Utrecht University Library
Partner in Science
Universiteit Utrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

https://hdl.handle.net/1874/453087

Joris Vercammen

OM DE MENSWORDING

Praktisch-theologische bijdragen aan het oud-katholieke denken over de kerk

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 67

Amersfoort / Sliedrecht 2022

MERWEBOEK

nieuwe omslag ivm fout op rug: Jois ipv Joris juli 2023

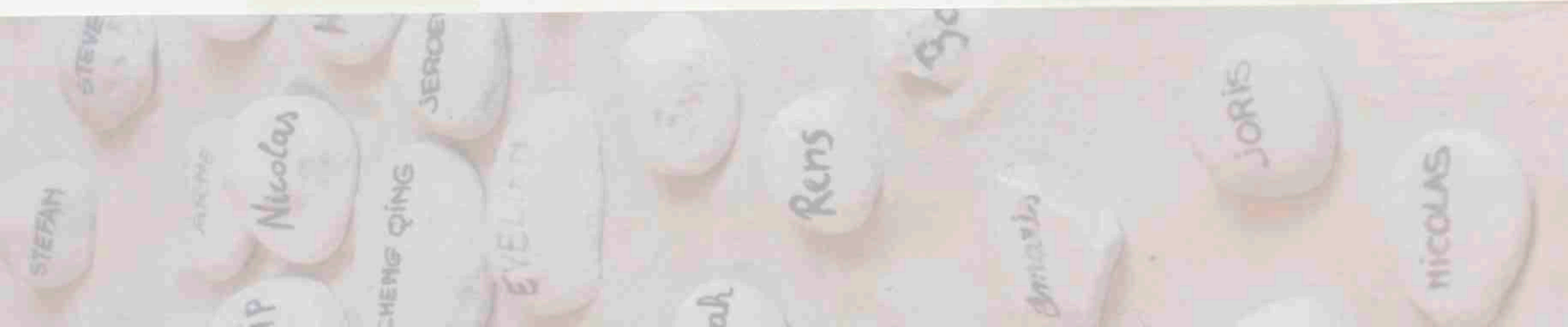
Beste lezer,

U wist het misschien niet, maar u hebt met het boek van Joris Vercammen een collector's item in handen: een nare typefout op de rug, door niemand in het uitgeefproces opgemerkt.
Die dingen gebeuren, en als het gebeurt, past een verontschuldiging: bij dezen! - Natuurlijk kunnen we dit niet zo laten, en daarom ontvangt u hierbij een aparte stofomslag, zodat het boek in elk geval foutloos in de boekenkast kan!

Voor de redactie van de Seminariereeks,

Peter-Ben Smit

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT
4166 0980



OM DE MENSWORDING

Nieuwe dinsdag in het Boek
op nag 7 jan. in de Jaris

juli 2013

Beste lezer

Ik weet het misschien niet, maar u heeft met het boek van Joris Vercammen een collector's item in handen. Een vers interbout op de hag, door niemand in het uitgeefproces opgemerkt.
Die dinger gebeurt, en als het gebeurt, moet ieve verantwoordelijkheid bij degene - Natuurlijk kunnen we die niet zo laten - en dienen ondervangt u daarbij een zoeve vindersloon, omdat het boek in elk geval terugkeer in de boekenkast kan.

Voor de redactie van de Jambrieverzicht,

Peter-Ben Smit

Dit boek is gevonden

THEOL: 11.54.00 A 01 dl 67

Joris Vercammen

OM DE MENSWORDING

Praktisch-theologische bijdragen aan het oud-katholieke denken over de kerk

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 67

Amersfoort / Sliedrecht 2022

MERWEBOEK

Voor Jutta

Afbeelding omslag: Witte steentjes in de Begijnhofkerk, Leuven
Foto Frank Bruggeman

"Wie oren heeft, moet horen wat de Geest tegen de gemeenten zegt. Wie overwint zal Ik van het verborgen manna geven, en ook een wit steentje waarop een nieuwe naam staat." (Openbaring 2,17)

Foto auteur: Dio van Maaren

Uitgeverij Merweboek
Elzenhof 173, 3363 HH Sliedrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 67

ISBN 978-90-5787-212-9

© 2022 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

Het was 1971 en ik zou later dat jaar negentien worden. In het voorjaar had ik de verantwoordelijke voor de priesteropleiding in het rooms-katholieke bisdom Antwerpen geschreven dat ik priester wilde worden. In de zomer werd ik uitgenodigd voor een interview. Voordat ik in september eventueel zou worden toegelaten, wilde de verantwoordelijke priester mijn motivatie peilen. Terecht. Wijs als hij was vroeg hij me niet naar mijn gebedsleven of naar mijn geloof in God, maar ging het gesprek vooral over 'wat mensen voor mij betekenden'. Ik weet nog dat ik iets antwoordde in de zin van dat het mijn ideaal was mensen nabij te zijn, vooral in hun nood maar ook op hun hoogtepunten. Dat wilde ik graag 'namens God' doen. Het klinkt aanmatigend en zo was het wellicht ook, maar zo voelde ik het als de jongvolwassene die zocht naar wat de invulling van zijn leven moest worden. Het is God om mensen te doen. Daarvan was ik overtuigd.

Misschien was ik wat meer religieus dan de meerderheid van mijn leeftijdsgenoten. Ik had zeker het misschien ietwat kinderlijk verlangen om 'dichtbij God te zijn'. Maar daarmee is nog niet gezegd dat je van een priesterroeping kunt spreken. Ik denk dat er slechts van zo'n roeping sprake kan zijn als je ervaart dat het verlangen ook een weg baant naar anderen toe. Dus: dat jouw verlangen ook voor anderen van betekenis zou kunnen zijn. De eigen persoon mag niet in het centrum staan, dat is de plek die anderen toekomt. Als tienjarige misdienaar had ik al gezien hoe onze pastoor een jonge weduwe troostte op de begraafplaats waar we net haar man begraven hadden. Ik was onder de indruk van het verdriet van de vrouw én van de wijze waarop dat appél deed op die priester. Namens God troost aanreiken, dat was wat hij deed. Het is God om mensen en hun heil te doen. Dat is de kern van een priesterroeping. Dat is de kern waar het in de kerk over zou moeten gaan.

In 1979 ben ik dan priester gewijd, in datzelfde bisdom Antwerpen. Ik was 27 en één van de weinige jonge priesters van het bisdom. Ik had het gevoel dat mijn stap door velen gewaardeerd werd. Mijn ouders, die aanvankelijk zeer sceptisch geweest waren om het onzekere leven dat ik volgens hen tegemoet ging, deelden uiteindelijk ook die waardering. Maar onzeker was het leven in en met de kerk zeker. De secularisering greep ook toen al om zich heen. Zelf vond ik het trouwens ook spannend. Aan het feit dat ik 'namens God graag bij mensen zou willen zijn', daaraan twijfelde ik niet. Des te meer was er wel twijfel aan 'het kerkelijk systeem' en ik stelde me de vraag of het wel de ruimte zou bieden voor de wijze waarop ik dacht priester te moeten zijn.

Sommige priesters gaven me het vertrouwen dat het kon. In het bisdom Antwerpen, na een periode van tweehonderdvijftig jaar in 1961 heropgericht, waaide de frisse conciliaire wind die de kerk bewust maakte van haar missie onder twintigste-eeuwse mensen. Het sterkte mijn vertrouwen.

Terug naar het begin. Om de nieuwe kandidaten voor het seminarie ook intellectueel wat beter te leren kennen, gaf het docententeam hen de opdracht een leesverslag in te leveren over een boek van een toen redelijk bekende Leuvense hoogleraar en dogmaticus, Joris Baers. De titel van het boek was *Om mens te zijn. Nadenken over verlossing vandaag.*[1] Het boek, dat een tweehonderd bladzijden telt, is een typische getuige van het rooms-katholieke theologische zoeken zoals dat zich na het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) vernieuwde. Niet langer werd er theologie bedreven in de roomse scholastieke bubbel, maar men ging de dialoog met de cultuur aan. De veranderingen in die cultuur, en meer in het bijzonder het dreigende verlies aan invloed van de kerk in de samenleving, maakte die dialoog ook noodzakelijk. Tenminste als men als kerk missionair wilde zijn. 'Nadenken over verlossing vandaag': dat was de opdracht die men zich stelde. Of met andere woorden: wat heeft de hedendaagse mens aan de verkondiging dat Jezus' leven, sterven en verrijzen hem en haar bevrijd heeft?

Eigenlijk is het de vraag die mij sinds ik actief geworden ben in de kerk bezig gehouden heeft. Ook bij mijn overstap naar het oud-katholieke aartsbisdom Utrecht, in 1988, was datzelfde streven om als kerk mensen op het spoor van de verlossing te helpen zetten richtinggevend. Ik hoopte in dit nieuwe kerkelijke thuis een milieu te vinden dat alvast wat meer ontspannen zou omgaan met culturele en maatschappelijke ontwikkelingen, en daardoor ook een spiritualiteit zou ontwikkelen die mensen zou bevrijden. Ik leerde dat het hoge doelen zijn die ik voor ogen had, en bovendien dat ook ik zelf daar een bijdrage aan zou moeten leveren: op de eerste plaats door zelf naar Gods aanwezigheid, bron van die bevrijding, te zoeken.

Als de kerk van Utrecht mij in 2000 tot haar bisschop kiest, heb ik er geen twijfel over dat mijn wapenspreuk uit Jezus' uiteenzetting over de Goede Herder moet komen. 'Opdat ze leven hebben en overvloed'.[2] Dat Bijbelvers vat mijn geloof en mijn priester-zijn het best samen. Als priester, docent en bisschop heeft die uitspraak van Jezus mij richting gegeven bij mijn pastoraal en kerkelijk bezig-zijn, omdat ze ook mij persoonlijk gelovig op de been hield.

---

[1] J. Baers, *Om mens te zijn. Nadenken over de verlossing vandaag,* Tielt-Utrecht 1970.
[2] Joh. 10, 10.

Als de praktisch theoloog, die de persoon, de priester en de bisschop altijd met zijn reflectie en studie 'volgde', heb ik geprobeerd om aan het missionaire *commitment* dat uit het evangelievers spreekt, de noodzakelijk eigentijdse vertaling te geven.

Van die praktisch-theologische reflectie is dit boek een verslag. Met de titel 'Om de Menswording' verwijs ik zowel naar de menswording van God in Jezus als naar de menswording waar mensen naar uitzien. God wilde mens worden opdat mensen zouden ontdekken dat zaadjes van 'eeuwig leven' in hun hart verborgen zitten. Het zijn precies die zaadjes die hen kunnen doen ontkiemen als de mensen zoals God die droomt. 'Eeuwig leven' is het leven dat een 'liefdeskwaliteit' bezit waar zelfs de dood niets tegen vermag. Het is het leven vanuit die 'ene mogelijkheid' die Jezus ook ontdekt had, dat is de mogelijkheid om lief te hebben voorbij systeem en wet, overtuiging en regel, omdat echte liefde van een andere orde is. Die 'ene Mogelijkheid' bestaat erin dat we het erop wagen ons leven te bouwen op God, die als een vader en moeder niet ophoudt de kinderen te eren door hen op te doen staan. Zoals de Vader in de parabel van de Twee Zonen[3], die op de uitkijk staat totdat hij eindelijk de jongste zoon opnieuw mag verwelkomen en bekleden mag met de tekenen van de menselijke waardigheid. En zoals hij de oudste van de twee uitnodigt om te delen in de vreugde die daarvan het gevolg is. Vreugde om wat eerst verloren was en nu teruggevonden, om het leven dat de dood overwon.

Als de 'kerk' op haar best is, dan is ze de ruimte waarin dat gebeuren van Gods leven schenkende betrokkenheid op mensen zich verdicht. Zo wil ik in dit boek de kerk ook benaderen: als de ruimte waar God uitkijkt naar mensen om ze te eren als Gods kinderen die ze per definitie zijn. Daarmee sluit ik aan bij opvattingen die in het oud-katholieke denken over de kerk in principe zeker ook aanwezig zijn, maar misschien niet altijd het accent krijgen die ze verdienen. Toch zijn ze in staat onze oud-katholieke traditie een nog grotere relevantie te geven voor de tijd van nu. Van een oud-katholiek mag een oecumenische benadering van de kerk verwacht worden. Als het in dit boek over de kerk gaat, dan gaat het dan ook niet zozeer over kerkelijke organisaties en structuren maar eerder over de theologische identiteit van de kerk, en die is wezenlijk oecumenisch.

In dit boek zal ik reflecteren op de veranderingen die in onze samenleving en in de kerk aan de orde zijn. Ik schrijf over 'onze kerk' maar ook over 'de kerk' in het algemeen. Bij dat laatste heb ik de hele oecumenische

---

[3] Luc. 15, 11-32.

geloofsgemeenschap op het oog. Ik ben ervan overtuigd dat naarmate de zichtbare eenheid onder de christenen verder zal groeien, de kerk als 'Gods gastvrije gemeenschap rond Jezus de Heer' opnieuw een te ervaren realiteit zal worden. Het is in die spirituele en theologische betekenis dat ik over 'kerk' wil spreken.

De veranderingen in cultuur en samenleving leiden ertoe dat (onze) kerk zich in een spannend en complex transitieproces bevindt waarvan de uitkomst allerminst zeker is. Hoe de concrete gestalte van de kerk er over een aantal decennia zal uitzien, is nu moeilijk te voorspellen. Zover zijn we op dit ogenblik nog helemaal niet. Vandaag is het belangrijk na te denken over wat 'kerk als heilswerkelijkheid' betekent. Naar mijn overtuiging hebben oud-katholieken daaraan een interessante bijdrage te leveren. Oud-katholieken kúnnen van betekenis zijn bij het ontwikkelen van toekomstperspectief voor de kerk. Hun charisma van 'gastvrijheid voor de menswording' kleurt namelijk niet alleen het eigen leven en de gemeenschappen van oud-katholieken hoopvol, maar evenzeer is het in staat een perspectief op verbondenheid van alle christenen te bieden die positief af zal stralen op de geloofwaardigheid van de kerk in het algemeen.

Er gaapt een kloof tussen waar men zich doorgaans in de kerk mee bezighoudt en dat waarvan mensen 'wakker liggen'. Praktische theologie heeft de opdracht deze kloof te overbruggen. Daarom draag ik dit boek op aan een aankomend praktisch theoloog: Jutta Eilander-van Maaren. Zij heeft aan ons eigen oud-katholiek seminarie de cruciale taak op zich genomen om verder te bouwen aan een oud-katholiek kerkverstaan dat bijdraagt aan het overbruggen van de kloof en daarin ook toekomstige ambtsdragers mee te nemen. Ik ben dankbaar voor haar betrokkenheid en haar inzet.

Dankbaar ben ik ook voor de hulp van een aantal mensen bij het schrijven van dit boek. Ik dank Luuk Verstijnen voor het vertalen van een oorspronkelijk Duitse tekst van mij die als basis voor een hoofdstuk van dit boek diende. Mijn lieve vriend Toon Manders deed hetzelfde voor twee teksten. Zijn hulp was dus van grote waarde bij het schrijven twee hoofdstukken! Ook aan hem: grote dank! Mijn dank geldt eveneens Ineke Smit. Dat het boek ook aangenaam om lezen is, heeft alles te maken met haar nauwgezette correctie van het manuscript en haar redactionele ingrepen. Onze soepele samenwerking heeft bovendien ook mijn schrijversvreugde alleen maar vergroot. Zoveel dank voor de belangeloze inzet! Dankbaar ben ik de docenten van het seminarie die mij uitnodigden dit boek te schrijven en mij ook steunden bij de totstandkoming ervan. Mijn bijzondere dank gaat uit naar mijn vrouw, Hilde, die niet alleen

bij het schrijven van dit boek, maar vooral ook in de twintig jaren dat ik als bisschop actief was, zich op haar beurt committeerde aan het engagement dat ik op mij had genomen. Haar aandeel in wat er in al die jaren mogelijk was, is groot.

Ik ben blij u, lezer, in het bijzonder, en onze kerk in het algemeen, dit boek aan te kunnen bieden. Het kan gelden als een weergave van wat mij vooral de laatste tien jaren van mijn episcopaat heeft bewogen bij mijn inzet voor kerk en samenleving. Ik ben blij om oud-katholiek te zijn omdat het mij als christen spiritueel voedt, en ik hoop dat dit boek ook u allen inspireren kan om het verder te wagen met God en met elkaar, in een kerk die zich instrument weet van Gods intentie om mensen 'leven te geven en overvloed'.

Paastijd 2022

+ Joris Vercammen

INLEIDING: DE PRAKTISCH-THEOLOGISCHE BENADERING

Het is niet goed gesteld met de kerken hier in West-Europa. Het is een uitspraak als een open deur naar wat iedereen elke dag kan vaststellen. We leven in een seculiere cultuur. Toch mag religie in het algemeen, na een periode van grote teruggang, opnieuw rekenen op de interesse van vele westerlingen. Maar dat geldt niet voor de 'geïnstitutionaliseerde' gestalte van religie, zoals die onder andere door kerken wordt belichaamd. Er vindt duidelijk ook een 'ontchristelijking van de religie'[4] plaats. Nog te vaak kan men een reactie bespeuren waarbij de 'kerkelijke christenen' zich terugtrekken op het kerkelijke erf. Dat kan het erf van de eigen denominatie zijn, maar ook een breder, zogenaamd oecumenisch erf waarbij niet verder gekeken wordt dan de partners die er deel van uitmaken. De term 'oecumenisch' wordt daarbij strikt 'kerkelijk' ingevuld, terwijl deze eigenlijk de bedoeling heeft een beweging te bevorderen die uitreikt naar de hele bewoonde wereld, en dus naar het geheel van de mensheid. Wie dus werkelijk oecumenisch wil zijn laat zich bevragen door wat er in de cultuur met het religieuze aan de hand is, en wie werkelijk de kerk wil vernieuwen om ze opnieuw een plek te geven binnen de brede gemeenschap wil open staan voor het feit dat dat ook een kerk onderdeel is van een culturele context, en de gestalte die haar zending aanneemt mede door die context bepaald wordt. Daarom is de focus van dit boek precies de vraag welke gestalte de zending van de kerken zou kunnen aannemen gezien de seculiere cultuur waartoe ze behoren. En bovendien vraag ik me af welke in dat verband de bijzondere bijdrage van de Oud-Katholieke Kerk zou kunnen zijn.

Praktisch-theologische benadering

Het zal duidelijk zijn dat het hierbij om een uiterst interessante maar ook cruciale praktisch-theologische vraagstelling gaat. "De praktische Theologie is een handelingswetenschap die empirisch-georiënteerde theorievorming beoogt aangaande bemiddeling van het christelijk geloof in de praxis van de moderne samenleving". Zo definieerde Heitink deze tak van de theologie.[5] Deze discipline gaat dus noodzakelijkerwijze over meer dan het binnenkerkelijke. Ze beweegt zich namelijk in 'het coördinatensysteem van samenleving,

---

[4] F. G. Immink, 'Praktische Theologie in een meerstromenland', in: F.G. Immink en H. de Roest (red.), *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing.* Zoetermeer 2003, 12.

[5] G. Heitink, *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden,* Kampen 1993, 18.

christendom en kerk'.[6] Ik benader de problematiek dus noch vanuit de dogmatiek, noch vanuit de ecclesiologie, maar allereerst vanuit een oprechte interesse in de empirische situatie van feiten en omstandigheden. Dit betekent voor wat volgt echter niet dat de lezer een overzicht van empirische studies kan verwachten of een bijdrage aan het empirisch onderzoek. Het gaat mij in dit kader vooral om de reflectie op de empirie en de consequenties voor de kerk in het algemeen en mijn eigen Oud-Katholieke Kerk in het bijzonder. Dat betekent dat men naast reflectie ook strategische adviezen zal vinden, maar evenzeer bijdragen tot zowel de ecclesiologie als de ambtsleer, alsook handreikingen voor een oud-katholieke spiritualiteit die inspiratiebron kan zijn voor een authentiek leven als christen en als (kerkelijke) gemeenschap van christenen.

In de lijn van Cameron, die het heeft over normatieve, formele, toegeëigende en operante theologie, kan men zeggen dat het bij de praktisch-theologische reflectie gaat om het vaststellen hoe deze vier theologische gezichtspunten, of 'stemmen'(voices), in de praktijk van een bepaalde geloofsgemeenschap op elkaar betrokken zijn. Dillen en Gärtner spreken in dat verband ook over 'vindplaatsen van theologie' of van 'bronnen'.[7] De normatieve theologie (*normative theology*) betreft de bronnen die als normatief beschouwd worden: de Bijbel, de teksten van kerkvaders, en de 'traditie' in het algemeen. Wat de onderhavige denkoefening betreft behoren ook bepaalde teksten uit de eigen oud-katholieke traditie tot dit normatieve kader. Uiteraard stelt zich ook bij de normatieve theologie de vraag naar de hermeneutiek: hoe is een en ander te interpreteren zodat de inhoud ook kan functioneren in de actualiteit van vandaag. De discussie daarover leidt onmiddellijk tot de formele theologie (*formal theology*), waarmee gedoeld wordt op de inzichten van de vaktheologen. In dit boek wordt een aantal belangrijke theologen, uit oud-katholieke, anglicaanse, rooms-katholieke, protestantse en orthodoxe hoek, bij de reflectie betrokken. De ervaring van gelovigen en hoe zij het geloof concreet beleven, individueel en collectief, mag bovendien nooit ver weg zijn. Cameron noemt dat de 'operant theology', zijnde de theologie zoals die feitelijk in praktijk van een geloofsgemeenschap wordt aangetroffen. Het is uitdrukkelijk ook mijn

---

[6] J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie,* Kampen-Weinheim 1990, 44.

[7] H. Cameron et al., *Talking about God in Practice. Theological Action Research and Practical Theology,* London 2010, geciteerd in: A. Dillen en S. Gärtner, *Praktische theologie. Verkenningen aan de grens,* Leuven 2015, 125-127. De vertaling van de termen is van Dillen en Gärtner, behalve de term 'operante theologie', die ik verkies boven hun vertaling van 'operant theology' als 'theologie-in-de-actie'.

bedoeling het 'feitelijke geloof' van (oud-katholieke) gelovigen, dus hoe ze feitelijk hun geloof beleven en met welke theologische vragen ze zich, meestal onbewust, geconfronteerd weten, bij mijn reflectie te betrekken. Daarbij moet ik ermee rekening houden dat deze 'feitelijke theologie' vaak op diverse wijze gearticuleerd wordt. Dat noemt Cameron 'toegeëigende theologie' (*espoused theology*).

Door op deze vierdimensionale wijze naar de realiteit van (oud-katholieke) geloofsgemeenschappen te kijken, krijgen we wellicht een beeld van hoe van onderop feitelijk aan de bemiddeling van het geloof in de context van onze cultuur gebouwd wordt. De inzichten van Cameron openen de mogelijkheid om een vierdimensionale beschrijving van een geloofsgemeenschap te maken waarbij het samenklinken, in harmonie én disharmonie, van de vier theologische stemmen duidelijk wordt. Het is interessant om vast te stellen welke boodschap daaruit af te leiden zou zijn. We doen alvast in het slothoofdhoofdstuk, waar de vraag naar een 'oud-katholiek charisma' aan de orde is, een poging om die boodschap te verwoorden in de schets van wat naar mijn aanvoelen een inspirerende oud-katholieke spiritualiteit zou kunnen zijn, zoals die af te lezen valt uit de realiteit van het oud-katholieke gegeven als samenspel van de vier theologische stemmen. Bij gebrek aan meer empirisch onderzoek, moet het daarbij echter noodgedwongen om een soort van hypothese blijven.

Bovendien zijn de inzichten van Cameron een stimulans om de dialoog tussen de verschillende stemmen of bronnen te verdiepen. 'Hedendaagse praktisch-theologisch denken wil de dialoog tussen de bovengenoemde vier bronnen van theologie stimuleren. (...) Belangrijk is in elk geval dat praktisch-theologisch denken en spreken steeds een meerstemmig gegeven moet zijn, waarbij rekening gehouden wordt met de verschillende stemmen waarin het geloof tot uiting komt. Soms zullen die harmonieus samenklinken, soms niet.'[8] In het kader van de vraag naar de bemiddeling van het geloof en hoe de (oud-katholieke) kerk zich daarin opstelt, zal precies de verdieping van die dialoog soms aanleiding geven tot het formuleren van bepaalde strategische adviezen, waarvan ik hoop dat ze inspirerend zijn voor een (oud-katholieke) kerkelijke en pastorale praktijk.

De wijze waarop de praktische theologie aan theologiebeoefening doet verschilt van andere theologische disciplines zoals de exegetische, historische en filosofische benadering. Het betekent echter allerminst dat de praktische theologie geen beroep zou doen op die andere disciplines, en er op een eigen wijze een bijdrage aan zou (kunnen) leveren. Ook in dat opzicht is de praktische theologie een 'grensdiscipline'. Maar praktische theologie staat dus niet

[8] Dillen en Gärtner, *Praktische Theologie*, 125.

tegenover theoretische theologie. Op zich is ze niet 'praktischer' dan andere theologische disciplines. De term 'praktisch' verwijst dus naar het object van het onderzoek en de reflectie, en dat object is het 'theologisch handelen'. Dat betekent dat het in de praktische theologie gaat om zowel het ontdekken van 'het handelen van God' in de wereld als om 'het handelen van de gelovigen'. Godsdienst is een 'gemeenschapsoefening met God' die zich voltrekt door de inter- en intramenselijke communicatie. Dat betekent dat het religieuze en het intermenselijke in de praktijk altijd verstrengeld zijn met elkaar.[9]

Drempeltijd

De praktisch theoloog is een grensganger.[10] Hij of zij probeert over de eigen kerkelijke grenzen te kijken: de oecumene in en de samenleving in. Daarbij worden eigen grenzen altijd gerelativeerd, want het gaat op de eerste plaats om 'betrokkenheid'. Anders zal namelijk van de bemiddeling van het christelijk geloof niet veel terecht komen. Maar het betekent dat men juist de eigen traditie en wat ze te bieden heeft serieus neemt, én bevraagt op wat ze te bieden heeft precies op het punt van diezelfde bemiddeling. Het betekent niet dat men deze laat-moderne samenleving met haar eigen culturele accenten kritiekloos zou omarmen als een soort van Beloofde Land dat we eindelijk zouden mogen binnen trekken. Niets is uiteraard minder waar. Dus ook in de zin van de rol van kritische observator zijn praktisch-theologen grensgangers, en daarmee dienen zij precies de doelstelling van de 'bemiddeling'. Stelde de Wereldraad niet dat evangelisering *from the margins* gebeuren moet?[11] Daarmee bedoelt men dat men met de ogen van de mensen in de marge naar geloof, kerk en samenleving dient te kijken teneinde ontvankelijk te blijven voor wat de Heilige Geest in deze wereld aan bevrijding en heil bewerken wil.

Religie, kerk en pastoraat zijn duidelijk in transitie in onze laat-moderne samenleving. Het 'religieuze veld' kent geen centrum meer, en er is sprake van een kloof tussen kerk en wereld, en tussen de christelijke boodschap en de samenleving. Nu kan men proberen de kloof te overbruggen, ervan uitgaande dat beide polen naar elkaar toe zouden kunnen bewegen, of men kan zich ook terugtrekken in een eigen kerkelijk, respectievelijk seculier wereldje. Maar men kan beter uitgaan van de overlap die tussen beide polen bestaat. De kerk is namelijk 'moderner' dan misschien eerst gedacht, en de samenleving is religieuzer dan oppervlakkig verondersteld. Een periode van transitie gaat gepaard met veel onzekerheid, maar het is een periode waarin creativiteit kan ontstaan. Het is een 'drempeltijd'. De culturele antropologie kent het begrip

---

[9] Immink en De Roest, *Praktische Theologie*, 38.

