van het discipel zijn van Jezus. Het is onontbeerlijk als je in het apostolaat wilt staan, dus als je pastoor wilt zijn of ambtsdrager. In de Oud-Katholieke Kerk is het wat in onbruik geraakt en de protestantse kerken zijn het weer aan het ontdekken: het gebedsleven van de voorganger. Van oudsher hebben christenen 's ochtends en 's avonds gebeden. Elke dag weer en dit groeide uit tot meer dan een kort gebed. Men ging psalmen bidden, bijbel lezen en voorbidden. Dit is uitgegroeid tot het getijdengebed, het gebed dat elke dag op vaste tijden weer terugkomt. In de kloosters wordt het nog levendig gebeden. In de Anglicaanse kerken wordt er veel aandacht aan besteed en binnen de Rooms-Katholieke Kerk worden priesters nog steeds geacht deze gebeden minimaal individueel te verrichten. In de Oud-Katholieke Kerk is het wat op de achtergrond geraakt maar de werkgroep Sint-Willibrord maakt het toegankelijk voor iedereen. Als u er meer over wilt weten, kunt u via onze website er meer over vinden. U kunt mij er ook altijd over aanspreken. In elk geval kan ik bijna niet zonder mijn gebedsleven, hoewel dit voor een getrouwd man met drie jonge kinderen niet gemakkelijk is.

Het vindt zijn plek in je leven en het wordt een voedingsbron of een manier om je relatie met God te onderhouden.

Deze manier van geloven, een levend geloof dat doorweven is met momenten van gebed, schriftlezing en verdieping, zorgt dat je de weg van Jezus op een andere manier kunt gaan. Het is een spirituele weg, waarin je kunt groeien in je beeld van God zijn. Wie op die manier kan groeien, kan vanuit zijn geloof leven en handelen, dus ook boze geesten uitwerpen in welke vorm dat ook moet gebeuren. Soms gebeurt dat letterlijk door met wijwater een schip door te gaan, soms gebeurt het door de geest van twijfel en wanhoop te bedwingen door iemand raad te geven of te laten zien hoe jij vanuit je geloof kunt leven.

Doorleefd geloof

Naast een gebedsleven en het zoeken van verdieping is er nog een ander belangrijk element, namelijk een doorleefd geloof. Je zou kunnen zeggen een beproefd geloof, een geloof dat je je zo eigen hebt gemaakt, dat je er moeilijke momenten mee kunt doorstaan. We vergissen ons als we denken dat we een sterk geloof hebben als we maar genoeg Bijbel lezen, naar de kerk gaan en onze gebeden opzeggen. Het is noodzakelijk dat je je het geloof eigen maakt, dat je het betreft op je eigen leven. Uiteraard versterken gebed en verdieping dit proces. Hans Alma heeft eens onderzoek gedaan onder streng protestantse jongeren. Zij wisten veel van de Bijbel en konden met veel vuur zeggen dat zij geloofden. In haar onderzoek vroeg ze ook naar de manier waarop ze hun geloof toe zouden passen bij moeilijke gebeurtenissen. De meeste jongeren waren hier niet toe in staat. Het geloof bleek iets dat bestond in vaste formuleringen maar was niet iets wat hun eigen leven raakte, wat ze zichzelf eigen hadden gemaakt.

Gelovig leven is levend geloven

Waardoor konden de discipelen de boze geest niet uitwerpen? Door gebrek aan geloof. Door gebrek aan gebed en misschien omdat ze nog niet diep genoeg waren doorgedrongen tot de essentie van hun geloof. Ze hadden Jezus' dood en verrijzenis nog niet meegemaakt. De uiterste consequentie van het evangelie kenden ze nog niet. Wij kennen die wel, juist door de apostelen. En in dat geloof willen wij staan. Dat gaat niet vanzelf maar vraagt om een gebedsleven, regelmatig Bijbel lezen en je verdiepen in het geloof. Daarbij gaat het niet alleen om kennis maar, om het je eigen te maken. Dat geloof kan bergen verzetten.

3. De weg naar heelwording

2 november 2014

Homilie Allerheiligen en Allerzielen

Wijsheid 3,1-9

Openbaring 7,2-4 en 9-17

Matteüs 5,1-12

Een nieuwe kerkinrichting

Daar zitten we nu in onze nieuw ingerichte kerk. Misschien is het even wenen, misschien vindt u het mooi. Het is in elk geval een heel ander gezicht en hopelijk geeft het een sfeer die bij ons past of die we ons eigen kunnen maken.

Een nieuwe kerkinrichting vraagt eigenlijk om een kerkwijding, iets wat we graag willen en hopen begin volgend jaar te organiseren als onze bisschop kan komen. Met name een nieuw altaar, maar ook een nieuwe lezenaar, een nieuw doopvont en een nieuw tabernakel vragen om gewijd te worden. Wijden betekent eigenlijk apart zetten. We halen iets weg uit het gebruikelijke, het normale of profane en we gaan het alleen nog gebruiken voor het heilige, het religieuze of goddelijke. Het heilige en het profane zijn categorieën die we overal op kunnen toepassen, maar vooral op het religieuze. Het heilige heeft met God van doen. Het woord 'heilig' heeft verband met heelheid, met af of compleet zijn. Je zou ook kunnen zeggen: volgens zijn oorspronkelijke bedoeling. Van daaruit zou je kunnen zeggen dat alles en iedereen die door God geschapen is, als oorspronkelijk doel of betekenis de toewijding aan God heeft. We zijn er om God te dienen en als we dus een tafel onttrekken uit het gebruikelijke en alleen nog gaan gebruiken om God te dienen, dan krijgt die tafel zijn oorspronkelijke betekenis terug. Zo wordt de tafel weer heel, oorspronkelijk, gaat tot het heilige behoren. Natuurlijk kun je daarop afdingen dat een tafel waar mensen aan kunnen eten, ook God dient, maar een tafel waar alleen mensen aan eten en God vergeten wordt, is zijn oorspronkelijke betekenis kwijt. Deze tafel is ook de tafel waaraan we gaan eten, maar het is ook een altaar, waar we met God samen eten, waar we God eten, waar we eigenlijk één worden met God. Hij moet nog gewijd worden door de bisschop, maar door het gebruik vandaag als altaar voor de eucharistie krijgt deze tafel zijn eigenlijke betekenis als altaar voor de Heer.

Heiligen

Niet alleen voorwerpen kunnen gewijd worden. Ook mensen worden gewijd, zoals bisschoppen, priesters en diakens. Als mensen gewijd worden, worden ze ook apart gezet, krijgen ze hun oorspronkelijke betekenis terug, of liever, wordt

die oorspronkelijke betekenis expliciet gemaakt. Een gewijd mens verwijst naar God en behoort daarom tot het religieuze, het heilige. Niet dat ik als priester nu heilig zou zijn, maar als ik mijn plek als priester inneem, krijg ik de betekenis van het heilige. Vandaar ook dat we liturgische kleding gebruiken. Het gaat niet om de persoon, maar om waar die persoon voor staat, de betekenis van het heilige.