[10] Dillen en Gärtner, *Praktische theologie*, 9.

[11] World Council of Churches, *Together towards life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, Genève 2013, nrs. 36 - 54.

'liminaliteit', dat verwijst naar de mogelijkheid van een nieuw bestaan en de wijsheid die op de drempel van dat nieuwe bestaan te vinden is.[12] Daarom gaan adolescenten van sommige Afrikaanse stammen in afzondering alvorens het overgangsritueel naar de volwassenheid te ondergaan. Ook voor de kerken, en niet in het minst voor de Oud-Katholieke Kerk, is deze tijd een periode van bezinning die vrucht zal dragen indien ze erin slagen open te staan voor de creativiteit en de wijsheid die te vinden zijn. De context bepaalt mee hoe geloof en kerk eruit zien; en dat moet ook zo, want hoe zal de kerk anders haar zending in deze wereld (en in geen andere!) kunnen oppakken, als zij niet start bij de oefening om deze cultuur en deze samenleving te begrijpen.[13]

Vijf etappes

De reflectie die ik in dit boek onderneem kent vijf etappes. De eerste etappe (het eerste deel) betreft de laat-moderne cultuur en de vragen die er leven met betrekking tot het (christelijk) geloof. Ik doe een poging om een praktisch-theologische schets te geven van wat 'kerk' in het algemeen in deze context zou kunnen betekenen. Bovendien ga ik uitdrukkelijk in op de betekenis van het sacrament van de doop en zijn oecumenische betekenis. In het tweede deel focus ik op enkele mogelijke oud-katholieke accenten in de ecclesiologie, en pas deze toe op de liturgie en de inrichting van de liturgische ruimte. De derde etappe (derde deel) van de zoektocht naar de gestalte van de kerk in deze tijd brengt ons bij het kerkelijk ambt. Ik zal betogen dat het kerkelijk ambt zoals dat in de beste katholieke traditie als sacrament wordt begrepen inderdaad een teken kan zijn van Gods omzien naar mensen. Specifiek ga ik in op het vraagstuk van het gezag in de kerk en op de bisschop, die als representant van Jezus Christus, het Hoofd van de kerk, persoonlijk Gods uitgestoken hand naar mensen symboliseert. Ik voeg er ook nog een aantal notities aan toe over hoe ambtsdragers hun opdracht persoonlijk gelovig beleven kunnen. De vierde etappe (vierde deel) focust op de katholiciteit van de kerk, en enkele bijzondere mogelijkheden om met haar getuigenis in de wereld aanwezig te zijn op een wijze die hedendaagse mensen bijzonder kan aanspreken. Nieuwe gemeenschappen met een radicaal-oecumenische identiteit kunnen een inspiratiebron zijn voor het streven naar een tolerante en vreedzame samenleving. Christenen die geestelijk verzorger zijn kunnen bij de begeleiding van mensen die meer dan gewoonlijk geconfronteerd worden met hun kwetsbaarheid vooral door de kwaliteit van hun aanwezigheid een sterk getuigenis geven van solidariteit 'in Jezus' naam'. Tot slot, en zoals hoger al aangekondigd, kom ik

---

[12] Vgl. V.W. Turner, *The ritual process: Structure and Anti-Structure,* Chicago 1969; vgl. ook P. Ivonov, "Zur Viktor Turners Konzeption von 'Liminalität' und 'Communitas'", in: *Zeitschrift für Ethnologie* 118 (1993), 217-249.

[13] Dillen en Gärtner, *Praktische theologie,* 13-15.

in de vijfde etappe van deze 'bezinningstocht' (vijfde deel) terug bij de Oud-Katholieke Kerk en haar traditie, en probeer ik hints te geven voor een eigentijdse oud-katholieke spiritualiteit, of hoe ons christen-zijn door ons oud-katholiek zijn gevoed en gesterkt kan worden. Precies op dat punt zal ook kunnen blijken hoe, spiritueel gezien, oud-katholieken kunnen bijdragen aan de zending van de kerk in het algemeen. Ik doe een poging om de contouren te schetsen van wat een 'oud-katholiek charisma' zou kunnen heten.

DEEL EEN:
GELOOF EN KERK IN EEN SECULIERE TIJD

'Orthodoxe' klokken, Kreta
Foto Joris Vercammen

HOOFDSTUK 1 DE SECULIERE TIJD

1.1 'Wetenschap' gaat voor geloof

Ongetwijfeld is er een ruime groep van mensen op zoek naar een 'andere dimensie' in hun bestaan. Velen zijn echter overtuigd van het 'immanente' karakter' van mens en wereld. Zo deden wetenschappelijke inzichten over het ontstaan van het heelal, en de evolutie van het even van eencellige tot het ingewikkelde bouwsel dat de mens heet, dominee Carel ter Linden ertoe besluiten dat er maar 'één werkelijkheid is'.[14] Stellig beweert hij: er is geen bovenaardse werkelijkheid naast een aardse. De werkelijkheid waarvan we deel uitmaken behoort tot de kosmos die veertien miljard jaren oud is en een zonnestelsel van vierenhalf miljard jaren oud. De mens is daarin een vrij recent verschijnsel dat zich slechts tweehonderdduizend jaar geleden meldde.

De mens is een product van de evolutie. In die evolutie doen zich trouwens mutaties voor die zowel gunstig als ongunstig kunnen zijn. De mutatie die zich voordeed bij de van oorsprong Afrikaanse zwarte mens, en die ervoor zorgde dat wij een witte huid hebben, maakt het mogelijk dat wij voldoende vitamine D opdoen. Daarentegen hebben mutaties in het afweersysteem dan weer met zich meegebracht dat het ene individu meer bestand is tegen infecties dan het andere. Ziekte die daarvan het gevolg is, is dan weer nodig om de afweer te versterken. Het gaat hier over de *survival of the fittest* waardoor de algehele menselijke soort sterker wordt.

Evolutie kan alleen maar plaatsvinden dankzij de mutaties in het DNA die hebben geleid van een primitieve cel tot de denkende mens. De evolutie volgt geen vooropgezet plan, maar hangt aan elkaar van toeval. Ook het ontstaan van de mens moet als een toevallig feit worden gezien. De evolutie gaat trouwens nog steeds door en ook dat heeft zijn prijs (auto-immuunziekten, erfelijke ziekten en kanker). Sommige ziekten zijn het gevolg van het evolutieproces. Voor het individu hebben ze geen zin, voor de soort – voor de menseheid – blijkbaar wel. Aan dit hele proces is dus geen bedoeling af te lezen, volgens Ter Linden.

Moderne mensen staan op dit punt voor raadsels omdat hun ervaring niet klopt met wat in hun opvatting 'God' zou moeten zijn. Men komt in opstand tegen de overgeleverde godsbeelden. Atheïsme is vaak een moreel protest. God blijkt niet de macht te zijn die het kwaad in de wereld van de mensen zou kunnen of zou willen voorkomen. God is óf een tiran, óf een projectie, en in beide gevallen geldt dat God een bedreiging is voor de vrijheid van de mens.

---

[14] Carel ter Linden, *Wat doe ik hier in Godsnaam? Een zoektocht*, Utrecht-Amsterdam-Antwerpen 2013.

Bijgevolg lijkt er een 'morele inconsistentie' te zijn in het hart van de joodse en christelijke tradities. De weigering om in God te geloven wordt gezien als essentieel voor de mens. Bovendien wordt het religieus spreken door sommigen ook gezien als een ideologische poging om controle uit te oefenen op het gedrag van mensen, en dus als onderdrukkend [15]

De overtuiging die bij velen post gevat heeft vertelt dat men zich beter tot de wetenschap kan wenden dan tot de godsdienst. De wetenschap lijkt de godsdienst overbodig te maken. Een typische benadering van dat vraagstuk vinden we bijvoorbeeld bij Philipse. De auteur daagt de godsdienst uit zich als 'wetenschappelijke theorie' te verhouden tot de wetenschap. Vervolgens blijkt dat dat soort van door de godsdienst geïnspireerde theorie geen stand houdt tegenover de 'gezonde criteria' die de wetenschap aanbiedt. Zo moet elke gelovige zich de vraag stellen of men 'in ons wetenschappelijk tijdperk nog met goed intellectueel fatsoen een religieus geloof kan huldigen'.[16] Philipse heeft de ambitie alle mogelijke apologetische opties in kaart te brengen en te bespreken. Hij komt tot de conclusie dat geen van deze opties stand houdt.

> Omdat bovendien wordt betoogd dat het bestaan van god, of van andere goden, uiterst onwaarschijnlijk is in het licht van onze wetenschappelijke achtergrondkennis, wordt geconcludeerd dat universeel atheïsme verkozen moet worden boven religieus geloof of agnosticisme, indien men althans een geestelijk verantwoorde positie wil innemen.[17]

1.2 Geloven is niet langer onproblematisch

'Geloven' is duidelijk niet langer onproblematisch. Dat is sinds de zestiende eeuw in het Westen altijd maar meer doorgedrongen tot de menselijke geest. De voorwaarden voor het geloven zijn er sindsdien fundamenteel veranderd. Geloven wordt in het Westen nu gehouden voor een optie onder andere opties. De gelovige optie is daarbij zeker niet de meest voor de hand liggende, noch de gemakkelijkste. Charles Taylor stelt dat het om een verandering gaat van wat hij noemt *Conditions of belief*, en om een uiting van secularisatie die nauw samenhangt met de twee andere.[18]

Volgens hem is een andere uiting daarvan -- en tegelijk de meest fundamentele -- de teruggedrongen invloed van God en van iedere andere referentie tot een overstijgende werkelijkheid in de publieke ruimte. Er is niet

---

[15] R. Williams, *Faith in the Public Square,* London 2012, 281-290.

[16] H. Philipse, 'Godsgeloof in een wetenschappelijk tijdperk – Presentatie van *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason',* in: *Tijdschrift voor Theologie* 53 (2013), 121.

[17] Philipse, 'Godsgeloof', 124.

[18] C. Taylor, *A secular age,* London 2012, 539vv.

langer sprake van één religieus systeem dat alle levensdomeinen bij elkaar houdt en van noodzakelijke oriëntatie voorziet. Integendeel, de eigen 'rationaliteit' van al die domeinen wordt 'bevrijd' uit het religieuze keurslijf, in het perspectief van geheel zelfstandig de eigen ontwikkeling te kunnen bepalen. Oriëntatie van buiten lijkt daarbij niet langer nodig. De scheiding tussen kerk en staat is daarvan een mooi voorbeeld, en biedt trouwens aan deze ontwikkeling in zijn geheel de nodige ruimte. Opvallend is daarbij dat in deze context het debat over de rol van religie in het publieke domein opnieuw verschijnt. Daarachter zit de vraag naar de nieuwe relatie van religie met niet alleen het publieke domein, maar evenzeer met alle andere levensdomeinen.

Nog een andere uiting van de secularisatie in het Westen is het wegvallen van godsdienstige opvattingen en praktijken die voor geborgenheid zorgden en nu vaak node gemist worden. Soms ziet men dan ook hoe die geborgenheid gezocht wordt in vormen van aanhankelijkheid aan bepaalde bewegingen die haast kritiekloos worden omarmd. Vaker wordt gewezen op het belang van 'waarden en normen' waarop mensen hun gedrag kunnen oriënteren. Opvallend is dat men daarvoor nog wel een beroep doet op de traditionele kerken, c.q. georganiseerde religies, in zoverre deze zich bereid zijn zich te voegen naar de voorwaarden die een seculiere samenleving aan hen stelt. Die zijn onder andere dat men bereid is in gesprek te gaan met andersdenkenden, wat impliceert dat men het eigen standpunt eventueel weet te relativeren en dat men de 'waarden en de normen' die men aanbiedt weet los te koppelen van het religieuze narratief waaruit ze voortgekomen zijn.

1.3 De 'uitvinding' van de immanente werkelijkheid

De grote 'uitvinding' van het Westen is dat er een immanente werkelijkheid bestaat die haar eigen wetmatigheid kent, dus ook zeer goed te begrijpen valt, en bijgevolg een transcendente verklaring voor onnodig houdt. De problematiek van de religie in het Westen lijkt dus door deze opdeling in immanent/transcendent verklaarbaar en meteen ook reflecteerbaar te zijn.

Centraal in het zoeken naar 'volheid' staat het streven naar bevordering van het welzijn (*human flourishing*). Nu is dit vanuit een christelijk perspectief niet direct een oneerbare doelstelling, zij het dat het niet het hoogste goed is voor een mens. Het meest nastrevenswaardig is de zelfontlediging vanuit een verlangen om lief te hebben. Niet het realiseren van jezelf, maar het weggeven van jezelf staat eigenlijk centraal in het christen-zijn.

Op het punt van de reflectie over geloof en ongeloof is dit gegeven cruciaal. Immers, de grote verandering sinds de zestiende eeuw bestaat er precies in dat er een humanistisch levensideaal voor mogelijk gehouden wordt dat geheel en al met de zelfrealisatie van de mens samenvalt. Niet het overstijgen van jezelf, maar het ingaan op jezelf, niet het tussen haakjes zetten van de

eigen persoon maar het in evidentie stellen ervan, worden als ideaal gezien. Met andere woorden: een humanisme dat aan zichzelf genoeg heeft is tot een wijdverbreide optie voor een groot deel van de mensen geworden. Doelen die het menselijk welzijn overstijgen worden niet geaccepteerd, laat staan enige loyaliteit ten aanzien wat verder reikt dan dit welzijn. Vóór de moderniteit was ook het streven naar menselijk welzijn altijd verbonden met transcendente betekenis, en de mens op zich was nooit het hoogste doel. Er waren andere wezens die boven de mens stonden en een beroep deden op 's mensen eerbied. Dat is de culturele revolutie die de Westerse samenleving onder invloed van het humanisme, en nog meer van de Verlichting, heeft doorgemaakt, en zij is fundamenteel. Daarbij mag niet vergeten worden dat het humanisme ontstond op een religieuze voedingsbodem die het ideaal van het menselijk welzijn wel koesterde, maar het ook verbond met een transcendent gegeven. In een seculiere cultuur heeft zich echter een mutatie voorgedaan. Die kan gedefiniëerd worden als een cultuur waar 'the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable; or better it falls within the range of imaginable life for masses of people.'[19]

Illustratief in dit verband is bijvoorbeeld een uitspraak van de Belgische sterrenkundige Hans Plets, die stelt dat 'wetenschappers (...) met een sloophamer ingebeukt hebben op de traditionele domeinen van de zingeving, godsdienst en metafysica.'[20] Zijn boek is een pleidooi voor een nieuwe verwondering. In het spoor van de Amerikaanse fysicus Sean Carroll wendt hij zich naar een 'poëtisch naturalisme', waarbij de esthetische en ethische aspecten van het leven worden geïntegreerd in het denken over zin en onzin, en waar bovendien plaats is voor ambities én ontgoocheling. Plets vervolgt: 'Maar alles zonder de inzichten van de wetenschap te weerspreken. Het is wat mij betreft een eerste verdienstelijke poging om met wetenschappelijke bril te kijken naar alles wat ons leven de moeite waard maakt.'[21]

1.4 De institutionalisering van het geloof

Door het concept van de 'immanente werkelijkheid' werd het dus mogelijk dat ontwikkelingen in de samenleving zich aan de leiding en de controle van de kerken onttrokken. Die ontwikkelingen stelden de kerken voor uitdagingen die zij niet altijd tijdig onderkenden, laat staan dat ze in staat waren (tijdig) erop te reageren. Als men toch probeert opnieuw grip te krijgen op een en ander, dan valt de moralistische benadering daarbij op. Het geloof wordt meer

---

[19] Taylor, *Age*, 19-20.

[20] Interview in Trouw/De Verdieping van 17 mei 2021. Zie: H. Plets, *Verdwaald in de werkelijkheid. De mens op zoek naar zijn plaats in de kosmos*, Gorredijk 2021.

[21] Interview Trouw/De Verdieping.

en meer abstract verwoord, en vooral ingepast in een rationele moraal die oriëntatie moet geven aan leven en samenleven. God wordt daarbij tot een garantie voor waarden en normen. Geloof wordt daarmee iets hanteerbaars. Geloof wordt daarmee zelf ook tot een gegeven dat geïmplementeerd wil worden door de organisaties die daartoe zijn opgericht (Illich).[22] De transformatie waarop het geloof gericht is valt samen met de aanpassing aan dit systeem.

Deze dynamiek leidt ertoe dat de kerken tot moderne bureaucratieën worden die waken over regels en wetten, titels en bevoegdheden, grenzen en afspraken, en daarmee dragen ze bij tot de massale objectivering die dominant geworden is in onze cultuur. 'Beperktheid' – zo typisch menselijk! – wordt eenzijdig als een probleem beschouwd dat teruggedrongen en overwonnen moet worden. Dat is de achterliggende gedachte bij de instrumentele benadering van de werkelijkheid. Deze leidt uiteindelijk tot ont-zieling van het bestaan. Charles Taylor spreekt op dat punt van 'excarnatie'.[23] Uiteindelijk leidt 'geloof als systeem' altijd tot geweld, omdat het niet kan zonder het postulaat van een Eigen Grote Waarheid die andere waarheden uitsluit.[24]

Ambtsdragers zijn bij uitstek de garantie van het Eigen Groot Gelijk. Hoewel in het begin van de twintigste eeuw al vragen gesteld werden die de basis waarop deze ontwikkeling mogelijk was doen wankelen, vinden we in de zo typisch Nederlandse verzuiling een poging om deze bureaucratische gestalte van het geloof zo efficiënt mogelijk te organiseren. De verzuiling was een systeem dat ervoor zorgde dat de aanhang ook overtuigd bij die eigen waarheid kon blijven en er de nodige geborgenheid aan kon ontlenen. Illustratief is wat Geert Mak hierover schrijft:

> Vrijwel alle zuilen hadden een eigen jargon – voor een lezer van vandaag grotendeels vervuld van raadsels – met als meest opvallende kenmerk het schijnbaar ontbreken van ieder spoor van twijfel. Zeker de gereformeerden hadden last van de eigenschap. Als het nu ging om de staatshuishouding, om medische kwesties of om de uitleg van de bijbel, de hoogleraren en predikanten schreven alsof ze [...] 'bij alle raadsbesluiten Gods aanwezig waren geweest'. Dat gaf hun houding een stevigheid en een hardheid die soms bovenmenselijk was, maar niet zelden ook onmenselijk. [...] Alles werd vast gebeiteld op 'de wil Gods of de 'beginselen', alles werd teruggebracht op de normen 'goed' of 'fout'. [...] Als Indië bij Nederland moest blijven, dan was dat vanwege het 'raadsbesluit Gods. Toen Duitsland in 1914 België binnenviel werd dit door Kuyper goedgepraat in een verbluffende goochelpartij met Bijbelteksten. God had zo ook beslist dat er op zondag niet gefietst mocht

[22] Vgl. I. Illich, geciteerd in: Taylor, *Age*, 737.
[23] Taylor, *Age*, 613-615.
[24] Taylor, *Age*, 656-660.

worden en dat de dienstbode niet mee mocht eten aan de familietafel – althans volgens de bijbeluitleg van het christelijk etiquetteboek *Vormen en Manieren*.[25]

In het christendom werd het transcendente geabstraheerd tot een deïsme waarbij de incarnatie alle betekenis verloor. God werd tot niet meer of minder dan een garantie voor een systeem van waarden en normen. God was de sluitsteen die het hele bouwwerk stabiliteit diende te geven. Daarbij ging het erom de kloof tussen een immanente en een transcendente orde kleiner te maken, en dat gebeurde door het geloof gelijk te stellen aan een moreel systeem waaraan men de nodige richtlijnen voor de inrichting van zowel het persoonlijke als het maatschappelijke aan kon ontlenen. Geloof wordt daarmee tot een systeem dat geïmplementeerd wil worden door de organisaties die daartoe zijn opgericht.[26] De transformatie waarop het geloof gericht is beperkt zich tot de aanpassing aan dit systeem. Dat het geloof principieel verder reikt dan elk menselijk systeem komt verder niet meer *in Frage*.

De kerkelijke organisaties zijn er bovendien op gericht zoveel mogelijk maatschappelijke invloed te verwerven. Bij dat streven ontstaat als vanzelf een identificatie met de morele code of het culturele systeem, en wat geldt als culturele idealen en 'beschaving'. Je ziet dan ook hoe missionarissen en zendelingen in plaats van de boodschap van het evangelie, of in het beste geval samen met de boodschap, de 'beschaving' – of tenminste wat dan als dusdanig wordt aangezien – proberen ingang te doen vinden in de kolonies van de westerse landen.

De vertegenwoordigers van het systeem zijn niet in staat tot enige bevrijdende actie; degene die buiten het systeem staat zoveel te meer. Kerken zijn, volgens Illich), ook tot een soort van tribale systemen geworden waar elke invloed van buiten als bedreigend wordt gezien. Daardoor wordt de Geest zelf gewurgd![27]

1.5 Het juk wordt afgeschud

De ontwikkeling die met het humanisme, later versterkt door de Verlichting, was ingezet gaat ervan uit dat er in de natuur een bepaalde orde te vinden is, en dat de ratio die orde op het spoor kan komen en kan beschrijven. Die orde is het fundament voor het goed begrip van wie mensen in wezen zijn. Zo bouwde Kant zijn hele filosofische systeem op dit idee van 'orde'. Het deterministische wereldbeeld à la Newton werd echter door Einsteins relativiteitstheorie uit 1905 totaal veranderd. Overigens had Darwin een halve eeuw

---

[25] G. Mak, *De eeuw van mijn vader*, Amsterdam 1999, 89.
[26] Vgl. Illich, geciteerd in: Taylor, *Age*, 742.
[27] Illich, geciteerd in: Taylor, *Age*, 739.

daarvoor al flinke vraagtekens gezet bij de opvatting als zou de mens een natuur hebben die voor eeuwig vaststaat. Darwin toont aan dat in de biologische ontwikkeling de factor 'toeval' van groot belang is, en Nietzsche trekt die idee door naar de cultuur. De geschiedenis blijkt meer afhankelijk te zijn van toevalligheden dan men graag zou toegeven. Dat geldt trouwens ook voor de menselijke geest, zoals Freud dat aantoont. De negentiende eeuw knaagt dus sterk aan de zekerheden waarvan men dacht dat ze de basis zouden zijn voor een algemene en rationele waarheid, die de verwachting van een verzekerde orde voedde. Daar boven op komen dan nog de gruwelen van de Eerste Wereldoorlog, waardoor 'de geloofwaardigheid van de Verlichtingsretoriek over een beschaafde vooruitgang van de mensheid door middel van cultuur, de wetenschap en de techniek geheel verdwenen.'[28] Bijgevolg dringt 'het vraagstuk dat de mens is' zich op. Maar de basis waarop een antwoord kan worden gevonden op dat vraagstuk is dus dubieus geworden. Het gezag van de instituties die voorheen in antwoorden voorzagen wordt onbarmhartig onderuit gehaald. Het ontwerpen van de sociale werkelijkheid wordt niet langer toevertrouwd aan gezaghebbende instituten, maar wordt gekneed naar eigen perspectieven en idealen.

Als gevolg van deze diepe culturele crisis spelen zich overal in Europa grondige veranderingen in moraal en zeden af. Door de Eerste Wereldoorlog wordt feitelijk Europa-breed de ineenstorting van alle traditionele gezag beklonken. Alles wat een uniform draagt wordt verdacht, want medeschuldig aan de grote ramp die door arrogantie en halsstarrigheid veroorzaakt was. Geert Mak beschrijft de essentie van de ervaring van de Europese burger als volgt:

> Met de Eerste Wereldoorlog verloor Europa zijn levensvreugde en vooral zijn onschuld. Een groot deel van de jeugd was afgeslacht: aan de kant van de geallieerden ruim vijf miljoen mannen, aan Duits-Oostenrijkse zijde drie miljoen. Na de demobilisatie, begin 1919, bleek uit veel Europese universiteiten en laboratoria een derde of meer van de medewerkers verdwenen te zijn, talent dat verloren was gegaan in de loopgraven. Het duurde jaren voordat de normale internationale samenwerking hersteld was. En bovenal waren, naast alle doden, nog eens miljoenen levens voorgoed geknakt, vrouwenlevens, gezinslevens, kapotgemaakt, weggegooid om niks, zonder heldendom, zonder happy end, niets van dat alles.[29]

---

[28] Wolfram Eilenberger, *Het tijdperk van de Tovenaars. Het grote decennium van de filosofie, 1919-1929*, Amsterdam 2018, 30.
[29] Mak, *Eeuw*, 61.

In de Eerste Wereldoorlog ging het in feite om niets anders dan om het prestige van de 'instituties' en de 'elites' die er de leiding van hadden. Grote groepen burgers stelden vragen bij de zogenaamde vanzelfsprekendheid van hun gezag. Geert Mak vervolgt:

> De Eerste Wereldoorlog was ingeslagen als een bom, die dwars door de oude cultuurlagen van Europa heen ging. [...] Na de slag, na de ineenstorting van alle waarden, ontwikkelde zich langs de rand van de bomkrater echter snel een nieuwe, rijke vegetatie. Nieuwe vormen van muziek – jazz – en literatuur – pessimisme en decadentie - zetten de toon. Parijs was uit, Berlijn was in, hetzelfde Berlijn dat tot 1914 gold als de sufste en meest formele hoofdstad van Europa. Wat betreft politiek en seks werd er alles geprobeerd wat God verboden had. Theosofie, occultisme, spiritisme, antroposofie, handlezerij, grafologie, Indische Yogaleer, het bloeide als nooit tevoren. En alles gebeurde met de brandende vitaliteit die mensen slechts kennen na een leven op de rand van de dood.[30]

De Europese cultuur bevindt zich duidelijk in een overgang. De economische crisis van de jaren dertig en de oorlogsdreiging maken het gevoel van onzekerheid nog veel groter. Daarom zien we naast het ontstaan van de typische avant-gardekunst van zoekende geesten ook de opkomst van het fascisme. Dwalen en twijfel tekenen een overgangstijd waarin traditie en moderniteit tegen elkaar opbotsen. De historicus Boterman schrijft: 'in zekere zin [is het] een voortzetting van de negentiende eeuw en een voorbode van de jaren zestig.'[31]

In het midden van de vorige eeuw breekt deze golf van gewilde onaangepastheid voorgoed door de dijken die door de verzuiling eerder nog waren opgetrokken om een als gevaarlijk geziene vloed van vrijdenken tegen te houden. De verzuiling bood gedurende een aantal decennia van de twintigste eeuw een structuur waarbinnen het voor zowel individu als gemeenschap veilig leven was. Vooral ook op religieus gebied was dat nodig, omdat de scheiding tussen protestanten en katholieken historisch een open zenuw is in de geschiedenis van ons land. Aan de ene kant werd de godsdienst teruggedrongen in de particuliere sfeer. De zuilen waren feitelijk van de kerk. Aan de andere kant vond er een overdracht plaats van opdrachten en subsidies van de staat naar de zuilen. 'De opkomende zuilen gingen terug op de vroeg-moderne

---

[30] Mak, *Eeuw*, 93-95.

[31] F. Boterman, *Tussen Utopie en crisis. Nederland in het interbellum 1918-1940*, Amsterdam 2021.

corporatieve ordening van de samenleving en kenschetsten de staat als een heerszuchtige nieuwkomer.'[32]

De verzuiling had zeker een positief effect op de emancipatie van de lagere bevolkingsgroepen. 'Kleine luyden' werd recht gedaan en via de zuil vonden zij aansluiting bij de samenleving. De effecten op het persoonlijk leven waren echter niet geheel positief. Zo zagen protestanten Kuyper als een dictator, en katholieken hadden het over een soort van tirannie van de clerus. 'De keerzijde van de emancipatie bleek dus niet simpel in te houden dat er vrijer ademgehaald kon worden in de particuliere sfeer.'[33] Bij protestanten kon de druk hoog oplopen, maar die konden nog steeds naar een andere kerk. Bij rooms-katholieken lag dat anders.

> Buiten het katholieke milieu was geen heil aanwezig en daarbinnen heerste een straffe plichtenleer. De kerkelijke plichten namen in het midden van de negentiende eeuw slechts toe en werden, dankzij een geïntensiveerde biechtpraktijk, meer dan ooit afgedwongen, vooral bij vrouwen en kinderen. Geloofsleven, dagelijks bestaan en maatschappelijk leven waren niet los van elkaar te zien en elk vergrijp was meteen een zonde. Gehoorzaamheid werd het sociale instinct. [...] Nederlandse katholieken kenden nauwelijks de opstandigheid tegen Rome zoals die in andere landen wel vertoond werd.[34]

'Het Gezag' kon er uiteindelijk in de jaren zestig niet langer op vertrouwen dat de springvloed te keren viel; het streven naar individuele autonomie kreeg de bovenhand en veroorzaakte de culturele revolutie van de zestiger jaren. De gestage economische groei van na de Tweede Wereldoorlog bood daartoe de noodzakelijke materiële veiligheid.

Toen in Amsterdam in 1966 de eerste onrust zich uitte in ongeregeldheden die dagenlang duurden, zei KVP-fractieleider Norbert Schmelzer in de Tweede Kamer dat er grote veranderingen gaande waren, ook in zijn eigen kerk. "Ook daar voltrekken zich tal van opvattingen naar groter persoonlijke beleving en verantwoordelijkheid' [...]." [35]Hij signaleert een "vervreemding van het gezag". Verder kan men in *de Volkskrant* van toen lezen wat Gerard Kleisterlee, een fractiegenoot van Schmelzer, schrijft: "Onze maatschappelijke en culturele structuur zit in een crisis. Denk maar aan de kerk! En kijk naar het moderne gezin. Het opvoedingsideaal is ongelofelijk gewijzigd, maar daar

---

[32] P.de Rooy, *Openbaring en openbaarheid,* Amsterdam 2009, 35.
[33] De Rooy, *Openbaring*, 40.
[34] De Rooy, *Openbaring*, 40-41.
[35] Geciteerd in: De Rooy, *Openbaring,* 56.

durven wij nog niet aan. Er is onvoldoende communicatie tussen het gezag en de jeugd, én tussen ouders en kinderen'.[36]

1.6 De 'secularisatie'

Dat de zogenoemde 'secularisatie' een nogal ingewikkeld proces is mag uit wat voorafgaat geconcludeerd worden. Overigens is de term zelf meerduidig, zoals ik in navolging van Taylor beschreven heb, en is het proces zelf niet zomaar samen te vatten in de klassieke secularisatietheorie. Die theorie legt de nadruk op de differentiëring in de samenleving als gevolg van de emancipatie van de verschillende levensdomeinen die alle beantwoorden aan een eigen wetmatigheid, en dus niet langer een boodschap zouden hebben aan enige sturing door een of andere (kerkelijke) autoriteit.[37] Het vorige samenvattend kan men vaststellen dat het proces van 'secularisatie' zich sinds de achttiende eeuw in verschillende golven voltrokken heeft.[38] Het betreft ook eerder een wat grilliger beweging dan een rechttoe-rechtaan-proces. Beslissende knooppunten in het proces worden bepaald door de houding van kerken en andere religieuze instituten met betrekking tot centrale vragen in samenleving en cultuur. In de voorbije eeuwen kan men vaststellen over welke vragen dat gaat: het nationalisme, de sociale emancipatie, de opkomst van de democratie, het recht van individuen en het religieuze pluralisme. Zowel geloofstwijfel als het affirmeren van een bepaald geloofsgoed worden altijd door deze vragen mede bepaald. Het betreft een samengaan van seculariserende en sacraliserende bewegingen die met deze vragen samenhangen. Vaak wordt gezegd dat de Franse Revolutie aan het einde van de achttiende eeuw de secularisatie van Europa inluidde. Men gaat dan voorbij aan de pogingen van die Revolutie om het religieuze te integreren in haar opzet. Het is pas als zij de economische en politieke rol van de kerk gaat bekritiseren, en vooral als zij de kerk als 'staatskerk' wil organiseren dat zich de kloof voltrekt, omdat de kerkelijke leiding niet gediend is van dit soort van initiatieven.

In de tweede helft van de negentiende eeuw voltrekt zich een tweede golf in het secularisatieproces. Die heeft alles te maken met de industrialisering en de maatschappelijke ontwikkelingen die zich in haar kielzog voordoen. De kerken zijn niet voorbereid op deze nieuwe uitdagingen, die soms zelfs niet als dusdanig worden herkend. De grote trek van het platteland naar de steden geeft aanleiding tot het ontstaan van een proletariaat, waarmee de kerken eigenlijk niet weten om te gaan. De kloof tussen arm en rijk, tussen de

---

[36] Geciteerd in: De Rooy, *Openbaring,* 56-57.

[37] Zie bijv. G. Dekkers en H. Stoffels, *Godsdienst en samenleving. Een introductie in de godsdienstsociologie,* Kampen 2009.

[38] H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentum,* Freiburg im Breisgau 2012, 66-85.

elite en de arbeidersklasse is ook in de kerken heel groot. De reactie van de kerken komt te laat om de grote groepen arbeiders die zij van zichzelf vervreemd hebben nog terug te kunnen winnen.

Een derde golf voltrekt zich dan in de jaren zestig van de vorige eeuw. Eigenaardig genoeg moet men vaststellen dat de studentenprotesten die zo tekenend waren voor de revolutionaire jaren zestig aanvankelijk geleid worden door jongeren met een kerkelijke achtergrond, waaraan zij ook religieuze motieven ontlenen die hen ertoe aanzetten te protesteren tegen autoriteit van de elite. Toch vindt er een massale 'bekering' plaats tot zogenaamd 'seculiere waarden', waarvan zelfontplooiing en zelfactualisatie de kern vormen. Vast te stellen valt echter dat precies deze waarden op een bepaalde wijze als het ware gesacraliseerd worden, en er een nieuw soort van religie ontstaat. Deze ontwikkeling wordt gestimuleerd door de grotere opleidingsmogelijkheden en verkorting van de arbeidstijd die door de groeiende welvaart mogelijk waren gemaakt. Ze verbindt zich vrij snel met tendensen van anti-puritanische aard die de sacralisering van lichaam, seksualiteit en erotiek impliceren. Sommigen vinden in dat verband inspiratie in Oosterse religies of in een terugkeer naar de westerse natuurreligie. Het christendom belandt in het verdomhoekje en wordt ervan beschuldigd eeuwenlang een onderdrukkende en lichaamsvijandige moraal opgelegd te hebben. Die ontwikkeling werd tot een levensgrote uitdaging voor de kerken, en het blijkt dat deze niet altijd goed in staat zijn op een constructieve en positieve wijze erop te reageren. De dreigende maar soms effectieve polarisatie die op dit moment in alle kerken in het Westen is vast te stellen heeft zijn oorzaak in die ontwikkelingen.

Het moge duidelijk zijn dat de zogenaamde 'secularisatie' niet zomaar uit de lucht gevallen is, alsof ze ontsproten zou zijn aan een of ander atheïstisch brein dat vervolgens er in zou zijn geslaagd het 'seculiere gif' in de Westerse samenleving te verspreiden. Integendeel, het is belangrijk om vast te stellen dat al dan niet genomen verantwoordelijkheid door kerken en christenen de ontwikkelingen zoals ze zich hebben voorgedaan mede mogelijk gemaakt hebben.

1.7 Opnieuw de verwachtingen: een samenleving op zoek naar utopieën

Desoriëntatie en onzekerheid lijken dominante gegevens te zijn voor de Europese cultuur. Tegen die achtergrond is 'religie' opnieuw in de belangstelling gekomen omdat het een perspectief biedt om met deze crisissituatie op een constructieve wijze om te gaan. Ten eerste geldt dit voor een kleine elite die we in de *born again*-groepen vinden en in de evangelicale hoek. Ten tweede moeten we echter vaststellen dat voor de meeste Europeanen het christelijk geloof nauwelijks nog een rol speelt in hun dagelijks leven. Alleen als antwoord op geregeld opduikende rituele behoeften lijkt het christendom nog

enige aantrekkingskracht te hebben. Het christendom behoort tot de culturele identiteit van de Europeaan, en als dusdanig leidt dat tot de conclusie dat het op weg is om de *civil religion* van Europa te worden, gebaseerd op het cultureel, ethisch en politiek profiel van de traditionele kerken.

Geen enkele samenleving kan immers gebouwd worden zonder idealen waarop ze gebaseerd kan worden. Er is geen samenleving die dus zonder een utopie kan. Die utopie verwijst altijd naar idealen van eenheid en gemeenschap, en naar wat dat voor de leden van de samenleving zelf en voor haar uitstraling naar buiten toe betekent. Idealen zijn de hoekstenen die het gebouw van een samenleving nodig heeft om gemeenschappelijk leven mogelijk te maken. Overigens is dat ook nodig voor het 'hogere' internationale en globale niveau van respectievelijk continent en de hele wereld. De diversiteit in Europa is groot, en daarom is de behoefte aan verzoening van verschillen en het bouwen van eenheid eveneens hoog. Daarom is 'Europa' noodzakelijkerwijs een vredesproject.

Religie is niet simpelweg te identificeren met waarden en ethische principes, maar is er wel de bron van. Dat komt omdat geloof te maken heeft met de waarheid omtrent de mens en zijn leven. Er is ons veel gegeven door oprechte christenen die zich toegelegd hebben op ethische reflectie, in het bijzonder wat de sociale ethiek betreft. Wellicht dat van vele van hun inzichten niet langer duidelijk is uit welke bron ze komen, maar ze zijn tot sterke uitgangspunten geworden in onze Europese cultuur. Daarom was het deze christenen ook te doen: dat de samenleving zich zou transformeren, gestimuleerd door de idealen van sociale rechtvaardigheid en eerlijke verdeling van de welvaart.

Het voorgaande maakt duidelijk dat, alhoewel christenen nu een minderheid geworden zijn in ons land en ons continent, het niet de bedoeling kan zijn het religieuze leven op te sluiten in het private domein van de individuele overtuiging. Het kan niet zijn dat geloof slechts iets is voor 'achter de voordeur'. Integendeel, het moet de bedoeling zijn dat er solidariteit is tussen de samenleving en haar religieuze gemeenschappen. Deze laatste zijn ertoe geroepen kritische vragen te stellen naar de kwaliteit van de samenleving, en alle pogingen om mensen te reduceren tot manipuleerbare grootheden aan de kaak te stellen. Er is immers in elke persoon iets te ontdekken dat belangrijk is voor de hele samenleving, en voor ieder geldt dat het leven meer de moeite waard wordt naarmate men zich geven kan voor het grotere geheel. Dat laatste opent de mogelijkheid om verantwoordelijkheid te nemen voor de opbouw van de gemeenschap, en maakt duidelijk dat de gemeenschap op elk niveau, ook op het globale, slechts mogelijk is omdat ze ons 'gegeven wordt'.[39] Die

[39] Williams, *Faith*, 6.

fundamentele overtuiging is wellicht de grootste bijdrage die christenen aan de samenleving te doen hebben. Dat soort van overtuiging brengt het ideaal van een vredevolle en tot eenheid gebracht samenleving dichterbij.

HOOFDSTUK 2 GELOVEN EN NIET GELOVEN

Taylor wijst erop dat de gelovige zich tussen ervaringen van 'volheid' en van 'afwezigheid van die volheid'('verbanning') bevindt.[40] De volheid verwijst naar een ervaring van bewust de zin van het leven te mogen zien en ervaren. We bevinden ons vaak in een soort van 'middenpositie' tussen beide uitersten in. Een normaal leven met zijn stabiliteit en routine brengt ons in deze middenpositie. Het is een leven waarin we bijdragen aan het gewone 'kleine geluk' in een gezinsleven bijvoorbeeld, maar ons verder ook inzetten voor goede doelen waarmee we aan een algemeen welzijn willen bijdragen. We beleven het als het de uitwerking van onze 'roeping' en ontlenen er dus ook persoonlijke voldoening aan.

2.1 Wijze van in het leven staan

Geloof en ongeloof betreffen beide een bepaalde wijze van in het leven staan en omgaan met de morele en spirituele kanten ervan. Ongelovigen zullen het houden bij deze 'middenpositie', en argumenteren dat er in het leven nu eenmaal niet meer te vinden is dan de 'kleine ervaring' van tevredenheid, zonder dat deze verwijst naar een kader dat de menselijke werkelijkheid zou overstijgen. Dat is trouwens al heel wat! Gelovigen zullen wijzen op de ervaring van een 'uitnodiging' die zij in hun leven gevonden hebben, en die hen ertoe brengt hun gebondenheid aan een bestaan dat principieel begrensd wordt door het grijpbare en begrijpbare te willen overstijgen. Maar beide opties zijn als uitersten van een continuüm.

Aan het ene uiterste, namelijk dat van het 'ongeloof', vindt men hen die zich uitsluitend focussen op de mens als rationeel wezen en voor wie de godsdienst gelijk staat aan een wetenschappelijke theorie die duidelijk als niet houdbaar van de hand moet worden gewezen. Aan het andere uiterste zijn zij te vinden die hun leven willen laten bepalen door wat zij als een roeping ervaren. Die roeping komt 'van buiten', omdat ze leidt tot een transcenderen van wat men als eigen mogelijkheden tot dan toe ervaren heeft. Het is de ervaring dat er iets 'toegevoegd wordt' aan het eigen leven, dat daardoor nog meer diepte krijgt. Er zijn tussenvarianten op dit continuüm. Een eerste variant heeft een post-modernistische kleur, en bestaat erin dat men het verlangen naar 'volheid' wel onderkent maar tegelijkertijd de overtuiging is toegedaan dat het nooit vervuld kan worden. Het verlangen is daarom nog niet zinloos, want het leidt ertoe dat er toch gewerkt wordt aan idealen van bijvoorbeeld 'gemeenschap' en 'verbondenheid'. Toch leeft men vanuit de overtuiging dat die

[40] Taylor, *Age*, 6-7.

idealen nooit geheel en al te realiseren zullen zijn omdat mensen er gewoon niet toe in staat zijn. Vervolgens legt men zich daar ook bij neer. Een tweede is deze waarbij de focus op de menselijke rede verbreed wordt met de referentie naar een innerlijke diepte, of naar de natuur, of naar beide.

Van belang is het te zien dat zowel de gelovige als de ongelovige zich geconfronteerd ziet met twijfel: voor geen van beiden lijkt het eigen levensconcept een 'absolute zekerheid' te geven. Twijfel is bij het leven gaan horen. Het interessante is echter dat het 'dogma van een seculiere tijd' afgedaan lijkt te hebben. 'Geloof' wordt niet meer als 'naïef' afgewezen door ongelovigen, en gelovigen zijn zich bewust van de kwetsbaarheid van hun optie. Zowel 'geloof' als 'ongeloof' zijn mogelijkheden geworden. In die zin leven we voortdurend tussen twee uitersten: aan de ene kant leven we vanuit onze eigen 'levensoptie', aan de andere kant beleven we de eigen levensopvatting als een overtuiging tegenover alternatieven die niet onmogelijk geacht worden. Dat brengt met zich mee dat die eigen levensopvatting ook voortdurend gerelativeerd wordt.

Geloof en ongeloof zijn niet meer hetzelfde als in het jaar 1500. Er heeft zich een radicale breuk voorgedaan in de interpretatie van mens en wereld. Dat komt het best tot uiting in het ons vertrouwde dualistische denken in termen van 'immanent' en 'transcendent', natuurlijk en boven-natuurlijk. Dit soort van denken veronderstelt bijvoorbeeld een zelfstandige positie voor de natuur. De verwevenheid van natuur en bovennatuur die zo kenmerkend was voor het middeleeuwse wereldbeeld werd verlaten. We zijn geëvolueerd van een wereldbeeld waar de bron van de ervaring van volheid als vanzelfsprekend te vinden leek buiten de menselijke realiteit, naar de gedachte dat deze bron binnen de aardse werkelijkheid gezocht moet worden. Dat heeft grote consequenties voor het zoeken naar 'volheid' in het leven.

De voorwaarden voor het geloof zijn dus fundamenteel veranderd. De centrale vraag is of en hoe de geloofservaring – de ervaring van volheid - nog mogelijk is in onze tijd. De vervreemding lijkt de bovenhand te krijgen. Er is de vervreemding van individuen van het eigen hart en zelfs van het eigen lichaam. Er is de vervreemding van mensen en bevolkingsgroepen van elkaar. Er is de vervreemding in intieme relaties, waar partners aan elkaars hoge verwachtingen dreigen ten onder te gaan. Er is de vervreemding van de natuur die we gepresenteerd krijgen in de milieuproblematiek. Er is de vervreemding van onze religieuze wortels, het zo menselijke heimwee naar het transcendente.

Interessant in dit verband is de studie van de Duitse antropoloog Hans Joas, die erop wijst dat de secularisatietheorie zoals die door Max Weber werd geïntroduceerd eenzijdig is. Die theorie gaat ervan uit dat menselijk gedrag door de functionaliteit van een doel-middel-schema bepaald wordt, en in een

proces van toenemende rationalisering dat zich in de cultuur voltrekt steeds minder 'religieus' wordt. Religie wordt daarbij begrepen als natuurreligie, waarbij de dwingende afhankelijkheid van de mens voorop staat. Daartegenover stelt Joas dat religie niet verwijst naar dat soort van afhankelijkheid, maar focust op de intensieve affectieve binding aan idealen die zich uit in 'buitengewone individuele ervaringen of in een extatische collectie fysieke praxis.'[41] Er is meer dan 'doel-middel'. Er is ook de orde van het spel en het ritueel. Precies in die context wordt de rationaliteit gerelativeerd, en komt er ruimte voor een proces van vorming van een 'zelf' als wezen van de persoon, dat zich voltrekt via het zoeken naar 'actieve oplossing van conflicten tussen verwachtingen van anderen en de eigen zelfwaarneming.'[42] In dit proces bestaat de mogelijkheid tot 'zelfoverstijging' omdat men geraakt wordt door personen en/of idealen. Het zijn ervaringen waarin de mens zichzelf ter discussie stelt, en die iemand kunnen doen schudden op wat men dacht grondvesten te zijn.[43] Het kan daarbij gaan om extatische ervaringen van verliefdheid en liefde, euforische ontgrenzingservaringen in de natuur, ervaringen die enthousiasme wekken, maar evenzeer ervaringen van angst, depressie en schuldbesef. Het gaat om ervaringen van 'krachten die ons aangrijpen' en van waaruit een 'prereflexieve bindingskracht' uitgaat.[44] Deze ervaringen kunnen leiden naar een besef van transcendentie, waardoor men niet langer zichzelf en de ervaring verabsoluteert of sacraliseert, maar zich overgeven kan aan het mysterie waarvan men belijdt de werkzaamheid ervaren te hebben.

2.2 Menselijke waarden volstaan?

Het verslag dat dominee Carel ter Linden schrijft over zijn eigen zoektocht naar 'geloof' illustreert het voorgaande op concrete wijze.[45] Hij ziet ook hoe mensen zich moeite getroosten om door ethisch bewustzijn normen en waarden te ontwikkelen die van de aarde een plek moeten maken waar we met zijn allen goed kunnen leven. Deze normen en waarden worden door mensen ontwikkeld en niet door een of andere openbaring gegeven. Er is geen hogerhand! Er gebeuren in deze wereld geen wonderen.[46] En ook de Bijbel kun je niet lezen als een wonderboek, maar als een verzameling van symbolische verhalen waarin een diepe levenswijsheid werd opgeslagen om ze aan latere generaties door te geven.

---

[41] H. Joas, *De macht van het heilige. Een alternatief voor de geschiedenis van de onttovering*, Rotterdam 2018, 268.
[42] Joas, *Macht*, 273.
[43] Joas, *Macht*, 274.
[44] Joas, *Macht*, 276.
[45] Ter Linden, *In Godsnaam?*.
[46] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 108.

Ter Linden erkent zijn probleem:

> Mijn probleem is dat ik geen verbinding kan leggen tussen die hoge menselijke waarden als liefde en trouw en recht, die de Bijbel ziet als diep verbonden met ons menselijk bestaan, en het hele proces van de ontwikkeling van het leven op aarde, waaruit de mens is voortgekomen. Ik besef dat de mens zonder die evolutie niet zou hebben bestaan. Pas in de mens wordt het leven zich van zichzelf bewust. Of deze wereld nu een voorgegeven bedoeling heeft of niet – daar kunnen we verschillend over denken – één ding is zeker: alleen de mens kan aan deze wereld een zin geven.[47]

De auteur stelt zich de vraag of en wat hij gelooft.

> In de visie van de Bijbel leert de mens zijn bestaan te zien als een 'roeping' om deze aarde en alle leven te beheren en te behoeden, in de geest van die ene God die hem op deze plaats heeft neergezet.[...] Dit geloof is gegrond op een voortgaande ervaring van dit volk met het leven zelf.[...] Ervaringen die ertoe hebben geleid dat dit volk deze aarde en het leven ging zien als door God toevertrouwd, met de opdracht die in wijsheid en verantwoordelijkheid te dienen. Vanuit een diep vertrouwen in de goedheid en de toekomst van dit leven.[48]

Voor de auteur is het duidelijk dat het woord 'God' geen inhoud heeft. Het krijgt de inhoud van 'ik zal er zijn' naar aanleiding van ervaringen. Maar...

> Welnu: al wat het oude Israël heeft ontdekt als de weg tot leven en overleven, heeft de Bijbel in allerlei verhalen verbonden met die ene God uit wie alles moest zijn voortgekomen. Dat zouden wij nu, levend in een andere tijd, niet meer kunnen. Wij zouden die inzichten niet meer met enige 'god' verbinden.[49]

God is voor hem al wat 'het bestaan mogelijk maakt, het essentiële. God is zeker niet dat persoon-achtig wezen dat van buiten deze wereld en buiten ons mensen om sturend en handelend optreedt en ons leven op een verborgen manier leidt. Dat aspect van 'God als persoon' moet dan ook in de interpretatie van de Bijbel geëlimineerd worden. Wat niet wegneemt 'dat het oude Israël, vanaf Abraham en Mozes tot en met Jezus, vanuit een zeldzame intuïtie gezien heeft waarop het in dit leven aankomt.'[50] Volgens Ter Linden is God de

---

[47] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 159.
[48] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 126-127.
[49] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 129.
[50] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 134-136.

essentie van het bestaan zoals het volk Israël het begrepen heeft, een appél tot verantwoordelijkheid nemen als mens. Het betreft een innerlijk ervaren, beslissend appél. Bovendien wordt deze ervaring een bron van moed, gegrond op hoop en vertrouwen.[51] Maar toch lijkt dat 'essentiële' een bepaalde eigen vrijheid en handelingsruimte te hebben: 'Dit besef, dit vertrouwen dat het geheim van ons bestaan ook signalen naar ons uitzendt, is voor mezelf wezenlijk.'[52] Het gaat om het visioen, de *ou topos* of 'utopia', die de draden vormt die de spin vooruit werpt opdat ze haar net verder kan weven en bewandelen.

De rol van de kerk (of van de synagoge) is een profetische, namelijk om '[...] onze samenleving de spiegel blijven voorhouden die Israëls profeten tot en met de man van Nazareth het volk voorhielden.'[53] God heeft dus mensen nodig, en Gods waarheid staat of valt met het menselijk getuigenis. Daarom is er ook iets dat boven het 'ethisch appél' uitgaat, en dat is 'toewijding'.[54] In deze sfeer situeert zich ook het bidden als het je innerlijk openen, 'die laatste dimensie van ons bestaan, die werkelijke onbaatzuchtige, meevoelende liefde [...] Bidden is immers: in gesprek zijn met de 'Tegenstem.'[55] Ter Linden maakt mij duidelijk dat het verschil tussen geloof en ongeloof flinterdun is. Het kan niet anders dan dat het onderlinge gesprek beiden ook goed zal doen!

2.3 Geloven als optie

Wie de culturele ontwikkelingen van de laatste jaren analyseert stelt vast dat er zeker ook sprake is van nieuwe kansen voor het religieuze. Het gaat erom deze kansen te benutten. Dat vraagt naast inzicht ook een ruime mate van flexibiliteit van de religieuze instituten, zoals de kerken.

De individualisering van de samenleving kan als een van de dominante lijnen van de cultuur gezien worden. Ook geloven wordt daarmee tot een keuze die de persoon bewust en op eigen verantwoordelijkheid moet maken.[56] Noch de familie, noch enig ander sociaal verband is daarbij nog langer doorslaggevend. Dat brengt met zich mee dat degenen die de stap naar geloof inderdaad zetten zich ook bewuster zijn van de traditie waarin zij gaan participeren. Daarbij valt op dat de scheidingslijnen tussen denominaties grotendeels niet alleen gerelativeerd, maar ook als van weinig betekenis beleefd worden. Het heeft dus geen zin het eenvormige kerkelijke milieu zoals we dat in de tijden van verzuiling gekend hebben te verheerlijken, of terug te verlangen naar een kerkelijke gemeenschap als een soort van homogene vereniging

---

[51] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 142 en 152.
[52] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 142.
[53] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 158.
[54] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 165.
[55] Ter Linden, *In Godsnaam?*, 169.
[56] Joas, *Glaube,* 185-200.

waarvan de leden elkaar vinden op het punt van dezelfde (cultische) behoeften. Men moet eerder stellen dat de boodschap van het Evangelie niet altijd even creatief beleefd, laat staan uitgedragen wordt vanuit dat soort van kerkelijke milieu. Meer dan het lid zijn van een soort van religieuze vereniging, zoals parochies en gemeenten soms lijken te zijn, weten deze nieuwe christenen zich met elkaar verbonden door de wijze waarop ze in het leven staan en de waarden die hen daarbij richting geven. Met de afname van kerkelijke gebondenheid stijgt ook de interesse in andere religieuze richtingen. De spirituele beleving wordt daardoor nog meer een zaak van het individu dat zich een eigen weg zoekt door het weelderige en gevarieerde religieuze aanbod.