Bij mensen is er alleen iets bijzonders aan de hand. Als je gewijd wordt, dan gaat het niet om jou als persoon, om wat je gedaan hebt, maar waar je voor staat, je betekenis. Maar er zijn ook mensen die niet gewijd worden of misschien wel, maar bij wie het juist wel om de persoon gaat, om wat ze gedaan of gezegd hebben. Die mensen worden heiligen. Of ze nu gewijd zijn of niet, hun leven verwijst naar het heilige, naar God. Ze worden zelf, of liever gezegd door Gods genade, wat ze oorspronkelijk moesten zijn: beeld van God. Daarom kun je in de heiligen ook God ontmoeten en kunnen ze ons tot voorspraak zijn. Zij zijn zelf verwijzers naar God geworden en wie dus een kaarsje voor Maria brandt, brandt deze dus in feite voor God zelf. Want Maria doet niets anders dan verwijzen naar God. Heiligen zie je ook vaak afgebeeld op glas-inloodramen. Eigenlijk *zijn* ze een beetje als glas-inloodramen. Glas-inloodramen laten namelijk licht door, maar niet zo maar al het licht, dan zou het raam transparant zijn. Door de kleuren laten ze een afbeelding zien. Ze laten dus een bepaald deel van het licht zien, waardoor er een speciale betekenis naar boven komt. Ze laten ons zo een bepaald aspect van God zien. Elk levensverhaal maakt iets duidelijk van onze God en daarom kun je met de ene heilige ook meer affiniteit hebben dan met een andere. Zo heb ik zelf veel met de heilige Jozef, beschermheilige van de vaders, maar ook met Thomas van Aquino, een kerkleeraar en voorbeeld voor theologen en met Franciscus van Sales, een heilige die leerde dat ieder mens op zijn eigen manier vroom kan leven.

Allerheiligen en Allerzielen

Vandaag, of eigenlijk gisteren, was het Allerheiligen. De dag dat we alle heiligen gezamenlijk gedenken en we God danken voor al die grote mensen die ons iets van Zijn licht laten zien. Het is een groot feest dat eigenlijk nog de hele week gevierd kan worden. Vandaag vieren we eigenlijk ook Allerzielen. Ik heb het al vaker gezegd, dat zijn de heiligen met een kleine letter. Alle gedoopten zijn namelijk heilig, aan God gewijd door de doop zelf. Paulus noemde zijn gemeenteleden al heiligen en het laat zien dat wij in verbinding staan met die grote heiligen. Niet alleen zijn zij voorbeelden voor ons, maar het kan maar zo dat er iemand onder ons is, die vele jaren later als Heilige met een hoofdletter erkend zal worden. Ieder mens kan - met Gods genade - Heilig worden. Ieder mens kan heel worden, zijn of haar oorspronkelijke betekenis als beeld van

God terugkrijgen en zo als een glas-in-loodraam op zijn of haar eigen manier Gods grote licht doorgeven.

De dood

Op Allerzielen gedenken we al onze gestorvenen, de mensen die we hebben gekend en die we nu moeten missen. Niet alleen denken we nog aan hen, noemen we nog eens hun namen en ontsteken we een kaarsje voor hen, een soort 'Ode aan de doden' zou de KRO zeggen, maar we bidden ook voor hen. We bidden voor de zielen van de overledenen die volgens de traditie nog wachten op de wederkomst van Christus om Gods koninkrijk binnen te gaan. Dit is een heel moeilijk punt van de traditie en de een zal er meer van geloven dan de ander. Toch geloof ik zelf dat het belangrijk is om voor onze doden te bidden. Hoeveel we ook mogen vertrouwen op Gods goedheid, er is geen automatische redding. Als de hemel automatisch voor iedereen open zou staan, dan zou er geen gerechtigheid meer zijn. Het is Gods gerechtigheid die ons mag laten twijfelen of iedereen Gods koninkrijk zal mogen binnengaan. Gelukkig is er ook Gods liefde en barmhartigheid die ons het vertrouwen mag geven dat niemand verloren hoeft te gaan. Daarvoor kunnen we bidden in de hoop op Gods barmhartigheid. Dit tweede aspect van Allerzielen wordt niet vaak meer genoemd en ik denk dat steeds meer mensen er moeite mee zullen hebben. Ik vind het een genade dat ik nog voor overledenen mag bidden. Als ik beseft dat alle mensen fouten maken, dan mag ik geloven dat God de fouten van de ander ziet en dat ik tegelijkertijd mag bidden dat die fouten vergeven worden.

Heelwording

Als mensen gaan we door het leven met succes en falen. We ervaren onze sterke kanten en helaas ook onze zwakheid. Beiden horen bij ons en dat is onze gebrokenheid. Met Allerheiligen vieren we dat het mogelijk is om het gebroke- ne te helen, Heilig te worden zoals God ons bedoeld heeft. Op Allerzielen gedenken we de gestorvenen van wie we de mooie en slechte kanten kennen en voor wie we mogen bidden dat God de slechte kanten zal vergeven. Dat hij, wat aan het einde van het leven nog gebroken is, toch nog heelt. Ik bid vandaag voor anderen en ik hoop dat eens iemand voor mij hetzelfde zal doen.

4. Een probleem van de gehele gemeenschap

15 februari 2015

Homilie zesde zondag na Epifanie

Zondag van de melaatse

2 Koningen 5,1-3 (4-8) 9-15b

1 Korintiërs 9,24-27

Marcus 1,40-45

Het verkeerde klimaat

Een van de nadelen van een half Indonesische afkomst is dat mijn huid niet echt gemaakt is op het Westerse klimaat. In Nederland valt het nog mee, maar aanhoudende perioden van warmte of kou zorgen voor allerlei ongemakken op mijn huid. Iets waar ik bij een gelijkmatig, warm en vochtig klimaat geen last van heb. Natuurlijk is dit niet te vergelijken met melaatsheid, of huidvraat zoals de Nieuwe Bijbelvertaling het nu noemt, maar wel heb ik kunnen ervaren hoe het is om iets op je huid te hebben, in feite het grootste orgaan van ons lichaam.

Nieuwe melaatsheid

Melaatsheid leeft niet meer in onze samenleving. Bij ons komt het niet meer voor en er zijn voldoende medicijnen om het tegen te gaan, mocht het weer de kop opsteken. Bij tijd en wijle zien we nog berichten in de media over inzamelingsacties om melaatsheid in derdewereldlanden tegen te gaan, maar ook die berichten zijn nu schaars. Hopelijk is dit een goed teken en is de ziekte inderdaad geen bedreiging meer.

Wie de Bijbelverhalen over melaatsheid interpreteert, kan in commentaren vaak verwijzingen naar aids vinden. hiv-besmetting wordt vaak gezien als de nieuwe melaatsheid. Als je melaats was, werd je namelijk gedwongen buiten het dorp of de stad te wonen en moest je jezelf als onrein aankondigen, zodat mensen uit je buurt konden blijven. Je was een uitgestotene en mocht niet meer bij je familie en vrienden leven. Vaak gingen melaatsen bij elkaar wonen om elkaar gezelschap te bieden en te helpen als dat nodig was.

Wie nu met hiv-besmet raakt, wordt op dezelfde manier uitgestoten door de samenleving. Vaak wordt men moreel veroordeeld: als je hiv-besmet bent, zul je je wel seksueel niet zo netjes hebben gedragen. hiv werd ook een lange tijd als een ziekte van homoseksuelen gezien. Dit gaat helemaal voorbij aan de realiteit dat hiv ook op andere manieren kan worden overgebracht en dat door onwetendheid over de besmetting overdracht van hiv ook binnen monogame

relaties voorkomt. Wereldwijd komt 50% van de hiv-gevallen voor bij heteroseksuele getrouwde stellen. Een onterecht stigma dus.

Uitsluiting binnen de kerk

De laatste dagen van mijn Filipijnenreis was ik in Manila. Daar ontmoette ik een Zweedse anglicaanse priester. Hij was zelf hiv-besmet en ging aan onze Filipijnse zusterkerk vertellen hoe de Zweedse kerk omging met hiv. De Filipijnen zijn het land met het snelst groeiend aantal hiv-besmettingen ter wereld. Toen ik hem voor het eerst ontmoette, wist ik dat hij hiv-besmet was. Op zijn handen zaten speciale blauwe pleisters. Toen hij zijn hand uitstak, voelde ik een aarzeling om hem te schudden. Mijn angst was volkomen irrationeel. Hij had zorgvuldig elke mogelijke wond afgeplakt. Bovendien waren mijn handen voor de verandering helemaal heel. Het licht tropische Filipijnse klimaat werkt perfect op mijn huid. Geen eczeem, geen kloofjes, alles dicht. Er was dus geen besmettingsrisico. Gelukkig kon ik mijn aarzeling binnen een fractie van een seconde corrigeren en zonder de man te beledigen hem de hand schudden. Ik voelde de aarzeling wel en ik hoop dat hij het niet gemerkt heeft.

De Zweedse kerk probeert de sociale uitsluiting van hiv-besmette mensen te doorbreken, enerzijds door haar eigen geestelijken zichzelf te laten testen en anderzijds hiv-besmette mensen volledig op te nemen in de kerkelijke gemeenschap. Ook mag hiv-besmetting geen wijdingsbeletsel zijn. Ik vroeg mij direct af hoe het zou zijn om communie te ontvangen van iemand met hiv. Durven we dan het brood uit zijn handen aan te nemen en de beker met hem te delen? Rationeel is er geen probleem, maar hoe zouden we hier reageren? Ik voorzie wel problemen.

Ook de Filipijnse zusterkerk was voornemens het hiv-testen te bevorderen door al haar geestelijken te verplichten zichzelf openlijk te laten testen. In de Filipijnen moet iets gebeuren. De hiv-epidemie moet gestopt worden.

Sociale uitsluiting doorbreken

In ons land is de angst voor hiv-besmetting niet zo hoog. Althans, als samenleving zijn we er niet meer mee bezig. Dat hiv nu niet zo leeft in onze samenleving heeft misschien meer met het taboe te maken dan met sociale acceptatie. Ik vermoed dat we ons niet eens bewust zijn van het aantal besmettingen in onze eigen omgeving. Zou iemand met hiv in ons midden dat kenbaar durven te maken? Zouden we hem of haar laten drinken uit de beker? Zouden we net zo open met hem of haar omgaan als daarvoor?

hiv-besmetting is daarbij nog maar één voorbeeld van redenen van sociale uitsluiting. Andere ziekten, lichamelijk en vooral geestelijk zorgen voor sociale uitsluiting. Alcoholisme of andere vormen van verslaving doen hetzelfde. Natuurlijk moet je in bepaalde gevallen op je hoede zijn, maar sociale uitsluiting vergroot problemen alleen maar. Juist een sterk netwerk kan mensen helpen er weer bovenop te komen of te leren leven met een ziekte.

Een ziek lichaam

Een theologe zei het op een congres eens heel scherp met betrekking tot hiv in Zuid-Afrika: 'Het Lichaam van Christus is ziek!' Zo'n uitspraak gaat door merg en been en is wel een juiste typering van de situatie. Als we werkelijk kerk willen zijn, echt Lichaam van Christus willen zijn, zoals we in de eucharistie vieren, dan moeten we ook de ziekten van de leden van dat Lichaam accepteren en zijn we als dat ene Lichaam ook allemaal ziek. De kerk heeft hier een voortrekkerstaak in de hoop dat eens de samenleving ophoudt met mensen uit te sluiten die anders zijn, die ergens aan lijden, kortom de mensen die juist anderen nodig hebben.

5. Epifanie 2018

6 januari 2018
Homilie Epifanie

Jesaja 60, 1-6

Efeziërs 3, 1-12

Matteüs 2, 1-12

Geloof

Wat is geloven? Tijdens een mooi gesprek met onze bisschop stelde hij de vraag: 'Wat is nu eigenlijk geloven?' Bij mij kwam het woord vertrouwen op, maar hij vertelde mij dat geloven openheid is. Geloof wordt vaak ingevuld met het zeker zijn van bepaalde opvattingen, de geloofsleer, geloofsinhouden. Bisschop Joris leerde mij dat geloven eigenlijk niet zo zeer die zekerheid is, maar een openheid naar God, naar het leven toe. Het leven brengt je iets, mooie dingen, moeilijke dingen, en daar kun je iets mee doen, er op reageren, misschien er wel iets moois van maken.

Op weg gaan

Geloven is open staan voor het onbekende, zoals Abraham op weg ging naar het land waar God hem naartoe zou leiden, zoals Mozes en het volk van Israël door de woestijn trokken op weg naar het beloofde land én zoals de wijzen op weg gaan, een ster achterna, op weg naar de nieuwe koning. Het is de gelovige weg, die ook wij kunnen gaan, de weg van het leven.

Krampachtig

Zoals de drie wijzen geloven is iets anders dan het geloof dat we tegenkomen bij de schriftgeleerden en koning Herodes. De schriftgeleerden kennen de Wet en de Profeten, de Bijbel van hun tijd. Je zou verwachten dat zij al lang ontdekt hadden dat er een nieuwe koning geboren was. Toch gaan zij pas in hun boekrollen kijken nadat de drie wijzen er naar vragen. Blijkbaar stonden de schriftgeleerden met al hun kennis niet meer open voor die nieuwe ster aan de hemel, was een klein lichtpuntje niet voldoende om hen op weg te laten gaan. Zij gaan ook niet op weg, maar blijven in Jeruzalem, het centrum van kennis en van macht.

Het centrum van de macht vormt koning Herodes. Ook hij gelooft, maar dan vooral in zijn eigen macht. Dat is een andere vorm van geslotenheid. Je wilt in de eerste plaats alles zelf in de hand hebben, controleren en beheersen. Koning Herodes was een gruwelijke machthebber die met veel geweld regeerde. Dat blijkt ook uit zijn bevel om alle jongens van Jezus' leeftijd te laten vermoorden

zoals we verderop in Matteüs' evangelie kunnen lezen. Herodes houdt krampachtig vast aan zijn eigen macht en in plaats van open te staan voor wat Jezus hem kan brengen, ziet hij hem als een bedreiging van zijn positie en wil hij hem doden, kost wat kost.

Anders dan verwacht

Als we geloven op de wijze van de schriftgeleerden of op de wijze van Herodes, staan we niet open voor wat God ons brengt. God brengt ons namelijk niet wat we verwachten, laat staan waar we om vragen. We zouden ook kunnen zeggen: het leven brengt ons andere dingen dan we gepland hebben. Het is niet beheersbaar. De verwachting in Jezus' tijd, was die van de Messias, een nieuwe koning, die het volk van Israël zou bevrijden van het juk van de Romeinen. Het ging om een nieuwe koning, die voor een politieke dan wel militaire bevrijding zou zorgen en het koninkrijk van David zou herstellen. In plaats daarvan komt iets veel groters: niet de politieke bevrijder van één volk, maar het licht voor alle volkeren. Jesaja spreekt hier al van in onze eerste lezing en Paulus bevestigt dat in de tweede lezing: Christus is gekomen voor alle mensen. Het verhaal van de drie wijzen leert ons dat Gods gave in Jezus Christus groter is dan we hadden kunnen verwachten. Tijdens het feest van Epifanie, het feest van de Openbaring, vieren we dat God zich in Jezus helemaal openbaart voor alle mensen.

Onze gelovige weg

Voor de Oosters-Orthodoxe kerken is het feest van Epifanie groter dan het kerstfeest, omdat volgens hen de volledige betekenis van Jezus pas duidelijk wordt tijdens Epifanie, een redder voor alle mensen. In onze kerk en onze cultuur ligt dat anders. Kerstmis is voor veel mensen zelfs belangrijker dan Pasen. Welke waarde we aan feesten geven is voor iedereen anders. Wel is het volgens mij belangrijk om de weg van de wijzen te gaan: open te staan voor kleine lichtpuntjes aan de hemel en daar zoveel vertrouwen aan te geven dat we ook op weg gaan, als het moet naar een onbekend land. Het is die weg, die ons naar het Christuskind voert.