Deze ontwikkelingen laten zien hoe belangrijk de oecumenische dialoog is, en hoe dringend het is in dat kader tot resultaten te komen die fundamentele veranderingen initiëren. Het lijkt ook nodig dat kerken meer openstaan voor een religieuze cultuur die volledig buiten haar grenzen gestalte krijgt, en soms heel impliciet is. Bovendien lijkt het belangrijk dat kerken niet alleen de interreligieuze dialoog, maar ook de dialoog met niet-gelovigen intensiveren. Als het gaat om evangelieverkondiging en de uitnodiging tot geloven liggen de volgende inhoudelijke uitdagingen op het bordje van de kerken.[57]

De eerste uitdaging betreft de individualistische tendensen in onze westerse cultuur. Het individualisme kan twee kanten op gaan. Ofwel heeft het een zeker praktisch profijt voor het individu als focus, ofwel gaat het in zijn meer 'expressieve' vorm om zelfrealisatie. Beide kunnen echter een zeer egoistische en narcistische gestalte aannemen. De evangelische boodschap van de gelijkwaardigheid van elk individu kan functioneren als een noodzakelijke correctie, waarbij de routes naar bijvoorbeeld eng nationalisme, ongebreidelde kapitalistische zelfverrijking, navel starende concentratie op de eigen individuele groei, worden afgewezen. Met het beklemtonen van de waarde van het individu is immers niets mis, tenzij het leidt tot uitsluiting. Gerechtigheid staat in het evangelie bovenaan, samen met liefde: beide zijn de criteria voor een politieke moraal.

Ten tweede: onmiddellijk daarmee samenhangend is de vraag naar de waarde van de mens als persoon. Kerken en christenen dienen zich de vraag te stellen in hoeverre zij medeverantwoordelijk gehouden kunnen worden voor het schenden van de mensenrechten en het onderdrukken van mensen. Het moet bijvoorbeeld helder worden gemaakt in hoeverre kerken de slavernij mede ondersteund hebben, of onvoldoende zijn opgekomen tegen foltering of tegen de onderdrukking van mensen omwille van status of (seksuele) geaardheid, en dergelijke. Belangrijk daarbij is om te analyseren hoe een en ander

[57] Joas, *Glaube,* 201-218.

zover gekomen kon zijn, want het zijn niet alleen de historische omstandigheden die verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor die fenomenen maar ook een bepaald verstaan van achterliggende 'waarden', en dat moet kritisch bevraagd worden.

Ten derde: de spiritualiteit. Ze wordt gezien als een zuiver individualistische onderneming, waarbij de kerken eerder als een hindernis dan als een hulp waargenomen worden. Kerken nemen vaak de vorm aan van een verzameling van 'cultusverenigingen' waar er voor de individuele spirituele zoeker maar weinig te rapen valt. Kerken zouden zich meer moeten verstaan als een netwerk van allerlei ongelijke gemeenschappen, groepen, groepjes en individuen die juist in hun spirituele zoektocht op elkaar betrokken zijn. Persoonlijke inzet en vorming, waarbij de traditie op een eigentijdse wijze wordt doorgewerkt en verinnerlijkt, is daarbij cruciaal.

Ten vierde heeft het zogenaamde secularisatieproces met zich meegebracht dat binnen- en buitenkerkelijke machtsstructuren of structuren van sociale ongelijkheid van hun aureool van heiligheid ontdaan werden. Profeten hebben trouwens eeuwen voor Christus niets anders gedaan, en ook van Jezus zelf valt hetzelfde te zeggen. Die ontwikkeling biedt het grote voordeel dat ook het transcendentiebegrip opnieuw gezuiverd werd en vernieuwd onverdacht ingevuld kan worden. Overigens zijn alle religies in deze bondgenoten van elkaar, want alle lijden onder hetzelfde, telkens wederkerende fenomeen van de sacralisering en noodzakelijke de-sacralisering van de bestaande orden teneinde de werkelijkheid open te houden voor het echte mysterie.

Joas wijst erop dat dat hij zowel de vraag van de seksuele moraal als het probleem van het zogenaamd hedendaags relativisme niet tot de belangrijke uitdagingen voor de kerken rekent. Hij is dan ook van mening dat men via het universele liefdesgebod uit het evangelie in staat is de vragen die zich in de cultuur stellen naar het seksuele gedrag van mensen kan oplossen. En ook wat het tweede betreft, het relativisme, vermoedt hij een hooghartige houding van bepaalde kerken waardoor het alleen maar moeilijker wordt de dialoog met actuele filosofische inzichten aan te gaan. Toch is die dialoog meer dan ooit noodzakelijk.

2.4 Geloof als verbeeldingskracht

De bronnen voor spiritueel leven moeten voorbij de systemen gezocht worden, en dat is daar waar het leven op het spel staat, daar waar het 'ergens over gaat'. Dat maakt het noodzakelijk om afstand te nemen van een christendom dat zich met een bepaalde cultuur geïdentificeerd heeft, en dus ipso facto van pogingen tot restauratie van die cultuur.

Een illustratief pleidooi voor de hernieuwde ontdekking van 'geloof voorbij de instituten' vinden we bijvoorbeeld bij de Amerikaanse filosoof

John D. Caputo.[58] In zijn veelgelezen boekje reflecteert hij op zijn eigen spirituele ontwikkeling. Het is een typisch getuigenis van een hedendaagse postmoderne gelovige die zich afzet tegen de institutionalisering van het christendom om terug te keren naar de eigen beleving, en daarin op zoek te gaan naar wat geloven met een mens doet. Caputo deconstrueert de beleving van het geloofsgegeven tot hij nog slechts de dankbaarheid overhoudt als ultieme en belangeloze ervaring die een mens gegeven kan worden. Geloof is voor hem namelijk geen soort van transactie, noch enige legitimatie voor een bepaalde orde. Geloof is van de orde van het geschenk, dat nooit in een of andere 'ruileconomie' geïntegreerd kan worden. Vanaf het ogenblik dat een geschenk 'nuttig' wordt verliest het zijn kracht. De werkzame kern van geloof is roeping, 'iets dat mij onvoorwaardelijk, maar zonder dwang, opeist.' Het is de toewijding aan iets wat je geschonken wordt en dat je eigen leven, maar ook dat van een gemeenschap en een samenleving, openhoudt voor een toekomst die misschien nu nog als onmogelijk gezien wordt. Daarom heeft geloof niet op de eerste plaats met dogmatiek of ethiek te maken, maar met 'begeesterd worden' terwijl men tegelijk ook trouw blijft aan de aardsheid en de sterfelijkheid die nu eenmaal eigen is aan het menselijk bestaan.[59] Opmerkelijk is Caputo's pleidooi voor gebed en mystiek. 'De mystieke meesters wisten dat bidden geen prestatie was, en dat we nooit precies weten waar we om vragen, en dat niet-weten juist datgene is wat het gebed mogelijk maakt.'[60] Het gebed moet het volgens de auteur hebben van de vrijheid om volledig jezelf te kunnen zijn en jezelf (bloot) te geven, en het in al je kwetsbaarheid uithouden bij 'de onrust die de toekomst met zich meebrengt, waar de 'God van de ruimte' de ruimte betekent die God *opent*, niet de ruimte die God *vult*.'[61] Op die manier is het mogelijk te blijven leven met de hoop op de [vervulling van de] belofte dat ons leven een diepe zin heeft. Juist de mogelijkheid van het geschenk maakt de hoop mogelijk. 'Ik waardeer de moed van de denkers van de Verlichting, 'durf te denken', *sapere aude,* maar ik houd nog meer van het *sperare aude,* 'durf te hopen', dat het *sapere aude* opjaagt.'[62]

Ook Charles Péguy (1873-1914) wees er in het begin van de twintigste eeuw al op dat we, als we de kracht van geloof op het spoor willen komen, terug moeten keren naar de mystiek die altijd aan de oorsprong ligt van elke authentieke geloofsbeweging. Volgens Péguy is de ontwikkeling tot een objectief systeem onvermijdelijk ('Tout commence par mystique et finit par

---

[58] J.D. Caputo, *Hopeloos hoopvol. Belijdenissen van een postmoderne pelgrim,* Middelburg 2017.
[59] Caputo, *Hopeloos*, 202.
[60] Caputo, *Hopeloos*, 206.
[61] Caputo, *Hopeloos*, 209.
[62] Caputo, *Hopeloos*, 212.

politique'[63]). En precies dat feit maakt de terugkeer tot de mystiek tot een noodzakelijke opdracht, tenminste als men verstarring wil vermijden.

Er is *l'histoire,* die deze ontwikkeling naar het objectiveren beschrijft, maar er is ook *la mémoire,* die het wezen van het gebeuren vast houdt. *La mémoire* maakt het mogelijk terug te gaan naar het gebeuren. Voor Péguy bestaat de trouw (*la fidélité*) aan het verleden niet in een teruggaan ernaar, maar in een actualiserend herhalen van het wezen ervan. Daarmee wordt het verleden bron van toekomst. Restauratie is immers niet meer of minder dan verraad van het verleden. Authenticiteit betekent dan ook de vrijheid om trouw te zijn aan het verleden, en 'roeping' is dit verleden in de oorspronkelijkheid van de actuele gegevenheid opnieuw te realiseren. Daarbij spelen noodzakelijkerwijze continuïteit en discontinuïteit door elkaar heen.

Geloven heeft alles te maken met onze verbeeldingskracht en met het stellen van daden van verbeelding. Aldus Timothy Radcliffe in de eerste Schillbeeckxlezing in 2012 in Nijmegen. Uitdrukkingen als 'God is liefde' of 'Jezus stierf voor onze zonden' kunnen alleen maar betekenis hebben als we hun waarheid opnieuw ontdekken. Het zijn met andere woorden geen waarheden van buitenaf, maar waarheden die slechts te ervaren zijn in de context van gebeurtenissen. Daarbij is het noodzakelijk dat ik me openstel voor de interpretatie die ze mij aanbieden. Daardoor worden deze ervaringen ook getransformeerd en nieuw. 'Zie ik maak alles nieuw'(Openb. 21,5). Iets dergelijks gebeurt als Jezus parabels vertelt. Zo geeft hij bijvoorbeeld in de parabel van de barmhartige Samaritaan geen antwoord op de vraag 'Wie is mijn naaste?'. Integendeel, hij draait de vraagrichting en de vraag om: 'Wie is de naaste geworden van deze man?' Met andere woorden: antwoorden zijn er niet, die moeten we zelf vinden. Vervolgens ervaren we ze – terecht – als een gave.

> Zo geven ook de evangeliën ons elk een andere interpretatie van wat er precies gebeurde op de ochtend van Pasen. Elke evangelist probeert het op zijn eigen, nieuwe wijze te begrijpen; de vrucht van zijn eigen overdenking, gebed en strijd. [...] Dit soort van geloofsoverdracht vindt plaats door middel van een nieuwe daad van verbeelding.[64]

Radcliffe gebruikt het beeld van het doorgeven van berichten voor de uitvinding van de moderne communicatie. Dat gebeurde door een baken te ontsteken, een vuur op een heuvel.

---

[63] Geciteerd in: Taylor, *Age*, 748.
[64] T. Radcliffe, 'Ruim baan voor verbeelding – Over creativiteit en geloof', in: *Tijdschrift voor Theologie* 52 (2012), 192.

> Vervolgens zag iemand dat vuur en ontstak er zelf ook een, zo werd het nieuws doorgegeven. [...] En zo geven we ook het goede nieuws van Pasen door: door 's nachts een vuur te ontsteken in de tuin. Maar de vlam wordt overgedragen op elk individu met zijn kaars, die hem vervolgens moet doorgeven.[65]

In zijn lezing bespreekt Radcliffe zijn ervaring met het zien van de film *Des hommes et des Dieux* van de Franse cineast Xavier Beauvois.[66] Het viel hem op hoe na afloop van de film, in de zaal in Oxford waar hij hem zag, gelovigen en ongelovigen samen onder de indruk waren, en samen de ervaring hadden dat in de film niet het relaas van een ondergang maar van een overwinning verteld wordt. Het verhaal van de monniken van Tibérinhe is niet het verhaal van een collectieve waanzin, maar van een bewuste keuze die slechts kan groeien in een gemeenschap omdat ook alle leden ervan individueel op ontdekkingsreis in de eigen verbeelding gaat, en op het punt uitkomt dat zij de realiteit waarin zij leven opnieuw ervaren als een gave die hen mogelijkheden en toekomst biedt. En zo is het ook met het geloof: elke gelovige is daarbij essentieel en niemands reis in de eigen verbeelding kan daarbij gemist worden.

Radcliffe zegt over degenen die de film bekeken: 'onze verbeeldingskracht werd geraakt door deze ingewikkelde overwinning van de goedheid.'[67] En stelt verder: 'Elke samenleving heeft een verhaal nodig over de overwinning van de goedheid, anders is ons lijden betekenisloos en is onze hoop ongegrond.' Aan dit verhaal schrijven alle gelovigen. Zo valt het op in de film dat elk van de monniken een eigen beslissing dient te nemen. Die beslissing betreft de interpretatie van ons leven met zijn wederwaardigheden, waardoor we dat leven opnieuw als een gave ontvangen. Het is de overwinning van het goede in dat leven die we opnieuw als een gave ontvangen.

In deze context is gebed en contemplatie cruciaal. Rahner zei reeds dat de christen van nu vooral een mysticus zal moeten zijn. Schillebeeckx voegt eraan toe dat in onze tijd de mystiek verbonden is met de ervaring van de 'onderdrukte arme'. Inderdaad: in feite komt de arme in beeld in de joodschristelijke traditie, maar zie je ook in de geschiedenis dat de arme uitgesloten wordt uit het bewustzijn van de tijd. Dat gebeurde bijvoorbeeld in de Verlichting, maar dat gebeurt ook in onze tijd. Radcliffe: 'In ons agressieve seculiere Westen lopen ze opnieuw het risico volledig onzichtbaar te worden, om weggegooid te worden, te worden verdreven uit de menselijke gemeenschap.'[68] Juist de machteloosheid van de armen maakt hen (mogelijk) tot bijzondere

---

[65] Radcliffe, 'Ruim baan'.
[66] *Des Hommes et des Dieux*, Franse dramafilm van regisseur Xavier Beauvois, 2010.
[67] Radcliffe, 'Ruim baan,' 194.
[68] Radcliffe, 'Ruim baan', 197.

getuigen van wat geloven betekent. Geloven heeft immers te maken met een belangeloosheid die totaal is. Geloven kan dus nooit in dienst staan van een of ander menselijke prestatie of menselijk succes. Dat betekent niet dat christelijk geloof geen effect zou hebben op het leven van mensen, maar dat komt dan precies omdat het vrije doorgang biedt aan een ervaring die tot 'niets dient' en tegelijkertijd 'alles verklaart'.[69]

Daarom zijn het noch de ideeën, noch de morele principes die met het beroep op het evangelie worden verkondigd die mensen dichter bij God brengen, maar het zijn de levens van de gelovigen. Het zijn de levens van hen die zich hebben laten bepalen door een als concreet ervaren goddelijke aanwezigheid in hun leven. Om het met andere woorden te zeggen: zij die God gastvrijheid hebben verleend in het eigen hart. Die gastvrijheid gaat gepaard met het ruimte geven aan wat er in het eigen hart leeft aan vreugde, verdriet, hoop, twijfel enzovoorts, juist om met dat alles 'een verhaal te schrijven dat God wil belichamen'. Zo'n verhaal dient geen extern doel, noch de agenda van het ego. Slechts voorbij die beide kan Gods bedoeling duidelijk worden. Een gelovige is geen militant die een bepaalde ideologie aanhangt, noch ook is zij of hij een assertieve navelstaarder. Midden in de complexiteit van de realiteit van de wereld en de eigen persoonlijke ervaring wil de gelovige gastvrijheid bieden aan een liefde die dat alles in zich opneemt en transformeert tot bron van leven. Rowan Williams analyseert in die zin het leven van Etty Hillesum als een getuigenis van een gelovige die 'wil belichamen en verwelkomen [dat] een leven op deze manier wordt gewijd, [en dat dan] het spreken op een nieuw niveau mogelijk maakt, omdat het probeert te leven vanuit die innerlijke ruimte waarin alle menselijke ernst is gegrond.'[70] En als we het over verkondiging hebben, dan zijn het dat soort van levens die ons tonen hoe heilzaam geloven voor mensen kan uitpakken, en hoeveel vreugde en heil men eraan kan beleven om God aan het werk te weten en te zien. 'Deuren gaan open door onze manier van leven, en door die deuren komt er dan iets binnen dat we niet begrijpen.'[71] Daarom spreekt Williams in een ander boek de wens uit dat 'de beschreven [...] levensverhalen en levenslessen helpen om ons hart te openen voor wat het toneel en de muziek van Gods handelen ons aanbieden: de diepe vreugde die oordeelt en omvormt tot nieuwe mensen.'[72] Voor mij is daarmee de missie van de kerk in essentie beschreven!

---

[69] Williams, *Faith*, 324.
[70] Williams, *Faith*, 398.
[71] Williams, *Faith*.
[72] R. Williams, *Holy Living. The Christian Tradition for today*, London 2017, 3.

HOOFDSTUK 3 DE KERK

'Deze tijden van crisis scheppen opnieuw kansen voor de kerk!' Mijn gesprekspartner is ervan overtuigd dat nu de overheid moet bezuinigen en zich dus noodgedwongen terugtrekt uit de sociale sector, dat veld alvast voor de kerken opnieuw open ligt als kans om hun relevantie aan te tonen. Hij bedoelt het goed. Hoewel ik er geen enkele aanleiding toe gegeven heb, veronderstelt hij dat ik het moeilijk heb met de actuele ontwikkelingen aangaande de kerken, en denkt hij me toch met deze opmerking te moeten ondersteunen. De vraag naar de relevantie van de kerk is uiteraard terecht. Mijn gesprekspartner heeft de ontwikkeling in onze samenleving meegemaakt, en gezien hoe alle sociale organisaties die aanvankelijk door de kerken werden opgezet meer op de overheid zijn gaan leunen. Dat had onder andere als effect dat zij zich steeds meer van de kerken vervreemdden. Zou het tijd worden om deze ontwikkeling terug te draaien? Temeer daar er toch *iemand* moet zijn die zich bijvoorbeeld de problematiek van de armoede en van de tweedeling van de samenleving moet aantrekken. Daarbij speelt voor sommigen ook nog een andere verwachting mee, namelijk dat de kerk er is voor het cultiveren van bepaalde waarden en normen. De kerk heeft voor hen de functie om de samenleving op het juiste spoor te houden. Zo blijkt maar weer dat er nog wel degelijk verwachtingen zijn ten aanzien van de kerken. Niet langer relevant? Hoezo?

3.1 Wat men van de kerk verwacht

Laat mij dus toch maar van die samenleving uitgaan en van de mensen met hun noden, verlangens en behoeften. Paulus heeft daar ook weet van: 'Joden eisen wonderen, Grieken verlangen wijsheid…' schrijft hij aan de christenen van Korinthe, de havenstad waar zowat de hele wereld aan wal komt (vgl. 1Kor. 1, 22).

Zonder 'wonderen' kan een samenleving niet bestaan. Er zijn wonderen van techniek en wonderen van wetenschap, en daarvoor kijkt men naar handige ingenieurs en slimme professoren met een vlug bèta-hoofd. Naar de kerk kijkt men als het gaat om 'wonderen van geborgenheid'. Als de cohesie van de samenleving in het geding is, of een probleem van vereenzaming in wijken dreigt, of als er van 'religieus geweld' sprake is en dergelijke, dan klopt men aan bij de kerken, want zij hebben vaak toegang en invloed die de overheid niet heeft.

Zonder 'wijsheid' kan een samenleving evenmin. Religie is een bron van waarden en normen in de zin dat ze fundamenten aanreikt voor die waarden en normen. Waarden en normen moeten op meer kunnen steunen dan op

wat mensen op een bepaald ogenblik met elkaar overeen zijn gekomen. Waarden en normen moeten hun wortels hebben in 'overkoepelende wijsheden' zoals het respect voor het leven, solidariteit, en dergelijke. Dat kunnen we nu wel afspreken met elkaar, maar er blijft altijd een hunkering naar een nog degelijker fundament. Dat fundament is in religieuze tradities te vinden. Ik spreek in het meervoud want het betreft niet alleen de christelijke traditie. Religieuze tradities zijn als de stevige stam van grote bomen waar takken van levenswijsheid aan konden groeien omdat ze gevoed werden door het levenssap dat opwelt uit de rond van 'grote ervaringen' die mensen meemaken. Zoals bijvoorbeeld de uittocht uit Egypte, de terugkeer uit de ballingschap of de ontmoeting met Jezus van Nazareth. Die ervaringen beklijven als monumenten van menswaardig leven.

Nog steeds gaan de kerken van harte in op deze verwachtingen. Zij zetten zich in voor concrete solidariteit en cohesie in de samenleving. Ze bieden warme gemeenschappen waar het doorgaans goed toeven is, ook voor gasten en buitenstaanders. Hun vrijwilligers zetten zich in voor de opvang van vluchtelingen en asielzoekers. De kerken dragen bij aan de wijsheid in de samenleving door deel te nemen aan het debat over waarden en normen. Je kunt dus maar moeilijk volhouden dat er op de kerken geen beroep meer gedaan zou kunnen worden. Zij zijn wellicht anders dan een eeuw geleden, met minder maatschappelijke status en minder expliciet aanwezig, maar daarom niet minder dringend. Men heeft de kerk dus wel nodig, maar gelooft men er ook werkelijk in? Het blijft bij een functionalistische benadering waar geen geloof voor nodig is; ook over de kerk wordt op een seculiere wijze gedacht. Ook binnen de kerken zelf trouwens. Dat blijkt uit de manier waarop verantwoordelijken met de krimp van de kerk omgaan.

De terugloop in leden en de teruggang in maatschappelijke positie worden geanalyseerd in termen van leverancier, product en consumenten, en men stelt zich dus de vraag of er wel voldoende markt is voor het aanbod dat men heeft. De oplossing voor de problemen lijkt te liggen in het meer 'vraag-gestuurd' maken van het aanbod. De individualisering die ook in het denken over geloven een vaste plaats heeft gekregen wordt daarbij kritiekloos omarmd. De kerk wordt dan gezien als die instantie die mijn persoonlijke (spirituele) behoeften aan redding en sociale verbinding kan vervullen. De kerk als leverancier van levenszin en gemeenschap is op zoek naar de meest efficiënte aansluiting bij 'de consument'. Daarbij doet ze overigens nadrukkelijk ook pogingen om haar cliënteel uit te breiden. Soms stelt men dat gelijk aan een 'missionair optreden'. Geloof komt daar niet aan te pas, het is een en al marketingbenadering. De vraag is of het werkelijk anders is bij het opzetten van de noodzakelijke reorganisaties van de kerkelijke structuren. Voor zover ik er zicht op heb worden die uitsluitend met sociologische analyses voorbereid, waarbij het

economische argument uiteindelijk doorslaggevend is. Het gaat om de organisatie, het bedrijf en de procedures, die met het vergrijzend en slinkend contingent, c.q. de schaarste aan ambtsdragers, niet meer overeind te houden zijn. Het uitgangspunt van deze analyses zijn de organisatorische problemen, en de oplossing gaat dus altijd in de richting van 'de tering naar de nering'.

Voordat men mij gaat verwijten dat ik iets tegen dit soort van 'praktische benadering' zou hebben of tegen het kritisch doorlichten van de kerkelijke organisatie op het punt van de aansluiting bij de basis, moet ik zeggen dat dat helemaal niet het geval is. Integendeel, ik ben er voorstander van om al deze benaderingen in te zetten om te komen tot een zo efficiënt mogelijke verkondiging van het Evangelie. Maar de actuele crisis van de kerk is meer dan een organisatorische en functionele kwestie. Het is een crisis die te maken heeft met een gebrek aan wat ik 'kerkbewustzijn' zou willen noemen.

3.2 Geloven in de kerk[73]

De icoon van de Drievuldigheid die rond 1411 geschilderd werd door de middeleeuwse monnik Roebljov is wellicht een van de beroemdste iconen ooit. De icoon wordt als Ruslands topstuk bewaard in het Tetrakow-museum in Moskou. Er wordt verteld dat de monnik de icoon schilderde opdat zijn broeders door de Drie-eenheid te beschouwen niet bang zouden zijn voor de haat die de wereld verscheurde.[74]

De icoon is door haar kleuren en vormen van een weergaloze schoonheid en haar mystiek is van een sublieme diepte. De Bijbelse boodschap die in de icoon verpakt zit vinden we bij de drie voorbijgangers. Abraham nodigt hen uit voor de maaltijd (Gen. 18, 3-5). Gastvrijheid is vruchtbaar: Abraham en Sara werden door God gezegend met een zoon, ook al waren ze oud en – zogenaamd – niet meer in staat nieuw leven te verwekken (Gen. 18,14). Wie ingaat op Gods uitnodiging, wordt dus gezegend met leven!

De drie 'reizigers' zijn een beeld van God. We vinden ze terug op de icoon als de drie goddelijke 'personen', van rechts naar links: de Geest, de Zoon en de Vader. Hun onderlinge relatie blijkt uit hun hoofden, die samen een cirkel vormen. Vader, Zoon en Geest voeren een eeuwige samenspraak met elkaar. De rechter en de linker figuur zitten op verhogingen met daartussen een ruimte. De cirkel van hun hoofden loopt door in die ruimte. Het is alsof er nog plaats zou zijn voor een vierde figuur op de icoon. Die vierde figuur is degene die voor de icoon staat en bidt. Het is de gelovige, die als het

---

[73] Zie ook: J. Vercammen, *Oud- en Nieuw-Katholiek. De spirituele zoektocht van die andere katholieken,* Nijmegen 2011, 43-53 en 98-99.

[74] L. Bastiaansen, *De Drievuldigheidsikoon van Andrej Roebljew. Theologie en symboliek van de ikonen,* Zundert 1980. Vgl. B. Standaert, *De Jezusruimte. Verkenning, beleving en ontmoeting,* Tielt-Baarn 2001, 215-216.

ware vanzelfsprekend deelneemt aan de gemeenschap van de Drievuldigheid. Doordat hij in de cirkel wordt opgenomen wordt de bidder door de Zoon, langs de Geest, naar de Vader geleid.

De voortdurende liefdevolle betrokkenheid van de goddelijke personen op elkaar is als een omarming voor de hele mensheid en de hele wereld. In die omarming doen alle gelovigen mee. Ze worden uitgenodigd met God mee te doen. Opgenomen zijn in en mee-doen met die omarming: dat is kerk-zijn! Wie ingaat op die uitnodiging wordt, net zoals Abraham en Sara, met leven gezegend! Dat is de belofte waarvan we mogen leven.

Meedoen

Dat we met God kunnen meedoen is onze vrijheid. In dat verband is de tekst uit het Johannesevangelie waarin Jezus tot de Vader bidt betekenisvol: 'Ik heb hen laten delen in de grootheid die u mij gegeven hebt, opdat zij één zijn zoals wij: ik in hen en u in mij. Dan zullen zij volkomen één zijn en zal de wereld begrijpen dat u mij hebt gezonden, en dat u hen liefhad zoals u mij liefhad.'[75]

Eenheid onder mensen en eenheid van mensen met God: dat is de vervulling van de verlossing. Het zegt ook iets over hoe de mens bedoeld is. De mens is geen geïsoleerd individu dat veroordeeld is om eenzaam een eigen weg te gaan. Dan zou men zichzelf voortdurend moeten verdedigen, want alles en iedereen is dan een bedreiging. Maar de mens is niet veroordeeld tot een leven van 'eten of gegeten worden'!

De mens hoort thuis in een gemeenschap: dat is zijn natuurlijke biotoop. Als lid van de menselijke gemeenschap wordt een mens óók een individu. De mens is een inter-subjectief wezen. In het beeld van de Drievuldigheid komt dat sterk naar voren. Elk persoon gaat samen in de gemeenschap, maar verliest geenszins zijn bijzonderheid. We kunnen Vader, Zoon en Geest onderscheiden omdat ze elk werkelijk zichzelf zijn. Tegelijkertijd vormen ze samen een onlosmakelijke eenheid. Dat is een ideaal voor de mensheid!

Het geloof in de Drie-eenheid is een van de fundamentele beslissingen die de Oude Kerk op de twee eerste oecumenische concilies, die van Nicea (325) en Constantinopel (381), genomen heeft. Dat geloof werd aan ons doorgegeven in de geloofsbelijdenis die wij bijna elke zondag, en ook bij andere belangrijke liturgische vieringen, nazeggen.

Het geloof in de Drie-eenheid is de ervaring dat God 'gemeenschap' is en dat mensen daarin kunnen participeren. Daarmee zette het christendom zich af tegen het geloof dat het leven van mensen door 'geesten' gedomineerd zou worden ('animisme'). Ook verwierp het christendom met de Drie-eenheid een streng hiërarchisch godsbeeld, waarbij de godenwereld een afspiegeling is van

---

[75] Joh. 17,22-23.

de strijd om de macht die mensen zelf ook meemaken (zoals bij de oude Grieken). Ten slotte keerde het christendom zich hiermee tegen de opvatting dat God zich ver weg van de schepping zou ophouden en onbewogen blijft bij wat mensen doormaken.

Met ons geloof in de Drie-eenheid worden we ons bewust van de Geest die in ons werkt, opgenomen als we zijn in de gemeenschap van God. De Geest maakt ons gevoelig voor de menswording van God, zoals we die in Jezus mogen ervaren. In het licht van die menswording krijgt de hele schepping een hoopvolle kleur. Het is het perspectief van de onverwoestbare liefde, waarvan de Vader de bron is en waarin alle mensen hun thuis vinden.

De Drie-eenheid maakt ons er daarom ook van bewust dat eenheid mogelijk is omdat de basis van de schepping 'gemeenschap' is. Verschillen zijn overbrugbaar en verzoenbaar. Sterker nog, verschillen zijn eerder een rijkdom dan een bedreiging. Zo zijn in de Drie-eenheid zowel de mannelijke en als de vrouwelijke kant van God in gemeenschap met elkaar. De Geest wordt vaak gezien als de vrouwelijkheid van God, en de Zoon als het mannelijke aspect. Ze vloeien elk uit de Vader voort, die dus wel een moederlijke Vader of een vaderlijke Moeder moet zijn, stelt de bevrijdingstheoloog Leonardo Boff in zijn studie over de Drie-eenheid.[76]

Het feit dat je God als gemeenschap niet uit elkaar kunt rafelen, doet Augustinus grijpen naar het beeld van het vuur. De vlam, de warmte en het licht zijn niet van elkaar te scheiden, maar wel te onderscheiden. Zo kun je in God verschillende realiteiten onderscheiden, maar je kunt ze niet van elkaar scheiden. Op dezelfde manier kun je God niet scheiden van wat er aan liefde en gerechtigheid onder mensen mogelijk is, ook al gebeurt dat alleen als mensen zich ervoor inzetten.

God neemt het initiatief

God neemt het initiatief. Hij nodigt ons uit om mee te doen en geeft ons daartoe de Geest mee. De Geest smeedt ons aan elkaar en is de basis voor ons kerk-zijn. God brengt ons samen tot een nieuw 'wij', het begin van een nieuwe mensheid. Daarom zou de kerk de gang van zaken in deze wereld moeten ombuigen naar een nieuwe manier van zijn, die uitsluitend bepaald wordt door liefde en gerechtigheid. Dan kun je merken dat de kerk een gemeenschap is die het menselijke ook overstijgt, omdat de kerk meedoet aan Gods eigen gemeenschap. Kerk-zijn *is* meedoen met God.

Maar de kerk blijft jammer genoeg ook een verzameling van onstandvastige mensen met harten vol tegenstrijdigheden. Daarom blijft er altijd

[76] Vgl. L. Boff, *Der dreieinige Gott. Gott der sein Volk befreit* [Bibliothek Theologie der Befreiung], Düsseldorf 1987.

afstand tussen hoe God mensen en dingen zou willen zien en wat de kerk daarvan terecht brengt. Het zou daarom van overmoed getuigen als de kerk zich gelijk zou stellen met het Koninkrijk van God. Ga er maar van uit dat het verdacht is als ze dat wel doet. De kerk mag echter wel een teken zijn van het Koninkrijk, en een instrument waarmee God het Koninkrijk kan realiseren.

De kerk kan zich daarom niet opsluiten in een eigen wereld, ver weg van de 'boze buitenwereld'. De kerk kan zich ook niet helemaal schikken naar deze wereld, zoals een maatschappelijke organisatie wel kan. De kerk is, integendeel, een gemeenschap die met haar eigen *alternatieve* levenswijze in woord en daad mag getuigen van Gods bedoeling met mens en wereld.

Ik geloof in de ene, heilige, katholieke en apostolische kerk

In de geloofsbelijdenis spreken we uit dat we geloven in de 'ene, heilige, katholieke en apostolische kerk'. Het is een groots programma, dat in de plechtige woorden waarin het wordt verwoord bij velen de nodige nervositeit kan veroorzaken. Daarom wil ik deze woorden wat meer naar onze realiteit toe halen. 'Een' verwijst immers niet naar een overeenstemming die we onder elkaar al zouden hebben bereikt, want dat is duidelijk nog niet het geval. In de context klinkt deze term, zoals de andere drie trouwens ook, als een 'roeping', een uitnodiging om ons open te stellen voor de Geest die ons in Gods eenheid wil binnenvoeren, want daar is het – in de relatie met God – dat wij, allemaal kinderen van diezelfde Vader, onze eenheid zullen vinden. De term 'heilig' betreft onze relatie met Christus, en niet een soort van eigen verdienste. In de relatie met Christus, de Verrezene, staan we op heilige grond. 'Katholiek' betekent zoveel als 'universeel' maar ook 'gericht op heelheid', en duidt op de verbondenheid van alle geloofsgemeenschappen die alle in eigen samenleving en cultuur geroepen zijn het Evangelie op eigen wijze te leven en te verkondigen. De term 'apostolisch' betekent dat we allen staan op de schouders van de apostelen en dat we, zoals die apostelen, ons geroepen weten om deel te nemen aan de *Missio Dei*, Gods missie die heil en zegen onder de mensen wil brengen.

Lichaam van Christus

De kerk is een geloofsgegeven. 'Geloven in de kerk is geloven in het unieke geschenk van de ander die God je gegeven heeft om mee op te trekken', schrijft Rowan Williams.[77] Dat maakt je dus tot 'Lichaam van Christus': geloven in de ander als uniek geschenk, iemand met een unieke bijdrage aan het geheel. De terminologie van 'lichaam' voor een organisatie of een

[77] R. Williams, *Tokens of trust. An introduction to Christian belief*, Norwich 2007, 106.

samenleving was bekend in het begin van onze jaartelling. De bedoeling ervan was aan te geven dat er verschillende noodzakelijke functies op een gecoördineerde wijze vervuld dienden te worden om tot een ordelijk geheel te komen. Maar christenen geven er een diepere betekenis aan. Het gaat niet langer om de functies, maar om de bijzondere gaven die elke persoon in te brengen heeft ter verrijking van het geheel. En dat betekent dat bijgevolg niet alleen iedereen er toe doet, maar dat ook het geheel niet tot volle bloei komt als niet iedereen eraan kan bijdragen met de eigen gaven. De verscheidenheid van gaven is het werk van de Geest, volgens Paulus in zijn brieven aan de christenen in Rome en in Korinthe. De consequenties van dat soort visie reiken verder dan dat in een groep mensen uiteraard verschillen in karakter en temperament te vinden zijn.[78] Het gaat erom dat we afhankelijk zijn van de gaven van anderen, zoals zij ook afhankelijk zijn van mijn gaven. De nederigheid opbrengen om deze afhankelijkheid te erkennen is cruciaal voor de opbouw van de kerk.

Eenheid in verscheidenheid betreft dus niet alleen de natuurlijke verscheidenheid omdat mensen nu eenmaal allemaal verschillend zijn. Het is de erkenning dat al die verschillende gaven getuigen van Gods werken. Het uitgangspunt is dan dat als jij een gave hebt, je die inzet met de bedoeling een ander te helpen om ook een gever te worden. Gaven zijn de wederzijdse uitnodigingen aan elkaar. Je gave geven brengt dus een grotere dynamiek van geven op gang, en dat is de dynamiek die nodig is om de kerk op te bouwen. We groeien samen of we groeien niet: in volwassenheid, in geloof, en misschien ook wel in aantal!

Het gemeenschappelijke leven

Ieder werkt eraan om de gaven van derden tot hun recht te laten komen. De gever moet begrijpen hoe zijn of haar gave bijdraagt aan het gemeenschappelijke leven, maar ook hoe die gemeenschap kan bijdragen aan zijn of haar eigen persoonlijke ontplooiing. De persoonlijke ontwikkeling wordt als het ware geïntegreerd in de gemeenschap. Ieders gave is een uniek geschenk van God aan allen, maar ook ieders nood is een unieke vraag van God aan allen! Misschien is de realiteit van een goed functionerende gemeenschap wel te vergelijken met die van een goede relatie. In een goede relatie, bijvoorbeeld een hechte vriendschap of een huwelijk, speelt wederzijdse aandacht een rol: geven en ontvangen, genieten en opofferen zijn zeer sterk verweven. Het besef is er aanwezig dat niets goed is voor de een als het ook niet goed zou zijn voor beiden. De 'belangen' van beiden gaan altijd samen, wat niet wil zeggen dat er sprake is van een soort van symbiose, integendeel! Want als er in een relatie geen enkel belang is dat alleen maar het mijne is, kunnen er nog steeds

[78] Williams, *Tokens*, 107.

omstandigheden zijn waarin ik ruimte neem om te bedenken wat ik wil en welke doelen ik persoonlijk heb. In een constructieve relatie is er altijd ruimte voor het individu. Voor mijn partner is het immers van belang dat ik 'ik' ben en niet een of ander idee dat goed bij hem of haar lijkt te passen. Het goede leven is dus een leven waarin we geleerd hebben om voor elkaar te leven en zo volledig onszelf te zijn.[79] Dat geldt dus ook voor de kerk.

De gemeenschap van 'heiligen' die elkaar vinden 'in het heilige'

De kerk betreft dus 'heiligen' die 'heilige zaken' met elkaar delen. Christenen zijn 'heilig' omdat ze zich door God uitgenodigd weten een relatie met Hem aan te gaan. Christenen zijn Gods familie. Dat is wat anders dan een of andere spirituele club waarvan de leden bijzondere begaafdheden of esoterische interesses zouden hebben die ze samen cultiveren. Dat soort van clubs kunnen hun nut hebben, maar dat is wat anders dan 'kerk' en daarover gaat het hier. Om het met een beeld te zeggen dat verwijst naar de doop: 'kerk' is de gemeenschap van hen die overweldigd werden door en ondergedompeld in het leven van Jezus de Christus. Dat is een gemeenschap waar mensen in relatie met God en met elkaar voortdurend verse levensadem zouden moeten krijgen. In de gemeenschap die de kerk is, is het ervaarbaar dat God verantwoordelijkheid neemt voor het heil van mensen omdat mensen naar elkaar omkijken.

Kerk is de gemeenschap van de gedoopten die aan elkaar worden toevertrouwd rondom de Tafel van de eucharistie. Het is in dat heilige gebeuren van de eucharistie dat ze elkaar vinden. Ze weten zich uitgenodigd om met de Verrezene en onder diens leiding aan de Tafel de eigen gaven af te staan om ze, overschaduwd door de Heilige Geest, terug te ontvangen als liefdesgaven aan anderen. Aan de eucharistische Tafel vindt een transformatie plaats: we doen afstand van onszelf en we ontvangen er onszelf op een heel andere wijze terug, namelijk als mogelijkheid om lief te hebben. Daarom is de eucharistie het hart van de kerk. Met de doop zijn we opgenomen in het Lichaam van Christus, en dat Lichaam wordt zichtbaar rond de Tafel waar Gods genade ons transformeert tot liefdesgave, zoals dat ook met Jezus het geval was. En wat in de eucharistie gebeurt, gebeurt ook in de wereld overal waar de Verrezene de ruimte krijgt om actief te zijn. De missie van de kerk is het dan ook de wereld in te trekken om die plekken te ontdekken en er mee te werken aan het brengen van heil, maar ook om daar waar de Verrezene niet de ruimte krijgt die ruimte te helpen maken, gedreven door de Geest.

---

[79] Williams, *Tokens*, 110.

3.3 Drie voorwaarden voor de kerken

Laat ons wat concreter worden. Ik ben mij ervan bewust dat het voorgaande een vrij idealistische schets is van wat de kerk zou moeten zijn. Misschien wel een utopie. Maar utopieën zijn belangrijk om het juiste perspectief te blijven zien. Om dat perspectief ook dichterbij te brengen lijken vooral drie voorwaarden belangrijk om als kerken in de huidige tijd aan te werken. [80]

De eerste voorwaarde: om geloofwaardig te zijn zullen kerken moeten streven naar een voldoende niveau van eenheid onder elkaar. Kerken zullen een uitweg moeten zoeken uit hun 'confessionele bubbel', waarin het al te comfortabel vertoeven is maar die rampzalige gevolgen heeft voor hun missie. Mensen hebben niet langer een boodschap aan het beklemtonen van een of andere confessionele identiteit. Zij willen inspiratie voor hun leven en ideeën voor het opbouwen van een rechtvaardige samenleving. Waarom zijn kerken zo behept met hun confessionele identiteit? De behoefte om je te onderscheiden van anderen - zo functioneert het moderne identiteitsbegrip – drijft de verschillen zodanig op de spits dat er als vanzelf een competitie ontstaat. Het komt er dus op aan om 'exclusief' te zijn. Het is een dynamiek die in zijn overdrijving ertoe leidt dat 'verscheidenheid' de vijand van 'eenheid' wordt. Maar als de gaven van de verschillende kerken een bijdrage vormen tot het geheel, zoals de gaven waarmee elke gedoopte begiftigd is bedoeld zijn om het geheel te verrijken, dan is de verscheidenheid van de kerken ook een gave die bedoeld is tot opbouw van een gemeenschap die elke particuliere kerk overstijgt. Zo bezien is verscheidenheid niet langer een vijand voor de eenheid, maar biedt het de bouwstenen ervoor. De weg naar eenheid die kerken gaan zal meteen ook een boodschap van hoop zijn aan een continent als dat van Europa bijvoorbeeld, dat precies voor hetzelfde soort van uitdaging staat om de diversiteit van staten en volkeren tot bouwstenen voor vredevolle eenheid te maken. Mary Tanner, een anglicaanse theologe met een grote staat van dienst in de internationale oecumene, getuigt ervan in haar beschrijving van de viering van het zogenaamde Meissen-akkoord, dat kerken uit de reformatorische hoek en de Kerk van Engeland met elkaar sloten. Het was eind 1989, en kort daarvoor was de Berlijnse muur gevallen. Tanner schrijft: 'There was the sense that here was now an opportunity to build a new Europe and the churches had a definitive part to play. In the midst of dramatic changes

[80] Vgl. J. Vercammen, Some pastoral reflections on the authority of the churches in a pluralistic Europe. in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 106 (2016), 109-115.

Christians together had a new opportunity to show a model of belonging to one another in which Europe might recognize possibilities for its own unity.[81]

De tweede voorwaarde betreft de bereidheid van de kerken om de dialoog met de cultuur en de maatschappij aan te gaan en levend houden. Zoals beschreven leven we in een seculiere cultuur met een humanistische inspiratie, waarin waarden van gelijkheid en democratie centraal staan en de rol van de wetenschappelijke en technische ontwikkeling cruciaal is. Maar er zijn ook tal van fenomenen die verwijzen naar een zeker 'religieus réveil', en vele vormen van spiritualiteit die gepraktiseerd worden in pogingen om meer bewust in het leven te staan. Mensen worden zich toenemend bewust van de grenzen van een uitsluitend rationele en materiële benadering van de wereld en van het eigen leven.

De derde voorwaarde heeft met de multireligieuze context te maken waarin we leven. De kerken zullen zich moeten bewijzen als partners in een multireligieuze samenleving, en moeten tonen dat ze in staat zijn aan de humanisering van deze samenleving bij te dragen. Met nog meer nadruk dan anders zijn 'gelovigen' van welke religieuze snit dan ook partners van elkaar in de seculiere tijd en context waarin we in het Westen leven. Ze zullen er samen van moeten getuigen dat religie in staat is bij te dragen tot de eenheid en de vrede in de samenleving. Religie is een zeer menselijke aangelegenheid en religieus leven kan bijdragen aan de kwaliteit van iemands leven. Dat komt omdat de religie de samenleving openhoudt op een groter perspectief. De boodschap van de religie is dat mensen samen thuishoren in een omvattend mysterie dat uiteindelijk niet in woorden is uit te drukken, laat staan te vangen zou zijn. Het bewustzijn daarvan heeft de kracht mensen tot solidariteit te bewegen en hen tot bewerkers van verzoening, vrede en eenheid te maken. In een seculiere tijd en context hebben religies elkaar niet alleen nodig, zij zullen ook moeten leren hoe ook zij voor elkaar een verrijking kunnen zijn, zonder dat een en ander leidt tot een heilloos relativeren van de eigen gelovige inzichten en ervaringen.

3.4 De bijdrage van de kerk

Als de kerken aan de beschreven voorwaarden voldoen, dan wordt het mogelijk om een reële bijdrage te leveren aan de opbouw van de samenleving. Wellicht zal die bijdrage zich op zijn minst op de volgende drie domeinen doen gelden.

---

[81] M. Tanner, The raison d'être of the Church, in: J. Barnett (red.), *A Theology for Europe. The Churches and the European Institutions* [Religions and Discourse. Edited by James M.M. Francis, vol. 28], Oxford-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a.M.-New York-Wien 2005, 241.

Ontcijfering van de wereld

De kerk staat in de traditie van het leven en de persoon van Jezus. Zijn levensvoorbeeld en zijn boodschap wil ze doorgeven en dat doet ze door hem na te volgen en tot navolging op te roepen. De kerk is een narratieve gemeenschap (*Erzählgemeinschaft*) die de mensenliefde van God,[82] zoals in Jezus verschenen is, wil doorgeven. De 'anamnese' van het 'Jezusgebeuren' is de reden van haar bestaan. Dat doorgeven van de boodschap gebeurt niet op een onpersoonlijke wijze, integendeel, het gebeurt door middel van het getuigenis van gelovigen, navolgers van Christus. Paulus schrijft in zijn brief aan de Korintiërs: 'want ik heb u overgeleverd wat ik zelf als overlevering heb ontvangen...'.[83] Het doorgeven van de boodschap is altijd een zaak van gelovige getuigen en van de receptie van dat getuigenis door anderen, die op hun beurt ook weer getuigen worden. Traditie en receptie van de traditie horen bij elkaar. Dat betekent meteen dat ook de interpretatie van de traditie onvermijdelijk is. Met andere worden: de vraag naar de betekenis van de traditie voor de eigen situatie zal altijd een rol spelen, zowel in het getuigen als in de receptie van het getuigenis. Zo bekeken is het traditieproces op de eerste plaats een zaak van de praxis, waarbij leer, leven en liturgie de wezenlijke elementen zijn. Die drie aspecten spelen altijd een bepaalde rol bij de actuele verkondiging, die steeds bepaald wordt door de context waarin een en ander plaats vindt. Die context vernieuwt de verkondiging van het leven, sterven en verrijzen van de Heer telkens opnieuw. De eerste generaties christenen waren zich ervan bewust dat ze voor heel andere uitdagingen stonden dan degene waarvoor Jezus zelf in zijn aardse context gestaan had. Men wist zich geconfronteerd met nieuwe uitdagingen en vragen waarvoor men in de concrete praktijk van Jezus' aardse optreden geen directe oplossingen kon vinden. Zo is het bijvoorbeeld erg interessant te zien hoe het christendom zich in de niet-joodse context van Klein-Azië en Griekenland ontwikkelt. Door de nieuwe context wordt het christendom uitgedaagd een nieuwe identiteit te ontwikkelen waarin de oorspronkelijke 'ervaring met de Heer Jezus' geïntegreerd wordt.

De opdracht om het evangelie van de Heer Jezus te verkondigen verplicht de kerk een bepaalde soort van tweetaligheid te ontwikkelen en te cultiveren. De kerk kan namelijk de Jezustraditie alleen maar doorgeven als ze zich ook in de cultuur en de samenleving waagt. Wat mensen denken en doen, wat ze motiveert en bezig houdt, wat er zich aan goed en kwaad, twijfel en geloof in de wereld afspeelt: de kerk dient ermee vertrouwd te zijn. En nog meer dan vertrouwd ermee te zijn, kan van haar verwacht worden dat ze de wereld ook 'ontcijfert', dat wil zeggen op zoek gaat naar de betekenis van

---

[82] Vgl. Titus 3,4.
[83] 1 Kor. 15,3.

mensen en gebeurtenissen. De maatstaf voor deze ontcijfering, voor deze 'interpretatie', wordt de kerk door het 'Jezusgebeuren' gegeven. Het betreft de menselijke waardigheid, zoals die door God zelf aan alle mensen wordt gegeven.

Als we de verkondiging zien als het doorgeven van een traditie, betekent dat dat men de ontwikkelingen in cultuur en samenleving confronteert met het Koninkrijk zoals dat in de Heer Jezus gestalte heeft gekregen, met de bedoeling Gods gelaat door de werkelijkheid heen te kunnen ontdekken. De ervaring zal echter ook die van een godsverduistering blijken te zijn. Openheid en verbondenheid zijn de dragende motieven van de verkondiging, en daardoor wordt het ook mogelijk de verkondiging op te vatten als een bijdrage tot het bevorderen van de menselijke waardigheid. De kerk dient er zich in deze van bewust te zijn dat ze niet de enige instantie is die naar de betekenis van de werkelijkheid op zoek is. Ze mag zich inschakelen in een meer omvattend cultureel proces van zingeving, c.q. zin-vinding. Ook dat is een aspect van het conciliair karakter van de kerk, dat ermee te maken heeft dat ze ruimte biedt voor het delen van levenservaringen en diepmenselijke verwachtingen. Conciliariteit is niet alleen een kerk-juridisch begrip en een zaak van kerkstructuren, ze is gebouwd op een spiritualiteit die mensen leert zich voor elkaar open te stellen. Dat wordt bedoeld wanneer gezegd wordt dat de kerk 'een herberg' is. Daarmee wordt uitgedrukt dat de kerk zich verstaat als een gemeenschap die naar de zin van leven en wereld zoekt, en zich daarom ook met alle groepen met een gelijksoortig streven verbonden weet.

De 'humanisering' van de samenleving

De bijdrage van de kerk aan de humanisering is van fundamentele aard en betreft op de eerste plaats de antropologie. Het evangelie heeft namelijk een visie op wie de mens is en op zijn waardigheid. In een kerk als een herberg wordt een kunstmatige scheiding tussen kerk, wereld en God vermeden. Men houdt de wereld open voor de uitdaging haar steeds humaner te maken. Door de kerk wordt als het ware aan God de gelegenheid geboden Zijn solidariteit met mensen concreet te tonen. Dat wil niet zeggen dat God ook afhankelijk zou zijn van de kerk om dat te doen! 'Ontcijfering' mag echter niet in het luchtledige blijven hangen, maar moet leiden tot concrete daden en bezinning op de betekenis van de werkelijkheid en waar nodig leiden tot een 'heilige verontwaardiging' die verandering nastreeft. Het gaat erom dat de kerk midden in deze werkelijkheid 'het Koninkrijk' zou vestigen, en het is trouwens precies door deze inzet dat we – midden in dezelfde werkelijkheid – het gelaat van God zullen mogen ontdekken.

Het *Anliegen* van de kerk is geheel en al religieus, maar dat religieuze heeft alles van doen met het Koninkrijk. De mist die rond Gods gelaat hangt

in onze samenleving zal alleen optrekken in de mate waarin de eisen van 'het Koninkrijk en zijn Gerechtigheid' meer en meer vervuld zijn. Of om het nog anders te zeggen: ons verlangen om Gods gelaat – of tenminste sporen van zijn scheppende creativiteit – in de wereld te ontdekken zal alleen worden beantwoord als we bereid zijn te gaan leven zoals Jezus het ons heeft voorgedaan, en ons open te stellen voor de Geest die dit ook effectief mogelijk maakt.

Een evangelische antropologie stelt 'verbondenheid' centraal, en legt dit in drie wezenlijke aspecten uiteen: (1) mensen zijn aan elkaar toevertrouwd en dus bestemd tot gemeenschap met elkaar; (2) daarin moet elk zijn of haar inbreng hebben en dus volwaardig kunnen participeren, en (3) die gemeenschap staat open voor de Eeuwige die er de aanstichter van is en die mensen uitnodigt ervan te genieten.

Het is dus een antropologie die het opneemt voor de contemplatieve kant van het bestaan. Mensen zijn geschapen om met elkaar en van elkaar, met God en van God, en van de schepping 'te genieten'. Dat is de kern van de 'verbondenheid' die het Evangelie voor ogen staat en waarvan de christenen op hun beste 'mystieke momenten' weet mogen hebben. Het is aan de kerken om die verbondenheid te initiëren en daarmee elke twijfel aan de zinvolheid van het bestaan weg te nemen. Het is een antropologie die mensen gevoelig maakt voor een 'gezag' dat bevrijdt van de angst voor elkaar, van de angst voor eigen zwakheden en beperkingen, en van de angst voor ons onvermogen om te voldoen aan de eisen van een afstandelijke god.[84]

Die antropologie brengt kerken ertoe anders om te gaan met de vraag naar waarheid, en schept daarom kansen voor een interreligieuze dialoog die bijdraagt tot een wereldwijde verbondenheid. Naar binnen toe schept diezelfde antropologie meer ruimte voor een veelkleurig christendom waarin de bijdragen vanuit heel verschillende culturele hoeken van harte worden verwelkomd. Ze maakt kerken ook tot partners van allen die zich inzetten voor mensenrechten en vrede. Ze nodigt gezagsdragers van binnen en buiten de kerken uit tot een wijze van leiding geven waarin het luisteren de hoofdtoon vormt, naar de armen en naar 'slachtoffers' het eerst. Het is een antropologie die opkomt voor een vanzelfsprekende ruimte voor religieuze uitingsvormen waarin deze verbondenheid wordt gevierd.