Een ander leven

De wijzen werden door een engel gewaarschuwd om niet langs Herodes te gaan op de terugweg. Dat was in de eerste plaats om de verblijfplaats van Jezus niet te verraden. Toch zouden we ook kunnen zeggen dat, wie eenmaal het Christuskind hebben ontmoet, niet meer langs de oude weg van de macht (Herodes) en de vaste geloofsinhouden (de schriftgeleerden) terug kunnen gaan naar hun oude leven. We kunnen niet anders dan een nieuwe weg inslaan naar een nieuw leven met God. Ik wens u alle goeds voor het nieuwe jaar!

6. Zondag van de zending van de twaalf

15 juli 2018

Homilie zondag na Pinksteren 10B

Zondag van de zending van de Twaalf

Amos 7,7-15

Efeziërs 1,1-14

Marcus 6,6b-13

Schaapsherder

Een aantal maanden geleden stond er een advertentie voor een nieuwe opleiding in Velp, vlakbij Arnhem: de opleiding tot schapsherder. Ik zeg altijd dat ik eigenlijk schapsherder had willen worden, maar dat ik bij gebrek aan mogelijkheden pastor werd. De opleiding was helaas niet voor mij weggelegd: je moet vele uren buiten kunnen rondlopen in allerlei weertypen en met mijn kapotte knie is dat helaas geen optie meer. Voorlopig bent u dus nog niet van mij af.

Roeping

Afgelopen woensdag was ik bij de Gemeenschap van de Goede Herder te gast en mocht ik tijdens de eucharistie preken over de heilige Benedictus. Ik heb toen iets gezegd over mijn roeping en de zoektocht die daarbij hoorde. Concreet ging het om de vraag of ik mij meer tot het pastoraat of tot het religieuze leven geroepen voelde, een actief of contemplatief leven. Ik heb toen de 'onderscheiding der geesten' ondergaan en uit dat proces werd duidelijk dat mijn roeping pastoraal was. Wel had ik een sterke neiging tot het contemplatieve leven. Ik ervaar het als mijn roeping om het geloof dichterbij de mensen te brengen via verkondiging maar vooral via het gesprek, door mensen te helpen het geloof te vertalen naar hun eigen leven. Nog steeds merk ik dat dat mijn diepste passie is. Daarbij moet ik wel aandacht hebben voor mijn eigen geloof en spiritualiteit om te voorkomen dat ik opbrand. Dat is mijn contemplatieve roeping.

Geroepen?

We denken bij roeping vaak aan het religieuze leven. We denken aan mensen die geroepen zijn om als monnik of moniale door het leven te gaan. We denken aan priesters, diakens of predikanten. In de kerkelijke wereld is het helemaal niet vreemd om te spreken van roeping. Toch zeggen we over bepaalde beroepen ook wel dat mensen ertoe geroepen zijn. Dat gebeurt vaak bij de medische beroepen of de beroepen in het onderwijs. Het gaat meestal om werk dat veel

energie en toewijding vraagt en niet altijd (duidelijk of evenredig) beloond wordt. En toch doe je het. Dat is roeping.

Eigenlijk is ieder mens geroepen, maar dat hoeft niet per se tot een bepaald beroep te leiden. In die algemene zin zijn we allemaal geroepen om kind van God te zijn en delen we als gedoopten in Gods missie om de gehele schepping onder één hoofd te brengen, Jezus Christus, zoals de tweede lezing zegt. Toch hebben we ook allemaal een specifieke roeping. Ik ervaar roeping als een manier van leven. Je ambt, levensstaat als religieuze, geestelijke of gehuwde, je beroep is een manier om hieraan gehoor te geven. Het vraagt dus heel wat zelfonderzoek om erachter te komen wat je roeping is. Soms kies je verkeerd en moet je je weg afbreken of in elk geval van richting veranderen. Dan is krampachtig voortgaan op dezelfde weg de verkeerde keuze. In de kerk zeggen we altijd dat je roeping erkend moet worden door de kerk. Iemand wordt niet priester gewijd omdat hij of zij dat zelf wil. De kerk moet ook zien dat deze persoon geroepen is en de kwaliteiten heeft voor het ambt. Na je wijding kun je bij twijfel daarop terugvallen. Al zou jij je vergist hebben, ook de kerk heeft je roeping gezien.

Roeping en zending

De lezingen van vandaag gaan ook over roeping of gezonden worden. De profeet Amos wordt weggestuurd door de priester Amasja, maar Amos vertelt hem dat hij helemaal geen profeet is. Hij bedoelt hiermee dat hij geen beroepsprofeet is, zoals in zijn tijd aan het hof van de koning leefden. Hij was door God uit het boerenleven weggeroepen om Gods boodschap te verkondigen. In het evangelie zendt Jezus zijn leerlingen uit om twee aan twee zijn boodschap te verkondigen.

Nu kunnen we zeggen dat deze mensen het gemakkelijk hadden; zij hadden een duidelijke roeping. Ze wisten precies wat ze moesten doen. Toch is dat wat naïef. Ik denk niet dat Amos heel duidelijk een stem hoorde, die hem zei dat hij zijn kudde en vijgen moest achterlaten en naar Betel moest trekken met een boodschap. Ik denk dat het veel eerder een innerlijke weerstand was tegen wat er gebeurde bij dat heiligdom en in het land. Die weerstand werd zo erg dat hij zijn mond niet meer kon houden, wilde hij trouw zijn aan zichzelf en zijn geloof en daarmee aan God. Eenmaal bezig met waartoe hij geroepen was, liet hij zich niet meer tegenhouden, ook niet door Amasja, een religieuze autoriteit.

De leerlingen kregen van Jezus wel een duidelijke opdracht, maar het was voor hen sowieso een heftige stap om Jezus te volgen. Je moest wel heel wat vertrouwen in iemand hebben om je leven achter je te laten en hem te volgen.

Zonder al te veel bagage moesten ze op pad gaan met een boodschap die lang niet altijd gewaardeerd werd.

Waardering of innerlijke stem

Daarmee komen we op een essentieel kenmerk van roeping: je doet het vanuit je eigen innerlijke overtuiging en niet om de waardering van anderen. Iedereen die geroepen is, ervaart steun en weerstand. De steun is prettig, bijvoorbeeld als je net gewijd bent of de eerste periode in een nieuwe parochie. Maar als je gepassioneerd aan het werk bent en voor je boodschap staat, kun je ook weerstand krijgen. Dan is het gedaan met de waardering en komt het aan op innerlijke overtuiging. Dan wordt het weer tijd voor zelfonderzoek. Klopt wat ik doe nog met mijn roeping of loop ik op het verkeerde spoor? Soms moet je volhouden, maar soms ook veranderen. Uiteindelijk geloof ik wat mijn geestelijk begeleider mij 18 jaar geleden heeft gezegd: wat je zelf in je diepste binnenste verlangt, is ook wat God van jou verlangt. Ik hoop en bid dat we allemaal zo onze roeping mogen vinden en volgen.

7. Allerheiligen en Allerzielen 2018

4 november 2018

Homilie Allerheiligen en Allerzielen

Wijsheid 3,1-9

Openbaring 7,2-4 en 9-17

Matteüs 5,1-12

Hel

De afgelopen maanden heb ik veel nagedacht over de hel. De reden hiervoor is een persoonlijke. Zoals u misschien weet, heb ik sinds enkele jaren last van depressieaanvallen. Gelukkig worden ze minder heftig en kan ik er steeds beter mee omgaan. Ik kan er dus mee leven.

Depressie wordt door psychiaters en patiënten nog al eens vergeleken met de hel. Ik weet niet of dit klopt, maar zoals je soms heel gelukkig kunt zijn en kunt hopen dat er een hemel is, waar je je altijd zo voelt, zo kun je je ook het tegenovergestelde voorstellen. In een boek over depressie en geloof vertelt de auteur dat hij als psychiater iemand behandelde die leed aan depressie en tegelijkertijd zware chemokuren moest ondergaan om kanker te overwinnen. Na afronding van de behandeling gaf de patiënt aan dat hij liever de chemobehandeling onderging dan opnieuw depressieaanvallen kreeg. De depressie duurde helaas voort en uiteindelijk heeft hij zelfmoord gepleegd.

Naar de hel?

Daarmee komen we bij het volgende dilemma: volgens de traditionele katholieke leer komt een zelfmoordenaar direct in de hel terecht. Gelukkig wordt dat niet overal zo gezien. In de baptistenkerk in Dauwendaele was ik bij de uitvaart van de vader van een klasgenoot van Heleen, die zelfmoord had gepleegd. Zijn uitvaart was een dankdienst voor het leven dat men met hem had gehad en hoewel het een tragedie was, werd de man niet veroordeeld. Hij was ziek en hem kon niets verweten worden. Ik ben blij dat mensen niet meer veroordeeld worden.

Toch is de verbinding tussen depressie en hel mij bezig blijven houden. Paus Johannes Paulus II meende dat de hel de afgescheidenheid is van God. Wie tot het laatste toe zich van God afwendt, blijft van Hem afgescheiden, want God gaat niet tegen de vrije wil van een mens in. Voor alle andere mensen is er altijd hoop, want God is genadig. Depressie heeft ook iets te maken met afgescheiden zijn. Gevoelens van diepe eenzaamheid en, daaraan gekoppeld, wanhoop, maken dat je je helemaal alleen voelt met een alles overspoelende

geestelijke pijn. Het is zeker niet zo dat elke depressieve patiënt hierin keuzes heeft, maar met goede medicatie en behandeling lukt het sommigen om die diepe eenzaamheid te doorbreken. Geloof kan daarbij helpen. Ons geloof leert ons dat Christus met de lijdende mens meelijdt. Zelfs in je diepste duisternissen je niet alleen.

Leven na de dood

Waarom begin ik deze preek nu over de hel en depressief zijn? Allerheiligen en Allerzielen doen ons nadenken over leven, dood en wat daarop volgt. De christelijke geloofsleer is op dit gebied niet zo eenvoudig. We kennen allemaal de beelden van de hemel en de hel. De hemel als plek van beloning, waar het altijd fijn is, en de hel als plek van straf met vuur en zwavel. Daartussen hebben de katholieken nog het vagevuur, de plek waar je naartoe gaat, als je leetje niet helemaal schoon is, maar je ook nog niet verloren bent. Deze beelden zijn niet helemaal volgens de geloofsleer. Het geloof leert ons namelijk in de eerste plaats dat er een verrijzenis is. Elke zondag zingen we de geloofsbelijdenis, waarin we belijden dat we geloven in de verrijzenis van het lichaam en het eeuwige leven. Volgens de geloofsleer gaan we na de dood niet direct naar de hemel of de hel, maar is er een tussentijd van rust. Op de jongste dag, de dag van de wederkomst van Christus, staan de doden op. Pas dan is er sprake van hemel en hel. Dit is niet wat de meeste christenen verwachten als ze denken aan het leven na de dood.

Eeuwig leven

Het Johannesevangelie vertelt ons iets anders: Johannes verkondigt dat wie in Christus gelooft, met God is en daarmee het eeuwige leven al heeft. Het eeuwige leven is dan niet iets van na de dood, maar iets waar we al tijdens het leven deel aan kunnen hebben. God is namelijk verbinding of moderner gezegd, relatie. God de Vader is met de Zoon in de liefde van de heilige Geest. God is die liefdesrelatie. Het mooie is dat die relatie open staat voor ons mensen. Wie wil, mag deel worden van de relatie, delen in die liefde. De weg daarnaartoe is die van het geloof of liever gezegd je toevertrouwen aan Gods liefde. Dan ben je verbonden met God en die liefdesband is sterker dan de dood. Daarom kan de dood je niets meer doen en heb je het eeuwige leven.

Verbonden of afgescheiden

Voor mij was dit allemaal mooie theologie, aantrekkelijke beelden, maar nog steeds abstract en ik wist eigenlijk niet wat ik me erbij moest voorstellen. Totdat ik het vanaf de andere kant bekeek of beter gezegd ervaaarde: mijn ervaring van de depressie. Als ik in mijn depressie zit, voel ik mij afgescheiden, van God, van mijn dierbaren, van iedereen. De ultieme consequentie van deze afge-

scheidenheid is voor mij zelfmoord plegen. Dat is de meest radicale manier om mij van alles af te scheiden. Zou er iets na de dood zijn en volhard ik in mijn afgescheidenheid, dan kan zelfs God mij niet meer redden en ben ik in de hel. Mijn depressie is daar al een voorstadium van. Maar ik kan ook de andere weg gaan. Ik kan de verbinding weer aangaan. Voor mij is dat in de eerste plaats met Christus, het geloof dat ik zelfs in de depressie niet alleen ben. Die verbinding met Christus doorbreekt mijn afgescheidenheid. God is relatie en leven is je verbinden. Mijn relatie met God geeft mij het vertrouwen me te verbinden met anderen en zolang ik me blijf verbinden, deel ik in het eeuwige leven. Dit geloof helpt mij om met mijn depressie om te gaan en letterlijk te blijven leven.

Onze overledenen en de heiligen

Daarmee wil ik niet zeggen dat onze verlossing alleen van ons mensen afhankelijk is. Het is een genade van God, juist omdat God zijn verbindende hand naar ons allen uitstrekt. Het is wel aan ons om hem aan te nemen of niet. Daarvoor is moed nodig en vertrouwen. Gelukkig zijn er velen ons voorgegaan, de Heiligen, die we vandaag gedenken. De grote christenen van onze traditie die ons allemaal op hun manier laten zien, wat het is om met God te leven. We gedenken zo meteen ook de heiligen met een kleine letter, onze eigen overledenen, van wie we mogen geloven dat ook naar hen Gods hand is uitgestoken. Zij zijn verbonden met God en via God ook met ons. Samen delen we in het eeuwige leven.

Heb je behoefte aan een gesprek? Via de website van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland vind je een pastoor bij jou in de buurt. Bel of mail gerust!

<https://www.okkn.nl/pagina/24/parochies>

Teksten over suïcide roepen soms gedachten over zelfdoding op. Stichting 113 Zelfmoordpreventie biedt dan hulp via 0900 0113 (24/7 bereikbaar) en 113.nl.

8. Leven met God in onzekerheid

3 maart 2019

Homilie achtste zondag na Epifanie

Zondag van de splinter en de balk

Jeremia 7,1-15

I Korintiërs 15,50-58

Lucas 6,39-49

Niets is zeker

‘Niets is zeker. En zelfs dat niet.’ Zo luidt een bekende maar paradoxale uitspraak. Een andere oude uitspraak is: ‘De mens wikt, maar God beschikt.’ Onze cultuur zit vol met waarschuwingen en ervaringen dat het leven niet maakbaar is, althans, in elk geval niet waterdicht. Want hoewel er vele onzekerheden in het leven zijn, als je je daar teveel aan overgeeft kom je nergens. Als we ervan zouden uitgaan dat alles toch kapot kan gaan, kan dit erg verlamdend werken. Mensen zijn altijd op zoek naar zekerheden. Sommigen zeggen dat het hele concept religie gebaseerd is op deze zoektocht naar zekerheid.

Schijnzekerheden

Mensen willen graag zekerheid. Daarom geven we veel geld uit aan verzekeringen, ook al weten we dat we, als we die premie zouden opsparen, waarschijnlijk goedkoper uit zijn. Tenzij de ramp snel plaatsvindt en we nog niet voldoende hebben gespaard. Dus blijven we premie betalen.