De kerk als getuige van 'verzoening'

De kerk mag zichzelf verstaan als door God geroepen tot participatie in de Liefde die God zelf is. De kerk is gemeenschap omdat ze participeert in de

[84] R. Williams, *Benedict and the Future of Europe,* Rome 2006.

goddelijke gemeenschap.[85] De Heer Jezus heeft de mensen de weg naar deze gemeenschap getoond. Hij heeft ons met God verzoend en ons daarom een weg naar verzoening, met anderen en niet in het minst met onszelf, geopend. Dat was mogelijk omdat de Heer onze kwetsbaarheid tot de Zijne had gemaakt. De kerk die getuige van verzoening wil zijn moet zich daarom voor Jezus' ervaring, die reikt tot op het kruis, open stellen. Het kruis is de ervaring van Gods afwezigheid maar evenzeer van het aanhoudend roepen tot God. In onze kwetsbaarheid hebben we niets anders dan dat roepen en het volhouden daarvan, en die zijn nu precies uitingen van ons verlangen naar en onze trouw aan God. De verrijzenis van de Heer Jezus is de bevestiging van het feit dat deze trouw zin heeft, en is daarom een teken van hoop.[86]

Als er één plek is op de wereld waar mensen met hun kwetsbaarheid thuis zouden mogen zijn, dan moet dat de kerk wel zijn. Misschien is de kerk wel de enige plek in de samenleving waar dat echt mogelijk is. In de kerk leren mensen vervolgens dat die kwetsbaarheid meer met God te maken heeft dan men misschien op het eerste zicht zou denken. Kwetsbare mensen als we zijn mogen we ons herkennen in de kwetsbaarheid van God zelf. Paulus schrijft erover als hij het heeft over 'de zwakheid van God'.[87]

Hoezeer kwetsbaarheid ook naar een ervaring van Gods afwezigheid verwijst, ze lijkt dus ook een weg naar verbondenheid te tonen. Ook al zouden scheiding en eenzaamheid, isolement en verlatenheid tot dominante ervaring geworden zijn, verbondenheid lijkt toch niet uitgesloten. Niet door macht of geweld, maar door kwetsbare liefde.

Onze kwetsbaarheid maakt ons duidelijk dat we op elkaar aangewezen zijn, en verbindt ons dus met elkaar. Het is onze kwetsbaarheid die ons ertoe uitnodigt onze grenzen als individu te overstijgen. Dat betekent niet alleen dat die kwetsbaarheid ons naar vriendschap en solidariteit leidt, maar eveneens dat zij ons ertoe brengt open te staan voor wat ons overstijgt. Onze kwetsbaarheid verbindt ons met Jezus en Hij zet ons op weg naar de verbondenheid met God. De lotsgemeenschap met Jezus is de weg naar de gemeenschap met God.[88]

Liefdesrelaties hebben altijd een *freiheitliche-partnerschaftliche* structuur.[89] De relatie tussen de Heer Jezus en zijn 'Abba' is ook door deze structuur

---

[85] H. Aldenhoven, 'Das ekklesiologische Selbstverständnis des altkatholischen Kirchen', in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 31 (1980), 405.

[86] E. Borgman, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen 2006, 209.

[87] 1 Kor. 1,25.

[88] E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, Baarn 1977, 424.

[89] K. Stalder, *Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit. Herausgegeben von Urs von Arx*, Freiburg 2000, 323.

bepaald, en wij worden uitgenodigd op dezelfde voorwaarden tot gemeenschap met God. De uitnodiging is genade, te begrijpen als initiatief van Godswege. Het is een uitnodiging als een 'lokroep' opdat mensen, via de navolging van Jezus die bode en Messias van God is, in de ruimte van de kerk, dat nieuwe Godsvolk, naar het goede toe zouden groeien.[90]

In principe moet de kerk de ruimte zijn waar men zowel de lotsgemeenschap met de Heer als de uitnodiging van Godswege ervaren kan. Dat is alleen mogelijk als men de menselijke kwetsbaarheid ernstig neemt. Vandaar wordt het ook mogelijk om 'verzoening' als *Leitmotiv* voor de kerk te beschrijven. In de kerk kunnen mensen verzoend worden met God, met elkaar en met zichzelf. De volgorde kan verschillen, maar verzoening betreft altijd deze drie aspecten samen. Op deze wijze is de kerk 'sacrament van het heil' en kan zij een dienstbaar en werkzaam teken van menselijke solidariteit en menselijk heil worden.

Daarom is de kerk in principe op alle mensen betrokken, want deze verzoening is een geschenk waarop alle mensen en de hele schepping recht hebben. In al haar beperktheid is de kerk toch ook ertoe geroepen om voorhoede van een verzoende mensheid te zijn en wil ze deze verzoening verder geven, want 'God wil dat alle mensen gered worden en tot de kennis van de waarheid komen' (1 Tim. 2,4).

Deze visie op de kerk veronderstelt een kerkstructuur die niet uitsluit en afgrenst, maar insluit. Macht, regels, controle zijn daarbij niet de eerst noodzakelijke hulpmiddelen. Daarentegen zijn openheid en dialoog, dienstbaarheid, gastvrijheid en vertrouwen de bronnen voor de creativiteit die noodzakelijk is opdat een werkelijk ´open kerk´ tot stand zou kunnen komen.[91]

3.5 De opdrachten voor de kerken

De bijdrage van de kerken kunnen verder worden geconcretiseerd in de volgende opdrachten. Zonder te streven naar volledigheid zie ik er alvast vijf: (1) bouwen aan een cultuur van verdieping, (2) de wereld 'open' houden, (3) kritisch én solidair participeren in de samenleving, (4) samenwerken met andere religies, en (5) verkondigen van het evangelie. Als kerken deze opdrachten ter harte nemen zal er zich m.i. ongetwijfeld ook een vernieuwd perspectief voor de oecumene openen. Ik beschrijf elk van de opdrachten kort.

---

[90] A. Houtepen vat samen: *Uit aarde naar Gods beeld. Theologische antropologie*, Zoetermeer 2006, 172.

[91] Vgl. K. Raiser, *To Be the Church : Challenges and Hopes for the New Millenium*, Geneva 1997.

1 Samen met anderen bouwen aan een cultuur van verdieping
Door het meewerken aan een cultuur van verdieping, 'wijsheid', spiritualiteit, ontmoeting en geborgenheid. Mensen ervaren dat ze met de 'trage vragen' van hun leven (Kunneman) niet verder komen als ze niet uitgroeien boven het 'dikke ik' van hun ego.[92] Die 'trage vragen' betreffen verdriet en lijden, die deel uitmaken van ieders leven, maar ook de vraag naar de zin van je gewone bezig zijn en naar het waarom van je leven. Het zijn de vragen waarbij een mens zijn afhankelijkheid ervaart: van gebeurtenissen en van andere mensen. Die ervaring relativeert de overmoedige aanspraken van ons 'ego'. Je weet wel: we leven in een tijd voor snelle jongens en doortastende meiden, een tijd voor mensen die rechttoe rechtaan op hun doelen afgaan, de doorzetters die er wel voor zorgen dat ze aan hun trekken komen. Tegelijk zijn mensen ook erg ontevreden. Dat komt door die confrontatie met die trage vragen... want het leven plooit zich natuurlijk niet altijd naar de eigen wensen. De kerk moet mede ruimte bieden aan die vragen en mogelijkheden tot spirituele groei, en zich dus ook openen voor waar mensen op dit vlak allemaal mee bezig zijn.

De kerk moet zich hier eerder verstaan als een van de spelers op de spirituele markt dan als een monopolist die ervan overtuigd is de enige te zijn die zogenaamd kwaliteit zou kunnen bieden.

2 De wereld 'open' houden door ruimte te maken voor het mysterie
Religies houden de wereld 'open' en zoeken naar de plek die mensen hebben in 'het grotere geheel'. Ook de christelijke godsdienst doet dat, en christenen belijden dat er voor elke mens vanzelfsprekend een plek is in Gods liefde die ons om niet gegeven wordt. Vele gebeurtenissen in de geschiedenis maken dat duidelijk, met als hoogtepunt het leven, sterven en verrijzen van de Heer.

In de tekenen die Hij ons daarvoor heeft gegeven vieren we dat 'Jezusgebeuren' in de eucharistie. We doen dat op een dusdanige wijze dat we in dat gebeuren als het ware zelf 'geïncorporeerd' worden. Rond de Tafel samengeroepen worden we tot 'Lichaam van Christus' dat opnieuw gegeven wordt aan de wereld. Niet als een actiegroep (hoewel soms actie gevoerd moet worden), niet als mysterieus ('gnostisch') genootschap dat een geheime waarheid zou bezitten (en waar je alleen maar achter komt als je 'ingelijfd' bent), maar als een teken van vriendschap. Het is die vriendschap die mensen hun vanzelfsprekende 'plek in het groter geheel' toont. Die vriendschap is dus een religieuze weg omdat ze uiteindelijk zal leiden tot de ervaring van de dragende grond van het bestaan, tot Godsontmoeting dus. Die vriendschap 'spelen we uit' in de sacramenten die alle zijn als Gods uitgestoken hand waarmee de

---

[92] Vgl. H. Kunneman, *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme,* Amsterdam 2005.

Eeuwige in ons leven komt en het deelt. Zoals Jezus dat deed. Zoals Jezus sacrament was.

Met haar liturgie en sacramenten zet de kerk niet alleen zichzelf, maar de hele wereld onder de spanning van Gods vriendschap. Dat is haar bijdrage opdat de wereld niet zou omkomen in haar beperktheid.

3 Kritisch in de samenleving en daadwerkelijk solidair, met andere woorden: niet van deze wereld, maar als gist van gerechtigheid en liefde in deze wereld.
De christenen zullen de samenleving kritisch volgen, met de bedoeling om ontwikkelingen van spirituele en morele ondertitels te kunnen voorzien. Wat Christenen in de kerk bezighoudt is de menswaardigheid van onze cultuur, van onze samenleving, van onze wereld. Dat is immers het perspectief van het koninkrijk. Onze roeping om de Heer na te volgen drijft en beweegt ons daarbij, omdat het ons de sleutel biedt tot die menswaardigheid. Zoals op het bruiloftsfeest van Kana mensen samenzijn die alleen nog het water van hun eigen mogelijkheden zien, zo ziet onze wereld niet verder dan de grenzen van de voor de hand liggende menselijke logica. Het voorbeeld van de zelfgave van de Heer kan hier voor een doorbraak zorgen, en de ervaringen van de leerlingen kunnen ook onze realiteit doen opengaan voor onvermoede krachten tot liefde en solidariteit.

Daden van gerechtigheid en solidariteit, vriendschap, liefde zijn nodig. Er is geen kerk die zich werkelijk die naam mag toe-eigenen zonder concrete diaconale inzet. Het geloof zonder de werken is dood (Jak. 2,17), en er laat zich hier ook geen taakverdeling opdringen. 'Bewijs me eerst dat je geloof hebt, als je geen daden hebt, dan zal ik u uit mijn daden mijn geloof bewijzen'.[93]

4 Samenwerken met andere religies
Samenwerken met andere religies die ook opkomen voor de menswaardigheid van leven en samenleven is van groot belang met het oog op niet alleen het bevorderen van de vrede in de wereld, maar ook op een de wederzijdse verrijking. Teveel zijn religies elkaar met geweld te lijf gegaan, vaak omdat men elkaar als een bedreiging aangevoeld heeft. Dat komt omdat de ander de eigen zekerheden ondergraaft, maar ook omdat religie vaak 'gekraakt' is geweest door de ambities van machtige mensen. Ook religie moet zich ontworstelen aan de dynamiek van concurrentie en agressie, en dat kan alleen maar doordat religies, en de (religieuze) mensen erachter, elkaar leren kennen en elkaars zoeken naar waarheid leren waarderen.[94]

---

[93] Jak. 2,18. De vertaling is die van de Naardense Bijbel.
[94] Vgl. J.-P. Wils, *Sacraal geweld,* Nijmegen 2004.

We mogen hier opnieuw verwijzen naar het schitterende verhaal uit Johannes 4, het gesprek van Jezus met de Samaritaanse. Jezus begeeft zich op heidens terrein; hij vraagt de heidense vrouw zelfs te drinken en gaat in diepgaand gesprek met haar. Aan het einde van het verhaal blijkt dat het niet van dogma's en instituten afhangt of mensen gelovig worden, maar van de openheid in hun eigen hart. Er zijn zeer mooie voorbeelden van missionarissen en zendelingen die deze openheid bij andersgelovigen ook nu ontmoet hebben. En dat was vermoedelijk alleen maar mogelijk omdat ze zelf aan eenzelfde openheid in het eigen hart blijvend gebouwd hebben.

5 Verkondigen van het Evangelie

Paulus geeft ons het goede voorbeeld op de Areopagus van Athene. Hij wandelt er in een door en door religieus landschap dat een breed aanbod aan richtingen en stromingen kent. De Atheners waren geëngageerde zoekers en bewuste mensen. Paulus staat ervoor open en verwelkomt hen en hun cultuur (Hand. 17,22vv.). Daarom moet de kerk een herberg zijn waar vele zinzoekers een thuis kunnen vinden, en waar ze vooral het Jezus-gebeuren kunnen horen en ervaren op een wijze dat het persoonlijk en sociaal relevant wordt. Verkondiging is het verbinden van ervaringen met de traditie opdat in het licht van de traditie de ware zin komt bovendrijven. Het is niet onmogelijk dat iemand dan zodanig geraakt wordt dat deze mens zelf christen zou willen worden. De moderne zinzoeker is ook een 'open mens' (vergelijk het verhaal van Filippus met de kamerling in Hand. 8,26vv.).

3.6 Het hartsgeheim van de kerk

Nu we de voorwaarden, de bijdrage en de opdrachten van de kerken besproken hebben wil ik terugkeren naar de inhoud, die al in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk aan de orde kwam. Want we kunnen wel vaststellen dat er verwachtingen zijn naar de kerken vanuit de seculiere wereld waarin we leven, en we kunnen beschrijven hoe kerken daarop zouden kunnen ingaan, maar daarmee hebben we nog maar weinig gezegd over de inhoud van de boodschap die kerken te brengen zouden hebben. Daarop wil ik nu kort reflecteren.

De kerk in een tijd van godsverduistering

Ik vraag me af of er zowel buiten als binnen de kerken wel een juist aanvoelen bestaat van waar het in de kerk werkelijk om te doen is. Er heerst een grote onzekerheid omtrent de identiteit van de kerk, omtrent haar eigen wezen, en dát lijkt mij het echte probleem te zijn dat ons verhindert 'in de kerk te geloven'. Van daaruit gezien lijkt het ook logisch dat de trein van de oecumene tot stilstand dreigt te komen in het tussenstation van de vriendelijke relaties en de uitwisseling van interessante inzichten. Tot de functionele benadering van de

kerk hoort immers ook de acceptatie van het veelvoud van confessies die alle een eigen bestaansreden zouden hebben. Organisaties geven zichzelf nooit op. Alleen het aanvoelen dat ze eigenlijk overbodig zijn omdat we principieel als christenen allemaal al bij elkaar horen kan ervoor zorgen dat door mensen opgetrokken muren op hun grondvesten gaan wankelen. Maar daarvoor moeten we dus eerst opnieuw in de kerk gaan geloven.

Volgens Kardinaal Walter Kasper is in deze tijd van 'godsverduistering' de vraag naar de kerk niet te scheiden van de Godsvraag. Hij vindt dan ook dat de kerk er naar moet streven, ook al is ze een minderheid, om een sterke gelovige identiteit te cultiveren waarmee ze ervan getuigen kan een antwoord te geven op de existentiële vragen van deze tijd. Hij pleit er dan ook voor dat we teruggaan naar de bronnen om de noodzakelijke geestelijke vernieuwing op gang te brengen, die gepaard moet gaan met een diepgaande theologische reflectie en een vernieuwd kerk-bewustzijn. Een zelfde benadering vindt men overigens ook terug bij een protestantse theoloog als Bram van de Beek, die eveneens de godsvraag als dé fundamentele vraag van onze tijd ziet en als de cruciale factor in de crisis van de kerk.

Het hartsgeheim van de kerk: Gods kwetsbare liefde

> Joden eisen wonderen, heidenen verlangen wijsheid, maar wij verkondigen u een 'gekruisigde Christus', voor Joden een gruwel, voor heidenen een dwaasheid, maar voor hen die geloven: Gods kracht en Gods wijsheid. Want het dwaze van God is wijzer dan de mensen en de kwetsbaarheid van God is sterker dan de mensen.[95]

Waar het in de kerk om gaat is de gedachtenis aan een vermoorde onschuld levend te houden en er uit te leven. Het gebeuren met Jezus van Nazareth zet immers de wereld op zijn kop. Hij die slechts uit liefde leefde, zette precies daardoor het evenwicht in zijn samenleving en in het individuele geweten van mensen op losse schroeven. Dat leidde rechtstreeks tot zijn terechtstelling. Het was een schok voor allen die Jezus waren gevolgd. Je ziet in de evangeliën hoe de eerste volgelingen bezig zijn in het reine te komen met de ervaringen die ze allen persoonlijk hebben gehad met die Jezus en met diens dood, en wat daarna nog volgde. Tegen de achtergrond van hun joodse geloof proberen ze

[95] Vgl. 1 Kor. 1, 22-25. Het betreft hier een parafrase. De tekst luidt: 'De Joden vragen om wonderen en de Grieken zoeken wijsheid, maar wij verkondigen een gekruisigde Christus, voor Joden aanstootgevend en voor heidenen dwaas. Maar voor wie geroepen zijn, zowel Joden als Grieken, is Christus Gods kracht en wijsheid, want het dwaze van God is wijzer dan mensen, en het zwakke van God is sterker dan mensen.'

de zin van de gebeurtenissen en de ervaringen te achterhalen. Met Jezus wordt een doorbraak geforceerd en een 'uitbraak' uit de logica van concurrentie en geweld, en de weg getoond naar verzoening van mensen met zichzelf, met elkaar en met God. Deze drie gaan trouwens altijd samen. Illustratief is in dat verband het verhaal van de leerlingen op weg naar Emmaüs.[96] Terwijl ze met elkaar op weg zijn 'verbindt' de Heer Jezus als een kundig heelmeester de wonden die in de harten van de leerlingen geslagen zijn. Hij 'verbindt' ze met de traditie van het Volk waarin de belofte van bevrijding en heil als het grootste goed van generatie op generatie werd doorgegeven. Hij maakt duidelijk dat de ultieme vrijheid erin bestaat zichzelf te kunnen geven voor het heil van een ander. In die vriendschap komt de mens tot zijn bestemming, daarin vindt de mens de ware betekenis van zijn leven, de reden van het bestaan. Daarin vindt de mens ook de weg naar God, die de Schepper is van alle leven en er garant voor staat dat geen liefde vergeefs is. Het samenzijn van de leerlingen beleeft zijn hoogtepunt aan de Tafel van de eucharistie, waar zij zich bij het breken van het brood bewust worden van de aanwezigheid van de Heer in hun midden. Het is geen theorie die de leerlingen leren op weg naar Emmaüs, maar de ervaring van lot- en bondgenootschap. Daarin vinden ze de sleutel om hun leven 'te lezen' zodat dat van bron van verwarring tot ruimte van transformatie kan worden. De ervaringen komen eerst, en het zijn moeilijke ervaringen omdat ze existentiële vragen doen stellen. Jezus' leven, sterven en verrijzen hebben niet zomaar direct een zin voor hen. Met name de verrijzenis komt de verwarring in hun harten en hoofden alleen nog maar groter maken. Aan de Tafel van breken en delen wordt het hen echter duidelijk dat deze Jezus Gods liefdesgave aan de mensen is, en dat ook zij liefdesgave kunnen worden. Het hartsgeheim van de kerk is deze gekruisigde Jezus, die God deed opstaan op de derde dag, en die ons en de hele schepping meevoeren wil in een veranderingsproces waarin vereniging met God in een gemeenschap die alles en iedereen omvat mogelijk wordt. Dat is het hartsgeheim van de kerk, dat geheim draagt ze met zich mee, en ze is ertoe geroepen het aanwezig te stellen in de wereld. 'Brandde ons hart niet in ons, terwijl Hij onderweg met ons sprak én ons de Schriften ontsloot?', stellen de leerlingen samen vast.[97] Het lijkt de moeite waard om samen op weg te gaan met ónze existentiële vragen.

Gods genade brengt ons samen rond de Tafel

God neemt het initiatief tot de kerk. Het is Gods genade die mensen samenbrengt rond de Tafel van de Zoon. Die ervaring gaat aan elke overtuiging vooraf. Het is de ervaring van 'gevonden te worden', in tel te zijn, ertoe te

---

[96] Luc. 24, 13-35.
[97] Luc. 24, 32.

doen zoals je bent. Jezelf dankbaar te ontvangen als een schepsel uit Gods hand, én elkaar ontvangen in het bewustzijn van aan elkaar toevertrouwd te worden. Dat is wat Jezus ons heeft duidelijk gemaakt en wat de Verrezene ons nog bij voortduring doet ervaren. Het leven van een christen is een leven 'in Christus', zoals Paulus het uitdrukt.[98] Dat 'in Christus-zijn' is de kern van de kerk. Daarom is de kerk een nieuwe schepping en het begin van een nieuwe samenleving. Die beperkt zich trouwens niet tot het hier en nu en de levenden op deze wereld: zij omvat de hele mensheid, vanaf het begin van de wereld, die haar eenheid gevonden heeft in God die alles en iedereen met een liefde vervult die eeuwig is. Kerk is gemeenschap, met God, met elkaar, met de hele mensheid, ja met de hele schepping. Het is dat omvattende visioen van verzoening waardoor eenheid in alle verscheidenheid mogelijk wordt dat uiteindelijk in de kerk 'in Christus' gestalte krijgt. 'In Christus' worden we door God samengesmeed tot een 'nieuw wij'. Lees er de Christushymne uit de brief aan de christenen van Kolossus bv. maar eens op na.[99]

In de vroege kerk werd de doop gezien als een wedergeboorte uit het graf in de moederschoot van de kerk. Het is de moederschoot van de kerk die het nieuwe leven geeft. In de zgn. 'Mystagogische Catechese', die aan Cyrillus van Jeruzalem wordt toegeschreven, wordt aan de nieuw gedoopten uitdrukkelijk gezegd dat zij op een en hetzelfde ogenblik gestorven en geboren zijn. Dat ene ogenblik is het ogenblik van hun doop. Het doel van de doop is het deelhebben aan de doop van Jezus zelf en dus aan de gemeenschap die in God is. Cyprianus maakt de vergelijking met de zondvloed. Zoals de Ark van Noach tot een moederschoot werd voor een nieuw geslacht, zo wordt de kerk nu de moederschoot voor het nieuwe leven dat door geen zondvloed meer verzwolgen zal worden. Door de doop wordt de christen gered en behouden voor 'het goede leven,' dat een leven is in verbondenheid met God zoals dat in de schoot van de kerk kan worden ervaren.

Het leven 'in Christus' krijgt concreet gestalte in de viering van de eucharistie. In het gedenken van Jezus' leven, sterven en verrijzen, komt de intentie van leven en samenleven, van wereld en schepping aan het licht. De eucharistie is een lofprijzing op God voor de liefdesgave die Jezus was én is, want de levensgave van Jezus wordt er telkens opnieuw present gesteld. Het gebeurt niet opnieuw, Jezus is maar één keer aan het kruis gestorven en dat moet niet herhaald worden, maar tot op vandaag worden we door die kruisdood geraakt in het hart. Dat maakt dat Jezus ook present is als wij zijn levensoffer gedenken. Die aanwezigheid is meer dan de herinnering aan een oud verhaal dat als afgesloten geschiedenis kan worden beschouwd. Integendeel;

---

[98] Vgl.1 Tes. 5,20 of Fil. 12-14, en dergelijke.
[99] Kol. 1, 15-20.

het feit dat we er nog steeds door geraakt worden blijkt een uitnodiging in te houden om ons ook te geven, dat wil zeggen dat we meteen tot mede-actoren in het gebeuren worden. Al vierend worden we opgenomen in een dynamiek die ook ons tot liefdesgave transformeert. In het gedenken van mensen die ons nabij waren en die op een of andere wijze hun leven voor ons gegeven hebben kunnen we trouwens een zelfde soort ervaring hebben. Hun gave is nog steeds present, en ook 'actief' in de zin dat ze een uitnodiging bevat aan ons om hetzelfde te doen. Liefde verbindt en wekt op haar beurt liefde. Uiteindelijk moet alles en iedereen in diezelfde dynamiek opgenomen worden. Daarom bieden we in de eucharistie met onszelf de hele schepping aan de Heer aan, opdat Hij er Zijn gebed over zou uitspreken en wij en alles en iedereen tot liefdesgave zouden worden. Zo ontvangen we met het brood en de wijn onszelf ook terug uit de handen van de Heer, als Zijn lichaam dat gegeven wil worden voor het heil van mens en wereld. Zoals dansers opgaan in een dans of musici in de muziek die ze uitvoeren en er als het ware één mee worden, zo wordt het ons gegeven één te zijn met de Heer. Bij onze doop namen we zijn identiteit aan, bij elke eucharistie wordt die bevestigd en geïntensiveerd. Samen met de Heer worden we teken van Gods omzien naar mensen. De kerk is dus de gemeenschap van mensen die niet langer aan zichzelf toebehoren, maar hun bestemming gevonden hebben in hun toebehoren aan God. Zo zijn ze lot- en bondgenoot van Jezus, van elkaar en van heel de schepping geworden. Samen worden we tot Lichaam van Christus en als dusdanig worden we aan de wereld gegeven, want ook daar moet die transformatie plaatsvinden. Of, om een ander beeld te gebruiken: God wil onder de mensen wonen. God is op zoek naar een plek om zijn tent neer te zetten, zoals de proloog van het Johannesevangelie het zegt.[100] De kerk die eucharistie viert is die tent, door Gods Geest gebouwd, als aardse tempel met muren van levende stenen, waarin de Verrezene onder ons en samen met ons verblijven wil.[101] Christenen worden door Paulus 'huisgenoten van God' genoemd.[102] Of nog anders: de kerk is het Volk dat door God zelf is samengebracht om de Tafel van de Zoon, met de bedoeling dat het al vierend een spoor van Gods liefde door de mensenwereld zou trekken. Dat alles bedoelen we ook als we zeggen dat de kerk 'sacrament' is, dat is, 'werkzaam teken' van de tegenwoordigheid van de Verrezen Heer onder de mensen.

Samenvattend kan ik het ook zo zeggen: de kerk is dus een volk dat met een tent op stap gaat om daar waar het maar mogelijk 'neer te strijken' om er eucharistie te vieren – en de andere sacramenten te bedienen - en op die wijze de wereld te transformeren. De kerk is dus gericht op de toekomst van het Rijk

---

[100] Joh. 1,18.
[101] 1 Petr. 2,5.
[102] Ef. 2,19-22.

van God zoals dat in Jezus al doorgebroken is. De kerk kijkt niet terug, maar kijkt vooruit, reikhalst naar wat komen gaat. Daarom moet de kerk zich verbinden met alles en iedereen waarin dat verlangen naar Gods toekomst levendig is. Dat zijn de mensen in hun noden, iedereen die op een of andere wijze arm is, al die situaties waarin de roep naar 'heler leven' hoorbaar is, en ook met al de vreugde om wat aan liefde al mogelijk was en is. De kerk wordt uitgenodigd om als lot- en bondgenoot van de mensen met hen op weg te gaan, in het geloof dat de Derde mee komt lopen. Zo wordt ook de naastenliefde allereerst een uitnodiging tot godsontmoeting en een ervaring van 'gevonden te worden'. Op symbolisch niveau gebeurt dat in elke eucharistieviering, op het praktische niveau overal waar mensen zich elkaars lot aantrekken. Met elke eucharistieviering groeit de hoop dat ooit alle mensen en de hele wereld opgenomen zullen worden in 'het goede leven' van Gods gemeenschap van Vader, Zoon en Geest. Meer dan met de inzet van haar vrijwilligers en met de praktische hulp die ze biedt (hoe noodzakelijk ook), meer dan met haar spirituele en morele wijsheid, maakt de kerk het verschil omdat ze 'al eucharistievierend' een begin maakt met de nieuwe schepping. Het is ermee zoals met een stille tocht na een of andere nare gebeurtenis in stad of land: mensen sluiten zich bij elkaar aan in een demonstratie die tegelijk protest is én nieuw begin. Het is op deze wijze dat de kerk de samenleving openhoudt op 'het goede leven'.