Niet alleen gaan we op zoek naar zekerheden, we leven ook alsof dingen zeker zijn. We proberen een leven op te bouwen en kijken naar de toekomst met een verwachting, misschien wel met meer dan een verwachting. Wie gaat er nu jaren lang naar school en studeren als hij of zij weet dat het leven binnen tien jaar ophoudt? Nee, de kans bestaat dat dit gebeurt, maar we gaan er niet vanuit. Veel mensen leven met het devies: nu hard werken en straks bij mijn pensioen lekker genieten. Maar wat als je op je 60e al dood bent? Dan heeft dat genieten nooit plaatsgevonden.

Allemaal proberen we een leven op te bouwen. We hebben een opleiding, een baan, een partner, misschien wel een gezin. We proberen ons leven zo vorm te geven dat we mogen verwachten dat het ons goed zal gaan. Toch hebben velen van ons dingen meegemaakt waardoor dat leventje flink verstoord werd, misschien wel ineens stortte. Een echtscheiding, een ziekte of zelfs een overlijden, verlies van een baan of faillissement van je bedrijf. Het beeld dat we van ons

leven hadden bleek heel kwetsbaar en nu mogen we van de scherven proberen iets nieuws op te bouwen.

Geloven?

Ook geloof kan zo'n manier zijn om zekerheden in te bouwen of in elk geval met de onzekerheden te leven. Culturen waarin mensen afhankelijk zijn van de natuur, zoals bij de landbouw en visserij, hechten meer waarde aan geloof dan industriële culturen, waar de menselijke techniek voor de vooruitgang heeft gezorgd. Toch kan ook geloof gericht zijn op schijnzekerheden. We lazten erover bij de profeet Jeremia. De mensen meenden dat hun redding verzekerd was door de tempel en de offers die daar gebracht werden. Als we God maar gunstig stemmen, zijn we verzekerd van zijn goedheid. Jeremia wijst de mensen erop dat de offers maar een klein deel zijn van de afspraken tussen God en Israël.

Zelfgenoegzaamheid

Ook Jezus is boos op de mensen. Ze zijn zelfgenoegzaam. Ze vinden het nodig om vooral op de fouten van anderen te wijzen, maar zien de veel grotere fouten in hun eigen leven niet. Jezus is gefrustreerd. Mensen komen wel naar hem luisteren, maar ze doen niet wat hij zegt. Jezus wil dat de mensen goede vruchten voortbrengen en niet alleen maar komen luisteren. Blijkbaar vinden ze echte bekering niet nodig,

God voor je wagen spannen

In ons geloof hebben we de neiging om heilszekerheid te creëren. Als we maar dit doen en dat laten, dan zal God ons zeker toelaten in zijn koninkrijk. Dan zijn we zeker uitverkoren. Of we nu vanuit de katholieke traditie allerlei goede werken doen of vanuit de protestantse traditie Jezus als verlosser aannemen, wij mensen willen graag dat God wel voor ons móet kiezen. Hiermee proberen we God voor ons karretje te spannen. Willen we God dwingen ons te redden.

De Bijbel laat ons zien dat dit de verkeerde houding is. Het gaat niet om offers, om daden of om geloof. Het gaat om een leven met God. Geloof is een relatie. *Religare* betekent niet voor niets verbinden. Als we ons verbinden met God dan zijn er geen zekerheden. Dan zal het ons niet voor de wind gaan, dan zijn wij niet verzekerd van een plekje in de hemel. Wel weten we dat we met God verbonden zijn. Dat doen we immers steeds weer opnieuw. We proberen te leven in Gods Geest als Zijn kinderen, als volgelingen van Jezus. Zoals het Johannesevangelie zegt: wie in verbondenheid met God leeft, heeft al het eeuwige leven.

Leven met God in de onzekerheid

Het christelijk geloof is soms geen leuk geloof. Het lijkt wel alsof je er niets aan hebt. Je wordt er lang niet altijd gelukkig van. Je bouwt er geen zekerheden mee op en vaak maakt het je leven juist moeilijker. Toch denk ik dat ons geloof de moeite waard is. Het is namelijk een heel realistisch geloof. Alles van het leven wordt erkend en geaccepteerd als realiteit. Niets wordt weggemoffeld en de dingen worden niet beter gepresenteerd dan ze zijn. Wel biedt ons geloof een mogelijkheid om met het leven om te gaan. We krijgen een perspectief om ons leven op te bouwen. We weten dat God ons niet alleen laat als het misgaat. Zelfs als ons leven in duigen valt, kan God met de scherven van ons leven nog iets waardevols maken. Hoe moeilijk, gebrekkig en mislukt ons leven soms ook lijkt, in Gods ogen is elk leven de moeite waard. Wij zijn voor Hem de moeite waard. Misschien is dat wel de enige zekerheid die we nodig hebben.

Curriculum Vitae Remco Robinson

Remco Robinson werd op 12 augustus 1979 in Apeldoorn, als zoon van Nelly en Eric Robinson geboren. Hij groeide met zijn broer Jerry op in een gezin dat actief betrokken was bij de Vrij-Katholieke Kerk. In deze kerk zou hij, voor zijn overgang naar de Oud-Katholieke Kerk, nog de subdiakenwijding ontvangen. Na zijn gymnasiale opleiding aan het Olympus College in Arnhem (1991-1997) studeerde hij van 1997-2003 theologie aan de Radboud Universiteit in Nijmegen; hij sloot zijn studie af met een Masterthesis in de dogmatiek over de huwelijks-theologie van Edward Schillebeeckx binnen de context van de huidige Nederlandse samenleving. Tijdens zijn studie werkte hij als student-assistent bij prof. Jean-Pierre Wils. Vervolgens deed hij onderzoek naar de beleving van de kerkelijke huwelijksviering, wat leidde tot een aanstelling als junior onderzoeker en een promotie aan dezelfde universiteit op het proefschrift *'Celebrating Unions: An Empirical Study of Notions about Church Marriage rituals'* op 27 november 2007. Tijdens zijn promotie-onderzoek studeerde hij ook aan het Oud-Katholiek Seminarie (Utrecht), waaraan hij in juni 2005 afstudeerde met een scriptie over jongerenpastoraat in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Aansluitend werd hij tot toegevoegd onderzoeker aan het Oud-Katholiek Seminarie benoemd.

Na zijn diakenwijding op 5 februari 2006 en zijn priesterwijding op 2 december van datzelfde jaar, beide door de aartsbisschop van Utrecht, Joris Vercammen, werd hij tot pastoor van de oud-katholieke parochie van Arnhem benoemd; tijdens zijn pastoraat ontstond er ook een nieuwe kerngroep in Nijmegen. Sinds de herfst van 2005 was hij al benoemd tot coördinator voor jongeren- en kinderwerk in de Oud-Katholieke Kerk, een functie die hij tot 2009 zou bekleden. In het voorjaar van 2008 werd hij benoemd tot secretaris van het college van docenten van het Oud-Katholiek Seminarie, waar, nadat hij zich in 2009 als studentenpastor *ad interim* ingezet had, vanaf 2010 het docentschap Praktische Theologie aan deze instelling bijkwam. Vanuit deze functie gaf hij in 2014 de Alberto Ramento leeropdracht aan het Aglipay Central Theological Seminary (Filippijnen) gestalte. Hiernaast bleef hij met onderwijs- en onderzoekstaken verbonden aan de Radboud Universiteit; in 2014 ontving hij een AlfaMeerwaarde-subsidie van NWO voor een project rondom de eucharistie en de ervaring van gemeenschap (met Maarten Wisse en Peter-Ben Smit). Zijn pastoraat zette hij vanaf 2010 voort als rector van de Statie Zeeland, tot 2016 gecombineerd met een functie als 'chaplain' van de 'Mission to Seafarers' in Vlissingen. In deze periode kwalificeerde hij zich ook als supervisor en werkte als zodanig buiten en binnen de Oud-Katholieke Kerk, onder meer aan de Hogeschool Zeeland.

Als theoloog stond hij de kerk ook ter beschikking in commissiewerk, zoals in een adviescommissie over de theologie van het huwelijk, een onderwerp waarover hij in 2005 ook de Internationale Bisschoppenconferentie adviseerde, en vanaf 2008 van de Commissie voor Geloof en Kerkorde. Sinds 1 januari 2018 was Remco lid van het Collegiaal Bestuur van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, verkozen als vertegenwoordiger van de Utrechtse Geestelijkheid.

Remco Robinson was van 2003-2016 gehuwd met Ank Muller, uit dit huwelijk werden de kinderen Heleen, Nora en Max geboren; in 2018 trad hij in het huwelijk met Ruth Vennekens.

Een wezenlijk onderdeel van zijn leven vormden ook zijn hobby's, waarvan met name sport, in het bijzonder judo, een belangrijke plaats innam.

Personalia

Peter-Ben Smit (1979) studeerde theologie en bijbelwetenschappen in Amsterdam, Sheffield, Bern en New York. Hij is bijzonder hoogleraar “oude katholieke kerkstructuren” vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht, hoogleraar contextuele bijbelinterpretatie aan de Vrije Universiteit Amsterdam en hoogleraar (ao.) systematische en oecumenische theologie aan de Universiteit Bern. Hij is tevens deken van het bisdom Haarlem.

Mattijs Ploeger (1970) studeerde theologie in Leiden, Utrecht en Cambridge en promoveerde in 2008 te Utrecht op een proefschrift over liturgische ecclesiologie. Hij is rector van het Oud-Katholiek Seminarie, als ook secretaris van het docentencollege. Aan deze instelling is hij docent voor systematische theologie en liturgie. Op de genoemde vakgebieden verzorgde hij ook leeropdrachten aan de Universiteiten van Bern en Bonn. Als priester van het bisdom Haarlem was hij pastoor van verschillende oud-katholieke parochies.

Joris Vercammen (1952) is emeritus aartsbisschop van Utrecht. Hij studeerde pedagogische wetenschappen te Leuven en theologie te Antwerpen, Louvain-la-Neuve en Utrecht. Hij was vanaf 1996 tot 2020 verbonden aan het Oud-Katholiek Seminarie, als docent (praktische theologie en ecclesiologie) en tot 2000 ook als rector. Hij was van juli 2000 tot januari 2020 aartsbisschop van Utrecht.

Rieneke Brand (1996) studeert theologie aan de VU en de PThU in Amsterdam, Bestuurs- & Organisationswetenschap met de masterspecialisatie Organisations, verandering en management aan de Universiteit Utrecht en Filosofie van de Godsdienstwetenschappen aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. Ze is daarnaast werkzaam als assistent van prof. dr. Peter-Ben Smit aan het Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht.

Tot op heden verschenen delen in de serie:

- 1 F. Smit, J. Visser en A.J. Glazemaker: *250 jaar Oud-Katholiek Seminarie*, 1975.
- 2 J. Visser: *De kandelaar van het licht*, 1976.
- 3 M.A. Haitzma: *De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw*, 1977.
- 4 G.Chr. Kok: *Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 1978.
- 5 P.J. Maan: *Chiliasitische en charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw*, 1979.
- 6 J.J. Hallebeek: *Communis omnium possessio et omnium una libertas. Twee opstellen over Thomas van Aquino*, 1979.
- 7 H.J.W. Verhey: *Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland*, 1979.
- 8 J. Visser: *Het ideaal van de 'ecclesia primitiva' in het jansenisme en het oud-katholicisme*, 1980.
- 9 F. Smit: *Franse oratorianen en de Clerezie in de jaren 1752-1763*, 1981.
- 10 J.A.C. de Jonge: *Eenheid in conciliariteit*, 1981.
- 11 P.J. Maan en J. Visser: *1931-1981. Vijftig jaren full communion tussen de anglikaanse en oud-katholieke kerken*, 1982.
- 12 F. Smit: *Het hofje van Buytenwech te Gouda, in de jaren 1684-1713. Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1983.
- 13 P.J. Maan: *1054. In het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury*, 1984.
- 14*C.E. Schabbing: *Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland 1870-1940*, 1985.
- 15*K. Ouwens: *De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk*, 1986.
- 16 F. Smit: *De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen te Delft (1622-1752). Bijdrage tot de geschiedenis van de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1987.
- 17 G.Chr. Kok: *Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20^e eeuw*, 1987.
- 18*G. Theys: *Van Van 't Sestichhuis tot College van de Hoge Heuvel, 1633-1752*, 1988.
- 19 C. Tol: *Concelebratie. Afscheidscollege 28 september 1985*, 1988.
- 20 M.F.G. Parmentier: *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria*, 1989.
- 21*Angela Berlis: *Gottes Haushalter. Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands*, 1990.

- 22 Martien Parmentier: *Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646)*, 1991.
- 23 Jan Hallebeek: *Over de oorsprong van jurisdictie*, 1992.
- 24 Fred Smit: *Batavia Sacra*, 1992.
- 25*Idelette Otten: *Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars in de christelijke eredienst*, 1994.
- 26*Joris Vercammen: *Vrouwen, mannen en macht in de kerk*, 1994.
- 27 'De Haagse teksten': *Referaten en beschouwingen op de studiedagen 'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994* (bijdragen: Angela Berlis, James Flynn, Joris Vercammen, Jan Visser), 1995.
- 28 Koenraad Ouwens: *Het Stukjesboek; Missen en Gezangen 1745-1803. De basis van het oud-katholieke kerklied in Nederland*. Proefschrift, 1996.
- 29 Jan Hallebeek: *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*, 1997.
- 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*, 1997.
- 31 Jan Hallebeek: *De 'Wondere Afscheidspreekens' van pater Daneels. Oudewater 1705*, 1998.
- 32*Jan Visser, Joris Vercammen, Theo Beemer, Angela Berlis, Dick Tieleman: *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van prof.dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht*, 1998.
- 33 Matthieu Spiertz: *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?*, 1998.
- 34 Koenraad Ouwens en Adrie Paasen (ed.): *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk. Bijdragen aan het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Can. J.N. van Ditmarsch als voorzitter van de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland op 21 maart 1998* (bijdragen: Wietse van der Velde, Koenraad Ouwens, Edgar Nickel, Ko Joosse, Hans Uytenbogaardt, Wim Verhoef), 1999.
- 35*Martien Parmentier (ed.): *The Ecumenical Consistency of the Porvoo Document. Papers read at a symposium held by the Anglican – Old Catholic Society of St. Willibrord at Amersfoort on 15 October 1997* (bijdragen: Wietse van der Velde, Martien Parmentier, Ariadne van den Hof, Egbert van Groesen, Frans van Sark, Bernd Wallet, Mattijs Ploeger, Lidwien van Buuren, Koenraad Ouwens, Christopher Rigg), 1999.
- 36 Mattijs Ploeger: *High Church Varieties. Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth-Century Anglican Catholic Thought*, 2001.
- 37 Jan Hallebeek (ed.): *Gezag als gave. Gezag in de kerk in oecumenisch spanningsveld. Symposium op 13 december 2003* (bijdragen: Joris Vercammen, Jan Hallebeek, Jeremy Caligiorgis, Daniel Ciobotea, Martien Brinkman, Christopher Hill, Angela Berlis), 2004.
- 38 A.J. van den Bergh (1883-1943): *De drie hoofdgeschillen van Het Zwarte Boek. Openingsles studiejaar 1927-1928, uitgesproken aan het Oud-Katholiek Seminarie te Amersfoort op 9 september 1927* (bezorgd en ingeleid door Jan Hallebeek), 2005.