Geloven in de kerk?

Dit kerk-bewustzijn is maar matig aanwezig onder de christenen in ons land. Zo is althans mijn indruk. Nu zullen sommigen ook beweren dat ik in de bovenstaande schets uitga van een idealistisch beeld van een kerk dat nauwelijks kansen heeft realiteit te worden. Die discussie hadden we in een groep waarin we het document van de Wereldraad van Kerken, 'De kerk. Op weg naar een gemeenschappelijke visie',[103] bestudeerden. Het document beschrijft de kerk als Gods initiatief om mensen te laten delen in Gods gemeenschap van Vader, Zoon en Geest. Het aanbod van deze gemeenschap is de concrete gestalte van het verbond dat God met mensen aangegaan is. Wie tot de kerk toetreedt gaat dus in op Gods aanbod. Sommigen vonden dat in dat, overigens degelijke, document het sacramentele karakter van de kerk veel te sterk in de verf gezet werd. Het maakt je blind voor al het gedoe, al het menselijk falen en alle mislukkingen die ook eigen zijn aan het concrete functioneren van de kerk. Het werkt versluierend en maakt het dus onmogelijk om misstanden aan te klagen en op te ruimen. Je moet de kerk niet identificeren met God of Christus, integendeel, er moet afstand zijn tussen beide, aldus de opponenten. Je moet niet

[103] *The Church. Towards a common vision [Faith and Order paper No. 214].* Genève 2013.

geloven in de kerk zoals je in God gelooft, gaan ze verder. Naar hun vaste overtuiging is de kerk een menselijke realiteit die weliswaar door de Geest tot stand wordt gebracht, maar altijd overschaduwd wordt door de zondigheid van de mens.

Het probleem met deze kritiek is niet dat men aandacht vraagt voor mogelijke misstanden, noch dat men waarschuwt voor het gevaar om concrete structuren te sacraliseren, maar wel dat het voorbijgaat aan het dynamische gebeuren dat de kerk wezenlijk is. Deze kritiek versterkt een functionalistische benadering die geen oog heeft voor haar eigenlijke wezen: gemeenschap waarin God mensen transformeert tot liefdesgave zoals dat met Jezus het geval is. Wie 'gelooft in de kerk' en dus dat wezen ernstig neemt zal evengoed, neen: des te meer, misstanden aanklagen, maar meteen ook weten dat Gods initiatief daardoor nog niet teniet gedaan wordt. Het wezen van de kerk is meer dan haar empirische verschijningsvorm, maar tegelijk moet dit wel een empirische gestalte aannemen in de concrete context van samenlevingen en culturen. Tussen wezen en empirische gestalte bestaat altijd een spanning, maar dat betekent nog niet dat ze niet congruent zouden kunnen zijn. De gestalte moet geijkt worden op het wezen, en dat is een permante opdracht voor alle christenen. Juist het terugkeren op de solide basis van de kerk als Gods initiatief biedt ons uitzicht op de eenheid van de kerk. In het licht van het wezen van de kerk lijkt een andere mogelijkheid namelijk nogal zinloos, misschien wel 'zonde'.

Rowan Williams noemt de kerk 'Gods gezelschap' dat, luisterend naar Gods woord en naar de noden van de mensen, door God gebruikt wil worden als werkzaam teken van vriendschap.[104] Daarbij geeft hij onder andere het voorbeeld van de 'Malinesische Broederschap', een nieuwe en zeker originele religieuze gemeenschap behorend tot de anglicaanse kerk van de Salomonseilanden in de Stille Oceaan. De solidariteit van de broeders met hun volk en hun cultuur is spreekwoordelijk, en kreeg gestalte in een even authentieke als innovatieve spiritualiteit. In het begin van deze eeuw werden de eilanden verscheurd door etnische conflicten. De broeders waren de enigen die het vertrouwen van alle partijen hadden en behielden, wat hen de kans gaf te bemiddelen. Toch werden zeven van hen op een gegeven moment gegijzeld door een van de groepen en later vermoord. Het was een traumatisch moment dat uiteindelijk wel de vrede dichterbij bracht, juist omwille van het grote krediet dat de broeders bij hun mede-eilandbewoners genoten. De broederschap heeft namelijk geen eigen belang te verdedigen, ze wil Gods gemeenschap zijn die iets van Gods vrije en onpartijdige liefde wil laten zien. 'Ik heb er de kerk gezien…', besluit Williams.

---

[104] Williams, *Tokens*, 122-126.

Jammer genoeg zijn er meer van die tragische voorbeelden te geven van christenen die hun leven gelaten hebben omdat ze iets van Gods omzien naar mensen wilden tonen. Zij betekenen meer voor het getuigenis van de kerk en voor de vooruitgang van de oecumene dan menige van onze kerkelijke instituten en oecumenische dialogen. Kardinaal Kurt Koch, de huidige voorzitter van de Pauselijke Raad voor de Eenheid van de Christenen, spreekt in dit verband van 'de oecumene van het bloed'. Het is een spannende uitdrukking die erom vraagt met de nodige voorzichtigheid gehanteerd te worden. Maar als ze ons ertoe brengt ons te laten inspireren door het voorbeeld van deze medechristenen, dan zal zij ons voeren naar al die uitnodigingen die wij in onze eigen context tegenkomen om iets te laten zien van Gods vrije en onpartijdige liefde, ook al zal dat gelukkig niet zo dramatisch hoeven te zijn dat het het offer van ons leven vraagt.

Biedt de huidige crisis de kerk nieuwe kansen om haar relevantie aan te tonen? Het is voor de kerk de minste van haar zorgen. Haar missie is het Gods liefde uit te beelden, en daarmee de wereld open te houden voor de nieuwe toekomst van 'het goede leven' dat ons door God wordt aangeboden. Luisterend, bidden, vierend, sprekend en handelend is de kerk ertoe geroepen Gods omhelzing van mens en wereld gestalte te geven. Dan zal de kerk 'gezien' worden.

HOOFDSTUK 4
KERK: GEMEENSCHAP VAN GEDOOPTEN

Er is de laatste decennia heel wat vooruitgang geboekt in de oecumene. Gelukkig. Een van de mijlpalen in die positieve ontwikkeling is het rapport van de commissie 'Faith and Order' van de Wereldraad van Kerken over doop, eucharistie en ambt.[105] Het werd uiteindelijk in 1982 op een bijeenkomst van de genoemde commissie in Lima, de hoofdstad van Peru, goedgekeurd en is dus de wereld ingegaan als het 'Lima-rapport'. Het aanvankelijke enthousiasme over de publicatie van de Lima-teksten blijkt veertig jaar later bezweken te zijn onder het gewicht van vele theologische vragen die ondertussen onder de oppervlakte vandaan zijn gekomen. Het betreft veelal terechte vragen, die echter ook een sterke culturele component hebben en bovendien soms gepaard gaan met strategische bijbedoelingen. Het studiedocument *One Baptism: towards mutual recognition. A Study Text* uit 2011 van dezelfde commissie,[106] doet een zeer verdienstelijke poging om al die vragen te beschrijven. Als laatste hoofdstuk in dit eerste deel dat zich concentreert op de missie van de kerk in de seculiere tijd, wil ik verder ingaan op de betekenis van de doop.

Ik wil kort ten eerste enkele belangrijke theologische aspecten van de doop schetsen, om vervolgens in te gaan op de fundamentele betekenis ervan voor de kerk. Ten derde doe ik een poging enkele praktisch-theologische consequenties te formuleren. Het zijn niet meer dan enkele oriëntatiepunten voor een praktische ecclesiologie die uitgaat van de doop als paradigma voor de kerk. Ten vierde ga ik in op het belang van de erkenning van elkaars doop voor de eenheid van de kerken. In een vijfde punt ga ik in op de problematiek van de kinderdoop. Ik zal bij deze reflectie ook enkele recente oecumenische teksten betrekken.

4.1. De doop: met Christus sterven en verrijzen

Dat de christenen zich zo vrij voelden tegenover alles waarmee de wereld zo geobsedeerd scheen te zijn dat zelfs de dood hun geen angst inboezemde, en dat zij het niet nodig hadden zich met de vele Griekse goden te verstaan, maar dat ze daarentegen geheel en al in beslag genomen waren door de liefde voor elkaar en zich als liefdesgave voor de wereld beschouwden -- dat moet tot de verbeelding gesproken hebben van kandidaat-catechumenen zoals de bekende

---

[105] *Growing together in Baptism, Eucharist and Ministry* [Faith and Order Paper 111], Genève 1982.

[106] Commission Faith and Order, *One Baptism: towards mutual recognition. A Study Text* [Faith and Order Paper 210], Genève 2011.

Diognetes, aan wie de brief gericht was waarvan ik uit de inleiding vrij citeer.[107] Voor de eerste generaties christenen die de historische Jezus niet meer hadden meegemaakt was het hun geestesdoop die de grondslag van hun geloof vormde. Het was de doop 'in de naam van Jezus', na het horen en aanvaarden van de hun kerkelijk verkondigde boodschap van Jezus.[108] Deze boodschap is echter niet op de eerste plaats een boodschap van verheven woorden, het is het getuigenis van het nieuwe leven dat in de kerkgemeenschap ervaren kan worden, dat geschonken wordt door de Heilige Geest, en die gemeenschap rechtstreeks met het levenswerk en de dood van Jezus verbindt. Meer nog is de Verrezene zelf als de Levende Heer het centrum van deze gemeenschap. Hij brengt verzoening omdat Hij ervaren doet dat geweldloosheid en nederigheid, als goed begrepen acceptatie van jezelf als schepping uit Gods hand, sterker blijken te zijn dan gelijk welk streven naar dominantie, dat altijd gewelddadig is. De verrijzenis van Jezus toont ons de uitweg uit schaamte en angst en maakt ons vrij om lief te hebben. In Jezus' verrijzenis worden mensen verzoend met zichzelf, met elkaar en met God.

De missie om die verzoening te verkondigen wordt ons na Pasen gegeven, in de opdracht om te dopen zoals we die in het Evangelie van Matteüs vinden: 'Ga op weg en maak alle volkeren tot mijn leerlingen en doopt hen in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest' (Mat. 28,19). Voor Matteüs is deze opdracht het logische gevolg van de nieuwe status van Jezus: 'Aan Hem is immers alle macht gegeven in de hemel en op aarde'.[109] Alles wat is ligt vanaf het ogenblik van zijn verrijzenis als het ware onder het zonlicht van zijn aanwezigheid, en er is niemand die onbekwaam zou zijn of niet in staat in relatie te treden met Hem. Allen kunnen leerlingen worden, en allen kunnen gedoopt worden in de naam, of in de kracht en in het leven, van God die Schepper is en maker van alles; de Middelaar die de wil van de Vader volbrengt, en de Geest die de gelovigen de kracht geeft zich aan die wil te geven.

Het is Paulus geweest die het verband heeft gelegd tussen de doop en Christus' dood (Rom. 6,3: 'Weet u niet dat wij die in Christus gedoopt zijn, gedoopt zijn in zijn dood?') Maar ook Jezus zelf heeft een allusie gemaakt op zijn dood in termen van 'een doop die hij moest ondergaan' (Mar. 10,38), en het is dus passend te spreken over de levensweg van Jezus als een onderdompeling die met elke verdere stap in de gave van zichzelf ook telkens dieper en

---

[107] Vgl. Brief aan Diognetes Diognetes 1. Zie bijv. :*Das neue Testament und frühchristliche Schriften. Erste vollständige Ausgabe aller ältesten Schriften des Urchristentums. Neu übersetzt von Klaus Berger und Christiane Not,* Frankfurt a.M.-Leipzig 1999, 1247-1259.

[108] E. Schillebeeckx, *Mensen als het verhaal van God,* Baarn 1989, 177.

[109] Mt. 28,18; vgl. R. Williams, *Interpreting the Easter Gospel,* London 2002, 45 vv.

dieper gaat. Of zoals de Oosterse kerken het zeggen: zijn doop is een steeds verder afdalen in de wateren van chaos en dood, uit dewelke de Geest die neerdaalt een nieuwe wereld en nieuw leven geboren zal doen worden.[110] Als Jezus dus zelf over zijn dood spreekt als over een doop, dan ligt het voor de hand dat zij die door zijn dood en verrijzenis bij elkaar gebracht worden hun verbondenheid en de verzoening met elkaar uitdrukken en vieren in een doopritueel. De doop is voor elke individuele gelovige de weg naar de ontmoeting met Jezus, de gekruisigde en de Verrezene. Het is een ritueel dat in de persoon hetzelfde teweeg brengt als wat Jezus zelf beschrijft als zijn 'onderdompeling', het proces van zelfgave aan het kruis. In de doop wordt het voor de gelovige mogelijk om de muren te slechten waarmee het eigen ik wordt verdedigd en beschermd, om zich zonder angst of schaamte in liefde te geven. We zullen mogen ervaren dat ons leven hernieuwd en herschapen wordt in de ontmoeting met de Verrezene.

De doop staat inderdaad voor een dubbele beweging. De ene is die van een 'mortificatio', een afsterven van de oude mens die gedomineerd wordt door vervreemdende machten; de andere beweging is die van een 'vivicatio' - gegeven worden aan de opwekkende en uitdagende Geest van Jezus.[111] De beide aspecten, zoals we die ook bij Paulus terugvinden, worden verbeeld in het sacrament van het doopsel. Staande bij een doopbekken uit de eerste eeuwen kan men deze dubbele beweging aflezen uit de vormgeving. Terwijl men enkele trappen diep in het water afdaalt wordt Christus begraven en wordt de oude mens gekruisigd, om weer - aan de overkant van het bekken - omhoog te stijgen en uit het water te verrijzen als een nieuwe schepping.

4.2. Samen geroepen tot 'gemeenschap' in de kerk

Zoals hierboven al beschreven werd in de vroege kerk de doop gezien als een wedergeboorte uit het graf in de moederschoot van de kerk.[112] Dat gegeven leidt naar de twee grondaspecten van de doop.

Het ene is het aspect van de redding, en het ander is dat van de participatie aan de gemeenschap. Deze beide/Deze twee komen samen in de kerk. De doop impliceert de gemeenschap.[113] De relatie tussen de gedoopte en de geloofsgemeenschap is de ruimte waar geloof concreet wordt en de consequenties van de doop zichtbaar worden.[114] Dat wil zeggen dat de doop ook de

---

[110] Geciteerd in: Williams, *Interpreting,* 53.
[111] J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis,* Freiburg-Basel-Wien 1994, 369. Vgl. *One Baptism,* nrs 20 en 21.
[112] Zie de uiteenzetting in par. 3.7.
[113] *One Baptism,* nr. 57.
[114] P. Norgaard-Hojen, 'Baptism and the foundation of communion', in: M. Root en R. Saarinen (red.), *Baptism and the Unity of the Church,* Genève 1998, 64.

grondstructuur van de kerk weerspiegelt, en dat de doop inderdaad het funderend sacrament van de kerk is. Het is de Heilige Geest die er de gelovigen brengt tot gemeenschap met God en met elkaar -- zoals een studietekst van het Straatsburgse Oecumenisch Instituut uiteenzet.[115]

Het document van de Commissie Faith and Order *The Church: towards a common vision* zit op dezelfde lijn waar het stelt dat 'in de doop in de Naam van de Drie-ene God, Vader, Zoon en Heilige Geest, de christenen verenigd worden met Christus, met elkaar en met de kerk van alle tijden en plaatsen.'[116]

De doop brengt mensen tot elkaar en maakt ze samen tot 'ecclesia', verzameling van gelovigen. Daarom is de doop het fundamentele sacrament voor de kerk, terwijl de eucharistie wellicht het centrale sacrament genoemd mag worden.[117] De doop geeft de kerk haar missie. De bestaansreden van de kerk ligt in het altijd en overal de transformatie - of beter nog de rehabilitatie - die met Pasen heeft plaatsgevonden te actualiseren door verzoening te bewerken.[118]

The Church: Towards a Common Vision stelt in dezelfde lijn: 'De doop is de viering van het nieuwe leven in Christus en de participatie aan de doop, leven, dood en verrijzenis van Jezus Christus (...). [De doop] is het water van de wedergeboorte en vernieuwing door de Heilige Geest'.[119]

De zelfgave van de Heer Jezus is dus een 'open gebeuren' waarvoor wij door God zelf uitgenodigd worden. God nodigt ons uit om deel te nemen aan, en ons in te schakelen in, de liefdesdynamiek waarmee Hij de wereld doordringen wil door zijn Geest. Jezus is Zijn uitgestoken hand naar ons toe, als we die hand grijpen dan worden ook wij opgenomen in de gemeenschap van God zelf.

We illustreerden onze uiteenzetting over de kerk in het vorige hoofdstuk al met de icoon van de Drievuldigheid, geschilderd door de middeleeuwse

---

[115] Institute for Ecumenical Research, 'Baptism and the Unity of the Church. A study paper', in: Root en Saarinen (red.), *Baptism,* 12-14.

[116] Commission Faith and Order, *The Church: towards a common vision* [Faith and Order paper 214), nr. 41. Vgl. de tekst uit het Lima-document: 'Door hun doop worden Christenen in verbinding gebracht met Christus, met elkaar en met de kerk van alle tijden en plaatsen'(nr. 6).

[117] T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief,* Zoetermeer 2000, 146.

[118] 'The believer, and thus the *community* of belief, is charged with actualizing in any and every circumstance the Easter transaction, the Easter restoration. There is no alibi for the Church. Jesus, exalted to God's throne, is *already* Lord and King, already the context of understanding and the ground of hope throughout the world: the fact of his exaltation is what stirs the Church to 'mission'. R. Williams, *Interpreting,* 56 (cursief van de auteur). Vgl. *One Baptism*, nrs 23, 48 en 56.

[119] *The Church,* nr 41.

monnik Andrej Roebljov. Ik wees er op dat als de aanbidder voor de icoon staat, hij of zij precies op de plaats van de open ruimte onderaan de goddelijke figuren staat. Die ruimte nodigt uit om als het ware deel van de icoon te worden. De boodschap is duidelijk: in de betrokkenheid van de drie goddelijke personen op elkaar is principieel ruimte voor de bidder, die als het ware in dezelfde cirkelomtrek thuishoort.

De icoon en hoe die 'werkt' zijn een afbeelding van wat de kerk is. De kerk is namelijk deze gemeenschap, en dus de mogelijkheid tot participatie in de gemeenschap die in God zelf te vinden is. Het is God zelf die ons - door de Heilige Geest - roept om deel te nemen aan zijn liefde. Daarom is de kerk een gemeenschap en Jezus heeft ons de weg naar deze gemeenschap getoond.[120] De kerk is te begrijpen als een antwoord op het Woord, de Zoon zelf, dat eens en voor altijd door de Vader gegeven werd. De kerk, en dus ook de doop, is te begrijpen als een antwoord op Gods roeping.

Deze opvatting is ook terug te vinden in het gezamenlijk Luthers-Vaticaanse document over de rechtvaardigingsleer.[121] Ook daar heet de kerk gegrond te zijn in de gemeenschap (*koinonia*) van God zelf en daarom is ze zelf ook *koinonia*. Het is niet op de eerste plaats het samenkomen van de gelovigen dat de kerk tot gemeenschap maakt, maar het is hun gemeenschap met God die zich als het ware uitbreidt tot de *koinonia* onder elkaar. Zo kan men ook in het eerste nummer van het conciliedocument *Lumen Gentium* lezen dat de kerk het sacrament van eenheid is met God, en van de gelovigen met elkaar.[122] Het is door [de] doop in de Naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest dat we opgenomen worden in de goddelijke gemeenschap waarvan de kerk de concrete gestalte op aarde is.[123] Of, om met Rahner te spreken, een incarnatie van Gods genade.[124]

Samenvattend kunnen we stellen (samen met een aantal belangrijke oecumenische documenten) dat de triniteit gezien kan worden als het interne principe van een kerkelijke gemeenschap. Gemeenschap betekent daarbij participatie in de gemeenschap van Zoon en Vader. Het betreft dus gemeenschap met de Vader, door de Zoon, in de Heilige Geest die er de bewerker en de bron

---

[120] Zie o.a. H. Aldenhoven, 'Selbstverständnis', 401-418; U. von Arx, 'The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht', in: P. Avis (red.) *The Christian Church. An Introduction to the major Traditions* [Society for Promoting Christian Knowledge 2002], 57-186.

[121] *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche.* 1999, nr 25.

[122] *Lumen Gentium. Constitutie over de kerk,* nr 1.

[123] S.K. Wood, 'Baptism and the foundations of communion', in: Root en Saarinen (red.), *Baptism,* 40-41.

[124] Rahner, aangehaald in: Norgaard-Hojen, 'Baptism', 65.

van is. Het is door de doop dat de gelovige in deze gemeenschap intreedt, terwijl die gevoed wordt door en haar expressie vindt in de eucharistie.[125] Deze gemeenschap staat principieel open voor allen.[126]

4.3. De kerk als een gemeenschap: verticaal en horizontaal

De kerkelijke gemeenschap heeft een verticale en een horizontale dimensie, ze is gemeenschap met God en met elkaar in één. Beide dimensies zijn wel te onderscheiden, maar niet te scheiden van elkaar. Christenen met elkaar verbonden tot een gemeenschap van geloof, hoop en liefde geven zich over aan de beweging van de Heilige Geest, die in hen het 'nieuwe leven van het koninkrijk' wil realiseren en door hen aan de wereld wil uitdragen.[127]

Het is van belang op dit punt concreter te worden. Daarom wil ik in een korte, eerder praktisch-theologische beschouwing ingaan op wat grondvoorwaarden voor deze *koinonia* zouden kunnen zijn.[128]

Dat de gelovigen tot gemeenschap geroepen worden maakt dat de kerk, zoals de doop, een geschenk is, een genadevolle werkelijkheid die totaal 'gratuit' door God wordt geschonken.[129] God laat mensen delen in Zijn eigen leven en creativiteit. Dat uit zich in de wijze waarop de gemeenschap opgebouwd wordt en zich ontwikkelt als een gave aan elkaar en aan de wereld. Precies omdat de gemeenschap een puur geschenk is, kan niemand haar voor zichzelf alleen opeisen. Ze staat open en is erop gericht uiteindelijk alle mensen te verzamelen.

'In gemeenschap met God leven' betekent dat men Gods eis van gerechtigheid deelt.[130] Gerechtigheid houdt wederkerigheid in relaties in, en die vertrekt bij de aanvaarding van ieder mens zoals hij of zij is. De waardigheid die iemand als subject toekomt wordt in de gemeente veiliggesteld. Dat betekent dat men afziet van dominantie en de fundamentele gelijkwaardigheid van de gemeenteleden cultiveert. Allen zijn zonen en dochters van God.[131] 'U allen die door de doop één met Christus bent geworden, hebt u met Christus omkleed. Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – U bent allen één in Christus Jezus.'[132]Daarbij hoort het inzicht dat macht

---

[125] Rahner, in: Norgaard-Hojen, 'Baptism', 39-40.
[126] *One Baptism,* nr. 78.
[127] Werbick, *Kirche,* 369.
[128] Zie U. Kuhnke, *Koinonia. Zur Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde,* Düsseldorf 1992, 311vv. Vgl. J. Vercammen, *Identiteit in beraad,* Baarn 1997, 321-331.
[129] *Baptism, Eucharist, Ministry.* [Faith and Order Paper No. 111] *(BEM),* Genève 1982, nrs 1 en 9; *One Baptism* nr. 44.
[130] *BEM* nr. 10.
[131] *BEM* nr. 5.
[132] Gal. 3,27-28.

een functie is van de gemeente zelf en niet van een bepaalde, specifieke groep. *Kenosis* betekent ook een verzaken van de behoefte tot domineren, en dat is op dit punt een centraal gegeven waarmee de geloofsgemeenschap staat of valt.

Gods heerschappij uit zich in een liefde die partijdig is.[133] Die liefde betreft in het bijzonder hen van wie de menselijke waardigheid met voeten wordt getreden. Als levend uit de gemeenschap met God weet de gemeente zich geroepen afgoden te ontmaskeren en mensen hun waardigheid als subject opnieuw te geven. Dat betekent dat men zich inzet voor de subjectwording van mensen en meewerkt aan de ontwikkeling van hun mondigheid. De geloofsgemeenschap is dus een solidaire gemeenschap.

De geloofsgemeenschap bestaat in een concrete context en heeft een universele horizon. Daarin is ze de continuering van de 'apostolische gemeenschap', zoals die geroepen en gezonden werd door Jezus.[134] Beiden zijn van groot belang. De geloofsgemeenschap kan immers alleen maar concrete getuige zijn van het Koninkrijk in een intense betrokkenheid op een concrete culturele en maatschappelijke context. Toch is de gemeente tegelijkertijd partner in één grote, principieel wereldomvattende beweging. Het kan trouwens niet anders dan de bedoeling zijn dat uiteindelijk alle mensen zouden participeren in de gemeenschap die door God wordt aangeboden. De geloofsgemeenschap is daarom ook niet gericht op het opbouwen van de kerk, maar op de opbouw van de ene mensheid, waarvan de kerk slechts de voorhoede is.

Als Lichaam van Christus heeft de geloofsgemeenschap een missie. De gedoopten zijn geïncorporeerd in dat lichaam en nemen dus deel aan die missie. Het proces van 'incorporatie' duurt een leven lang.[135] De missie is om de verzoening die in Christus tot stand is gekomen in woord en daad te verkondigen. Dat doet de geloofsgemeenschap op de eerste plaats door het 'Jezusgebeuren' in haar midden levend te houden. De gemeente is een narratieve gemeenschap waarin 'het verhaal van de levende' (Schillebeeckx) wordt doorverteld en geïnterpreteerd voor het hier en nu. De (geloofs-)communicatie over dit verhaal is als de bloedsomloop voor een levend wezen: het voorziet alle afzonderlijke delen van de nodige zuurstof om te kunnen leven. Maar het verhaal dient ook 'gedaan' te worden. De gemeente is ook 'handelingsgemeenschap'.[136] Ten slotte is de gemeente ook een vier-gemeenschap, waar men de participatie in het goddelijke leven in het vieren van de sacramenten tot uitdrukking brengt.[137] De viering van de eucharistie staat daarbij centraal, als een

---

[133] *BEM* nr. 4.
[134] *One Baptism* nr. 14.
[135] *One Baptism* nrs 41 vv.
[136] De term is van Zirker, vgl. zijn *Ekklesiologie*, 1984.
[137] *One Baptism*, nr. 48.

voortzetting van de maaltijdgemeenschap van Jezus en een anticipatie op de eschatologische maaltijd van het Koninkrijk.

4.4. Doop en eenheid van de kerken

Tegen de gegeven achtergrond is het begrijpelijk dat de eenheid onder de christenen steeds een uiterst belangrijk thema in de kerk is geweest, en wel vanaf de vroegste gemeenschappen. *Communio* was de term waarmee men de eenheid tussen het gelovige volk en hun bisschop aanduidde, en ook de eenheid tussen de locale kerken zoals die gestalte kreeg in de eenheid onder de bisschoppen. Deze *communio* werd gerealiseerd in het samen vieren van de eucharistie.