- 39 Ineke Smit: *Reasonable and Reverent. The critical orthodoxy of Charles Gore and Lux Mundi*, 2006.
- 40 Angela Berlis: *Vergelijking als weg tot historische kennis*, 2007.
- 41 Hubert Huppertz: *Ignaz von Döllingers Lutherbild*, 2007.
- 42 Ellen Weaver: *The message of Port-Royal for our Godless world. First Quasimodolecture, 14 april 2007* (Dick Schoon ed., with contributions by Angela Berlis, Kees de Groot and Joris Vercammen), 2008.
- 43 Willem Jan Otten: *De ambigue gelovige. Met Augustinus contra de 'ietsisten'. Tweede Quasimodolesing, 29 maart 2008* (Angela Berlis en Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Martijn Schrama, Angela Berlis, Dick Schoon en Rudolf Scheltinga), 2009.
- 44 Angela Berlis (ed.): *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009*. Met de lezingen van de beide laureaten: Urs von Arx: *Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap*; Anton Houtepen: *De droom van Descartes en het visioen van Pascal* (verdere bijdragen: Angela Berlis, Jan Hallebeek, Jan Visser), 2009.
- 45 Erik Jurgens: *Bescheiden en bewogen. Over christenen in de politiek. Derde Quasimodolesing, 18 april 2009* (Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Greetje Witte-Rang, Jan Hallebeek, Joris Vercammen en Elly Hessel), 2009.
- 46 Klaus Heinrich Neuhoff: *Building on the Bonn Agreement. An historical study of Anglican-Old Catholic relations before and after the 1931 Bonn Agreement with special reference to the Anglican-Old Catholic Theologians' Conferences 1957-2005*, 2010.
- 47 Roelf Haan: *God en de mammon in crisistijd. Niet bij markt alleen zult gij leven. Vierde Quasimodolesing, 24 april 2010* (red. Dick Schoon en Lidwien van Buuren, met bijdragen van Gert van Maanen en Dick Schoon), 2011.
- 48 Dick Schoon: *Wegwijs in de Oud-Katholieke Kerk* (Kok, Kampen 1999¹) 2^e herziene druk, 2011.
- 49 Jan Hallebeek: *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een Inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 2011.
- 50 Lidwien van Buuren en Peter-Ben Smit (ed.): *Meester in Kerk en Recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeek bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht*, 2013.
- 51 Adri Paasen en Peter-Ben Smit (ed.): *Over Katholiciteit als netwerk, de noodzaak van religie en de waarden van het koningschap. Quasimodolesingen 2011-2013*, 2014.
- 52 Erna Peijnenburg: *Het Kapittel van Haarlem, 1561-1853*, 2015.
- 53 Peter-Ben Smit: *Traditie als missie: 125 jaar Unie van Utrecht, 1275 jaar in de voetsporen van Sint Willibrord*, 2015.
- 54 Peter-Ben Smit, Eva Coster-van Urk (ed.): *Menselijke waardigheid in de klem? Quasimodolesing 2015. Ruard Ganzevoort, met reacties van André Rouvoet, Marieke Ridder en Jan Kimpfen*, 2016.
- 55 Jan Hallebeek: *Modèle de tous les autres. De kerkvergadering van Handelingen 15 in de traditie van het jansenisme en het oud-katholicisme. Afscheidscollege als toegevoegd docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie*, 2016.

56. Peter-Ben Smit: *Vrienden in het bisschopsambt. De correspondentie tussen Andreas Rinkel en Urs Küry (1955-1970)*, 2016.
57. Peter-Ben Smit (ed.): *Moedig leiderschap. Mystiek en politiek bij Dag Hammarskjöld. Quasimodolezing 2016. KG Hammar. Met bijdragen van Carola Schouten en Joris Vercammen en de eerste Nederlandse vertaling van KG Hammar, De weg koos jou. Meditaties over Dag Hammarskjölds Merkstenen*, 2017.
58. Peter-Ben Smit (ed.): *Herbronning: 40 jaar bijzondere leerstoel 'Oude Katholieke Kerkstructuren': bijdragen van het symposium 'Herbronning' van 9 december 2016*, 2017.
59. Marco Derks en Peter-Ben Smit (ed.): *Allemaal vreemdelingen in een 'christelijk' Europa. Twee theologische pleidooien voor humaniteit door Stephan van Erp en Erica Meijers. Quasimodolezing 2017*, 2018.
60. Peter-Ben Smit (ed.): *Ambt - Spiritualiteit - Roeping, Theologische verkenningen Met bijdragen van Rebekka Willekes, Marleen Blootens, Jos Moons, Mattijs Ploeger en Wim Dekker*, 2018.
61. Koenraad Ouwens, *Pierre-Jean-Francois Percin de Montgaillard en het ius liturgicum. College bij opening van het academisch jaar*, 2019.
62. Hans Uytendogaardt, *Lezing 'Willem Barnard en Allerheiligen' bij de ontvangst van de Andreas Rinkelprijs en de opening van het academisch jaar aan het Oud-Katholiek Seminarie 30 september 2017, en eerdere bijdragen over de katholiciteit van het Dienstboek van de Protestantse Kerk in Nederland*, 2019.
63. Mattijs Ploeger, *Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering*, 2020.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van het docentencollege en het Curatorium van deze stichting. Redactie: dr. Mattijs Ploeger, mgr. dr. Dick Schoon, prof. dr. Peter-Ben Smit (voorzitter). Eindredactie: drs. Noeme Visser.

Publicaties uit de Seminarierreeks zijn te bestellen bij de webshop van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland: www.okkn.nl/pagina/1348/seminariereeks, of bij het Bisschoppelijk Bureau, Koningin Wilhelminalaan 3, 3818 HN Amersfoort, telefoon: + 31 (0) 33 4620875, e-mail: buuro@okkn.nl.

*) niet meer verkrijgbaar

REMCO ROBINSON liet het samenspel en vaak ook de spanning tussen kerk-zijn, geloven en het leven in een seculiere samenleving een belangrijke rol spelen in zijn werk als theoloog en pastor; zijn eigen leven als gelovige en priester was er ook van doordrongen. De hier bijeengebrachte bijdragen, artikelen en preken, geven daar een indruk van. Ze geven inzicht in het werk van een theoloog die de ervaring van mensen en de omgang met geloof en kerk-zijn in de seculiere Nederlandse context het volle pond wil geven. Tegelijkertijd laat het zien hoe Remco Robinson, puttend uit de bronnen van het geloof, handvatten wil bieden om tot een geloofwaardige spiritualiteit te komen die helpt om te gaan met de wereld van de eenentwintigste eeuw. Zijn eigen zoektocht hierin en zijn ervaringen hiermee komen in zowel het reflecterende en onderzoekende academische deel van de bundel als ook in de opgenomen preken ter sprake. Als pastor en wetenschapper heeft Remco Robinson zich ingezet voor de kerk waarin hij zijn thuis gevonden had, op weg naar de kerk van morgen. Als priester en pastor in Arnhem, Middelburg en de "Mission to Seafarers" (Vlissingen), dacht hij na over en bouwde hij mee aan toekomstbestendige vormen van kerk-zijn. Dat kwam ook tot uitdrukking in zijn werk aan het Oud-Katholiek Seminarie en de Radboud Universiteit Nijmegen. Zijn plotselinge overlijden op 39-jarige leeftijd op 10 maart 2019 was en is een groot gemis voor velen. De bundel "Kerk en geloof in een seculiere samenleving" eert zijn gedachtenis door zijn inbreng en inzichten blijvend toegankelijk te maken.



9 789057 872051