In deze 'communio-ecclesiologie' viel de nadruk op de lokale kerken en dat maakte het mogelijk de diversiteit onder deze kerken een plaats te geven. Men ging er daarbij van uit dat men door eenzelfde doop toegang had gekregen tot de goddelijke gemeenschap waartoe mensen geroepen worden. Eenheid werd niet opgevat als uniformiteit, alhoewel ons dat geenszins de ogen moet doen sluiten voor de moeilijkheden (die er wel degelijk waren) om de eenheid concreet gestalte te geven in adequate ecclesiale structuren. Wel definieerde men de doop op eenzelfde wijze als redding en wedergeboorte, dood en verrijzenis, en bijgevolg ook als opname in de kerk.

Als men de nadruk legt op de lokale kerken dan biedt dat de kans om diversiteit en zelfs onenigheid onder de verschillende kerken een constructieve plaats te geven, alhoewel men eveneens geconfronteerd zal worden met de opdracht om concrete structuren te ontwerpen om de eenheid te verzekeren. Avis legt er de nadruk op dat zijn anglicaanse gemeenschap dankzij het 'baptismale paradigma' haar eenheid kan bewaren. Noch het paradigma van de staatskerk, noch dat van het ambt zijn hiertoe in staat. Het accepteren van elkaars gedoopte gemeenteleden brengt wel de erkenning van een gemeenschappelijke status 'in Christus'. Precies dat vormt het goede startpunt voor wederzijds begrip, op basis van een duidelijke wederzijdse acceptatie zonder terughoudendheid. Het is het aangaan van een relatie met hen die reeds in de gemeenschap met de Heer zijn opgenomen, en proberen die maximaal uit te bouwen.[138]

Maar als je elkaars doop accepteert, dan kan het samen eucharistie vieren eigenlijk niet meer uitblijven.[139] De eucharistie vervolledigt wat men in de dooperkenning begonnen is. De eucharistie is de sacramentele uitdrukking van de gemeenschap in het lichaam van Christus, waarin we door de doop

---

[138] P. Avis, *Anglicanism and the Christian Church*, London 2002, 347-348.

[139] *One Baptism*, nr. 111: 'Baptism looks beyond itself. As the basis of our common identity in the one body of Christ, it yearns to be completed through the full eucharistic fellowship of all the members of Christ's body. (...)' Vgl. *The Church*, nr. 42.

reeds participeren; en - ten tweede - maakt zij de eenheid duidelijk zowel binnen de lokale kerk alsook langs die lokale kerk met andere eucharistische gemeenschappen. Dat kerken die wel elkaars doop hebben erkend niet in staat zijn ook met elkaar eucharistie te vieren is een teken van geestelijke schizofrenie.[140]

4.5. Horen kinderen erbij?

Wie overtuigd is van de fundamentele betekenis van de doop voor de kerk kan de vraag naar de kinderdoop niet ontwijken. Ik ben me bewust van de problematische aspecten die theologisch gezien met de kinderdoop samenhangen, en ben de mening toegedaan dat deze niet zomaar ter zijde geschoven kunnen worden met een beroep op de 'volkskerk' als sociologisch gegeven. De vraag is of de praktijk van de kinderdoop geen afbreuk doet aan de hoge opvattingen die ik tot nu toe over de doop naar voren heb gebracht. Ik denk het niet, en wil dit meteen ook verantwoorden. Zo was ik getroffen door uitspraken van dominee Piet de Jong in dit verband. Ik vond ze in een ouder nummer van 'Woord en Dienst'. Hij schrijft over de 'chaos rond de dooperkenning' en over de minachting voor de kinderdoop in kringen van de Pinksterkerken, waar men ervan uitgaat dat 'je pas gedoopt bent als je je als volwassene op geloofsgetuigenis hebt laten dopen.'[141] Toch lijkt zich ook daar sinds enkele jaren een en ander te bewegen.[142]

We hebben hier beslist te maken met een grove onderschatting van Gods genade, en misschien ook wel met een zekere minachting voor het geloof van de kerk. Het afwijzen van de kinderdoop als een teken zonder enige sacramentele betekenis - omdat de dopeling nu eenmaal nog niet 'bewust' is - gaat voorbij aan het geloof van de hele kerkelijke gemeenschap waarin een kind wordt gedoopt en waarvan de ouders van het kind lid zijn. Dit punt van het lidmaatschap van de ouders en hoe zij daarmee omgaan lijkt mij tot de voorwaarden te behoren die de zinvolheid van de kinderdoop mede bepalen, evenals de actieve betrokkenheid van de concrete kerkgemeenschap bij/op de geloofsopvoeding van de kinderen die met de kinderdoop aan hen worden toevertrouwd. Vandaar dat de doop in de zondagsdienst plaatsvindt.

De kinderdoop is een belijdenis dat God met zijn genade elke mens, en ook dit kind, reeds wedergeboren deed worden en dus gered heeft van de dood. Het is een belijdenis dat deze nieuwe mens niet aan het kwaad vastzit, niet de gevangene is van het kwaad, maar principieel in staat is het goede te doen

---

[140] Wood, 'Baptism', 56-57.

[141] P. de Jong, 'Rond de doop is het een chaos', in: *Woord en Dienst* 56 (2007), 18-19.

[142] Vgl. bijv. J. van Eenennaam, 'Hier en daar zomert het soms wat', in: *Kontekstueel* 22 (2008).

omdat de Eeuwige genadig op hem of haar neerziet en dus de Heilige Geest reeds verblijf in hem of haar heeft genomen. Op bewuste leeftijd zal de gedoopte dit zelf ook kunnen erkennen en zelf ook kunnen uitspreken, maar Gods handelen is uiteraard van dat uitspreken en dat bewustzijn niet afhankelijk.

Dit kind behoort ook tot de kerk, ook al zal het later nog bewust voor dit lidmaatschap moeten kiezen. Het behoort tot de kerk die als Gods volk onderweg is in deze wereld, en de doop is het sacramentele teken van dit principiële lidmaatschap. Dit lidmaatschap vindt trouwens niet plaats op initiatief van mensen, maar op initiatief van de Eeuwige, en de al dan niet bewuste erkenning daarvan op latere leeftijd doet geen afbreuk aan het feit zelf, dat in de kinderdoop beleden en gevierd wordt door de gemeenschap van bewuste gelovigen.

De vraag naar de kinderdoop moet trouwens gesitueerd worden tegen de achtergrond van de opvatting dat de doop meer 'proces' dan 'moment' is. In het oecumenische debat lijkt men het erover eens te worden dat de doop tegelijk een proces en een eschatologisch gegeven is, en daarmee een grondplan voor het hele leven.[143] Met de doop begint de mens de weg naar het eschaton: in Christus volledig mens te zijn. Het hele leven kan begrepen worden als een ingroeien in Christus, en daarmee als een binnengaan in de gemeenschap van de triniteit.[144]

Gods genade en het menselijke geloofsantwoord daarop zijn in al de fasen van dit proces van initiatie op elkaar betrokken. Gods genade is niet eens en voorgoed gegeven, zij blijft de mens vergezellen en bewerkt mensen op vele verschillende wijzen opdat ze in staat zijn aan Gods verzoeningswerk in deze wereld deel te nemen.

Ook de Geestesgave kan men onmogelijk op één ogenblik vastprikken, en die kan evenmin uitsluitend met de handeling van zalving of verzegeling verbonden worden. Eerder is het zo dat het meedelen van de Geest ten volle duidelijk wordt in de geestesgaven (*charismata*) die in mensen tot ontwikkeling komen en waarmee zij zich ten dienste kunnen stellen van Gods heilsplan met de wereld.

Ook met betrekking tot de integratie in het Lichaam van Christus, de Kerk, moet men spreken van een proces waarin wij, door dagelijks te sterven en op te staan met Christus, telkens dieper doordringen en geworteld worden in de werkelijkheid van het Lichaam van Christus. Het vieren van de eucharistie en het zich toeleggen op de navolging van Christus vormen de bevestiging van deze integratie.

---

[143] *BEM* nr. 9; vgl. bijv. Werbick, *Kirche*, 266.
[144] Raiser, *To Be the Church*, 208-209.

4.6 Gezien worden

Ik verwees hierboven al naar de Drievuldigheidsicoon van de Russische monnik Andrej Roebljov. Ik wees erop hoe de icoon Gods uitnodiging belichaamt om het avontuur van het toetreden tot Gods gemeenschap aan te gaan. Voor de icoon staande wordt een mens dus gezien, en is een mens blijkbaar in tel. Bij de kerk horen is eveneens in tel zijn zoals je bij de Drie-ene in tel bent, 'gezien worden' zoals je door de Eeuwige gezien wordt. Dat is wat de gedoopte ervaart in de gemeenschap die de kerk is, als een verlengstuk van de gemeenschap die God zelf is. Die 'gemeenschap' is ook de missie van de kerk. Er zijn nog vele mensen die niet gezien worden, niet meetellen, nog velen die wachten op deze tweede levensadem. De bewustwording van die missie zou het oecumenische gesprek over de doop misschien wel over de 'zelfvoldane status-quo'[145] waarin de deelnemers gevangen lijken te zijn heen kunnen helpen.

[145] Norgaard-Hojen, 'Baptism', 76.

DEEL TWEE
OUD-KATHOLIEKE ACCENTEN IN HET DENKEN OVER DE KERK

Interieur oud-katholieke Augustinuskerk te Middelburg
Foto Hans van der Linden

HOOFDSTUK 5 EEN HISTORISCH INTERMEZZO

Als de bevolking van Parijs op 14 juli 1789 de Bastille bestormt, wordt het feodale verleden voorgoed afgesloten. Europa ontwaakt in een nieuwe realiteit. Op 26 augustus van hetzelfde jaar wordt door de Assemblee Nationale de '*déclaration des Droits de l'homme et des Citoyens*' afgekondigd. Het tijdperk van de emancipatie van de individuele burger is definitief ingeluid. Vanaf nu zijn er geen standen meer en is iedereen 'burger', met gelijke rechten en plichten. De strijdkreet 'liberté, fraternité et égalité' wordt tot een nieuwe levensbeschouwing die, zo seculier als ze is, niet langer behoefte heeft aan enig religieus instituut. Religieuze instituten zijn trouwens verdacht omdat ze de steunpilaren waren van wat men toen is gaan noemen het 'ancien régime'.

5.1 Verlies van voorrechten

De kerk verliest haar geprivilegieerde positie en daarmee haar grip op mens en samenleving. Er kondigt zich een nieuwe maatschappelijke ordening aan. De kerk gaat een lang proces tegemoet waarin zij haar plek in deze nieuwe ordening zal moeten vinden. Vaak heeft deze zoektocht de gestalte van een gevecht van twee tegenover elkaar staande partijen die elkaar de vrijheid betwisten. Waar de kerk de vrijheid krijgt lijkt de mens die te moeten inleveren, en waar de mens voor de vrijheid kiest lijkt de kerk overbodig te zijn en als ballast weggegooid te kunnen worden. Het conflict duurt voort tot op de dag van vandaag.

De Franse Revolutie heeft dus radicaal gebroken met de bijzondere positie van de katholieke kerk. Door de invoering van de godsdienstvrijheid houdt het monopolie van de kerk op de levensbeschouwing van mensen op te bestaan. Deze ontwikkeling leidt in bepaalde kringen tot een verabsolutering van de staat als dé garantie voor de vrijheid van de burgers. Stromingen die opkomen voor de autonomie van de lokale – nationale – kerken zullen daarbij gedeeltelijk ook aansluiten. De *Église Constituante* van Abbé Grégoire is ook een poging om het christelijk geloof een plaats te geven in het revolutionaire bestel, waarbij hij overigens uitgaat van een kritische loyaliteit van het een met het ander. Abbé Grégoire is als lid van de Constituante trouwens een van de hoofdopstellers van *de Constitution civile du clergé*, die afrekent met alle klerikale privileges.[146]

Maar ook mensen als Ignaz von Wessenberg (1774-1860), de vicaris-generaal en later bisdombestuurder van het bisdom Konstanz, wiens benoeming tot aartsbisschop van Freiburg door Rome werd afgewezen, hebben zich ingezet voor meer autonomie voor de lokale kerk en voor de inperking van de

[146] Zie bijv. Rita Hermon-Belot, *L'abbé Grégoire. La politique et la vérité*, Paris 2000.

macht van de paus. Men verwachtte dat een meer autonome opstelling de lokale kerk beter in staat zou stellen tot een kritische openheid ten opzichte van de nieuwe tijdgeest.[147]

De opvattingen die in navolging van de Franse canonist Edmond Richer (1559-1631, bestuurder van de Sorbonne) in de Cleresie leven, waarbij de eigenlijke bestuursmacht bij de kerk zelf ligt en de uitoefening ervan aan de bisschop wordt toevertrouwd, sluiten in zekere zin ook aan bij dit moderne aanvoelen dat een kerk van onderop wordt opgebouwd.[148] In de Cleresie werd dit ingebed in een regalistisch kader, waarbij de vorst de verplichting heeft ruimte te maken voor de kerk als spiritueel machtscentrum in de maatschappij, dat op zijn beurt alle ruimte laat aan de vorst om zijn wereldse bestuursmacht uit te oefenen. Dat regalistische aspect past dan eerder bij het *ancien régime*, waarin overigens het gallicanisme een stevige voedingsbodem had.

De Rooms-Katholieke Kerk beschouwt zich echter als een supranationaal gegeven en wil haar autonomie tegenover het staatsgezag bevestigen. Daarmee zet ze zich af tegen het protestantisme, en tegen het fenomeen van de staatskerken zoals die bijvoorbeeld in Engeland en Scandinavië tot stand waren gekomen, maar ook in Duitse vorstendommen. Voor de Rooms-Katholieke Kerk was dit een strategie om de orthodoxie en de eenheid te bewaren en zich te verdedigen tegen ketterijen, zoals bijvoorbeeld die van het Jansenisme.

De Franse Revolutie brengt de Rooms-Katholieke Kerk en de paus niet louter nadeel. In zekere zin versterkt ze nog zijn positie, omdat naarmate de revolutie zich meer antichristelijk opstelt de paus zich ook meer een martelaarsrol kan toe-eigenen. Bovendien maken we in Europa in het begin van de 19e eeuw zowel in protestantse als in katholieke kringen een religieus réveil mee, waarbij opvallend veel leken betrokken zijn. Er ontstaat een intense volksvroomheid en er worden een groot aantal actieve congregaties voor religieuzen gesticht. Ook priesters als de reeds genoemde Ignaz Heinrich von Wessenberg en Michael Sailer, een spiritueel leider van formaat die ook bisschop van Regensburg wordt, zijn in het kader van dit réveil te interpreteren. Zij worden later tot inspiratiebronnen voor de oud-katholieke beweging.[149]

---

[147] Zie Christian Oeyen, 'Wessenberg und die Kirche von Utrecht', *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 1983 (73), 269-277.

[148] Jan Hallebeek, *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* [Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 49], Amersfoort 2011, 78-84.

[149] Günter Esser, 'Seelsorge als Herausforderung. Johann Michael Sailers "Pastoraltheologie" als Antwort auf die Kirchenkrise seiner Zeit', in: Angela Berlis und Matthias Ring (red.), *Anker werfen im Himmel. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe.* Bonn 2007, 329-344.

5.2 Zoeken naar ruimte voor de kerk

Wat volgt is vooral geïnspireerd door hoofdstukken 2 en 3 van de studie van Emiel Lamberts, *Het gevecht met Leviathan. Een verhaal over de politieke ordening in Europa, 1815-1965.*[150] De Bretonse priester Hughes Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) komt op voor de vrijheid van de kerk, maar ziet dat deze door de monarchie werd opgeofferd aan haar eigenbelang. Bij het volk zou de kerkelijke vrijheid gewaarborgd zijn! Daarom moest de kerk een verbond aangaan met het politiek liberalisme. In de encycliek *Mirari Vos* (1832) richt Paus Gregorius XVI zich echter tegen De Lamennais) en tegen de gedachte dat de kerk behoefte zou hebben aan een geestelijke wedergeboorte.

Een aanzienlijk deel van de burgerij, maar ook van de jongere clerus, is zich bewust van de uitdaging van het liberalisme. Zij geloven ook dat een verregaande verzoening tussen de kerk en het liberalisme niet alleen mogelijk moet zijn, maar tevens ook noodzakelijk is.

Deze katholieken zoeken elkaar op en zo wordt in 1863 een 'katholiekencongres' gehouden te Mechelen. Het kleinseminarie aldaar huisvest een grote groep 'kritische katholieken' waaronder zich de Franse graaf De Montalembert (1810-1870) bevindt. Hij houdt een opmerkelijke lezing met als thema: 'een vrije kerk in een vrije staat'. Het is een vurig pleidooi voor een verzoening tussen de katholieke kerk en de democratie, en voor een aanvaarding van de moderne, burgerlijke en politieke vrijheden. In het tweede deel van zijn betoog gaat de graaf in op de kwestie van de gewetensvrijheid, een gevaarlijk onderwerp in katholieke kringen. Hij neemt standpunten in die regelrecht indruisen tegen het Vaticaanse denken. Dat laatste wordt bepaald door een autoritaire zienswijze waarbij een klerikaal georganiseerde kerk op de volgzaamheid en gehoorzaamheid van de massa moet kunnen rekenen. Daarbij past ook een geprivilegieerde status waarbij de kerk feitelijk boven het burgerlijke gezag staat. Het ligt voor de hand dat in dit denken voor het Vaticaan, als centrum van de kerk, een bijzondere positie is weggelegd. Naast een klerikale vindt men in deze benadering ook een sterke ultramontaanse tendens.

Montalembert pleit er echter voor dat de kerk haar privileges opgeeft, om des te meer gebruik kunnen te maken van de ruimte die de moderne liberale staat te bieden heeft. Als de kerk aanvaardt een speler te zijn naast andere spelers op het maatschappelijke veld, zal ze ook haar gezag op een nieuwe wijze kunnen vestigen. Met deze benadering gaat Montalembert duidelijk in tegen de gangbare kerkelijke maatschappijleer. Hij is een vertegenwoordiger van het liberaal-katholicisme, dat het ultramontaanse denken als kansloos beschouwt omdat het door de maatschappelijke ontwikkelingen voorbijgestreefd

---

[150] Emiel Lamberts, *Het gevecht met Leviathan. Een verhaal over de politieke ordening in Europa, 1815-196,* Amsterdam 2011, 86-195.

is. Het is van belang te zien hoe voor beide standpunten de vrijheid van de kerk het uiteindelijke doel is. De strategie ernaartoe verschilt echter grondig. De ultramontanen willen privileges voor de kerk, de 'liberaalkatholieken' zoeken naar integratie in het nieuwe bestel om van daaruit autonoom te handelen.

5.3 Het pontificaat van Pius IX

In 1846 wordt Giovanni-Maria Masai (1792-1878), aartsbisschop van Imola, tot paus gekozen. Hij neemt de naam Pius IX aan, en wordt aanvankelijk verwelkomd als hervormingsgezinde paus. Zoals bekend wordt Pius IX echter in 1848-1850 zelf uit Rome verdreven door nationalisten die er eveneens liberale denkbeelden op nahouden. De verbanning naar Napels heeft een grote impact bij de paus. Hij besluit om geen duimbreed meer toe te geven aan wat men Italiaanse aanhangers van de Franse Revolutie kan noemen. Vanaf nu telt voor hem nog slechts het versterken van de weerbaarheid van de kerk, 'en een dam op te werpen tegen de laïciserende cultuur van die tijd.'[151]

Het dogma van de Onbevlekte Ontvangenis (1854)

Het dogma van de Onbevlekte Ontvangenis moet uitdrukkelijk tegen deze achtergrond worden begrepen. Het is expliciet gericht tegen het rationalisme en tegen de marginalisering van de religie in het openbare leven.

> 'Er was een verband tussen de verwijzing naar de erfzonde en de problematiek van de godsdienstvrijheid. De liberaal-katholieken waren ervan overtuigd dat de waarheidswaarde en de aantrekkingskracht van het geloof zo groot waren dat het in een klimaat van vrijheid de boventoon zou voeren. Hun tegenstanders daarentegen waren van mening dat de mens door de erfzonde naar het kwade neigde en voldoende moest worden omkaderd en ondersteund om op het rechte pad te blijven. Vooral het lagere volk zou volgens hen slechts christelijk blijven indien de dwaling en het kwaad met staatssteun bedwongen zou worden. Deze gedachtegang was een kernstuk van de ideologie van de ultramontanen (...)[152]

Het revolutiejaar 1848 had duidelijk de liberaal-katholieke visie in diskrediet gebracht. De vrijheid had immers slechts tot politieke chaos en sociale onrust geleid.

De Cleresie geeft pas in 1856 een officiële reactie op het nieuwe dogma. Ze wordt geschreven door de bisschop van Deventer, Hermanus Heykamp. De schrijver betoogt dat het dogma niet in overeenstemming is met het katholieke geloof, dat wil zeggen met het geloof van de kerk van alle plaatsen en tijden. Men wijst de Romeinse exegese af, en de gedachte dat het geloof zich

---

[151] Lamberts, *Gevecht*, 156.
[152] Lamberts, *Gevecht*, 156.

zou kunnen ontwikkelen: het geloof is in feite helemaal terug te vinden in de Schrift en in de Oude Kerk.[153]

Syllabus Errorum

Reeds vanaf 1860 circuleerde er een lijst met 'moderne dwalingen' waarover de paus advies vraagt aan bisschoppen. Het reeds besproken Mechelse Congres van 1863 maakt deze kwestie in feite opnieuw actueel, niet in het minst omdat er uitgebreid over de gewetensvrijheid werd nagedacht. In datzelfde jaar organiseert overigens de Duitse theoloog en kerkhistoricus Ignaz von Döllinger (1799-1890) ook een theologencongres, in München. De deelnemers stellen de kwestie van de vrijheid van onderzoek aan de orde, 'tenminste voor die kwesties waarin de dogma's niet in het geding waren'[154] Waar het Montalembert c.s. te doen was om de vrijheid in de maatschappij, is het deze theologen onder leiding van Döllinger te doen om de vrijheid binnen de kerk.

Op 8 december 1864, de tiende verjaardag van de afkondiging van het dogma van de Onbevlekte Ontvangenis, volgt de expliciete veroordeling van de gewetensvrijheid. De encycliek *Quanta Cura* laat aan duidelijkheid niets te wensen over: de vrijheid van het individu moet gezien worden als bron van religieuze onverschilligheid en is dus een dwaling. De encycliek vormt het sluitstuk van de *Syllabus Errorum,* die meer in detail ingaat op concrete dwalingen die moeten worden bestreden.

Vele stellingen uit de *Syllabus* verdedigen de vrijheid van de kerk tegenover de staat en zijn gericht tegen gallicaanse en regalistische opvattingen. De *Syllabus* stelt dat de staat de autonomie van de kerk moet respecteren omdat die de 'volmaakte samenleving' is. Daarom moet de kerk over alle middelen kunnen beschikken om haar doelstellingen te realiseren. Het document verdedigt de wereldlijke macht van de paus als een waarborg voor zijn geestelijke onafhankelijkheid in zijn hoedanigheid van leider van de wereldkerk. Vele liberale regeringen zijn echter een nieuwe visie toegedaan, waarbij de staat als bron van alle recht wordt gezien en het dus ook aan de staat toekomt om de kerkelijke activiteiten te controleren.

Vaticanum I (1870)

Tijdens het eerste Vaticaanse concilie krijgt de strijd tegen het politiek en filosofisch liberalisme de volle aandacht. Het doel is de kerk rond de stoel van Petrus te verzamelen en haar te wapenen voor de verdediging van haar autonomie. Het gaat om het veilig stellen van de maatschappelijke invloed van de

---

[153] Vgl. D.J. Schoon, *Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het katholicisme in Nederland in de 19de eeuw.* Nijmegen 2004, 245-272. Met de term 'Oude Kerk' verwijs ik naar de onverdeelde kerk zoals ze bestond in de eerste eeuwen van de jaartelling.

[154] Lamberts, *Gevecht,* 159.

kerk, en bijgevolg om het afwijzen van de moderne invloeden waarvan men vreesde dat ze die in gevaar zouden brengen. Daarom worden Duitse theologen bijvoorbeeld geweerd op het concilie. Ze staan immers te zeer onder de invloed van het liberale denken.

Met de pauselijke onfeilbaarheid moet de invloed van de kerk op het politieke en maatschappelijke leven definitief veilig gesteld worden. Het is echter allesbehalve zeker of de concilievaders het eens zullen kunnen worden. Zo vinden de Franse en de Duitse bisschoppen elke definitie van 'onfeilbaarheid' overbodig. Het beroep dat zij echter op de regeringen en op de publieke opinie doen, veroorzaakt een dusdanig ultramontaans offensief dat er uiteindelijk een meerderheid gevonden wordt die het dogma goedkeurt. Zoals men weet verlaten de tegenstanders het concilie de dag voor het dogma wordt afgekondigd. Op 29 april 1870 wordt de constitutie *Pastor Aeternus* uitgevaardigd. Het document stelt dat (1) het concilie niet boven de paus staat, (2) er geen sprake kan zijn van beperking van het pauselijk gezag door wereldlijke overheden, (3) de paus als woordvoerder van de hele kerk onfeilbaar is in zaken van geloof en zeden, en (4) uitspraken *ex cathedra* in overeenstemming moeten zijn met de Schrift en de traditie, en op een ruime instemming onder de bisschoppen moeten kunnen rekenen.

Naast de constitutie over de pauselijke onfeilbaarheid wordt door het concilie nog een andere constitutie afgekondigd, namelijk *Dei Filius*. Dat document beklemtoont de zekerheid van een transcendent geloof en betoogt dat dat geloof ook rationeel te verantwoorden is.

Gezag en zekerheid kunnen gezien worden als de twee sleutelbegrippen waaromheen het hele concilie draait. Aan beide houdt de kerk zich vast in een eeuw waarin zoveel zekerheden zijn gaan schuiven. Men neemt duidelijk afstand van de ontwikkelingen die zich in de maatschappij en de wetenschap voordoen en kiest er voor om bekende stellingen in te nemen. Dat men zich daardoor ook isoleert wordt vooralsnog door een meerderheid niet als probleem gezien.

Een auteur als Hasler heeft haarfijn geanalyseerd hoe het dogma van de onfeilbaarheid feitelijk leidde tot een versnelde afbraak van de macht van de paus, terwijl het toch de bedoeling was die te verstevigen. Het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid heeft een rigoureuze scheiding tussen kerk en staat in de hand gespeeld en ook de secularisering in de hand gewerkt. Het was er bovendien de oorzaak van dat de kerk de aansluiting aan het wetenschappelijk onderzoek in die tijd gemist heeft.[155]

---

[155] August Bernhard Hasler, *Hoe de paus onfeilbaar werd. Macht en onmacht van een dogma,* Baarn 1980, 169 e.v.

5.4 De oud-katholieke beweging

De 'Kulturkampf'

Reeds in 1860 keren zich in Zwitserland radicale liberalen tegen de Rooms-Katholieke Kerk, die zij omwille van de autoritaire bestuursstructuur als een vreemd element in de Zwitserse samenleving ervaren. Deze liberalen verbinden zich later met de 'oud-katholieken', die de dogma's van het Eerste Vaticaanse Concilie verwerpen. Uiteindelijk willen beide groepen de macht van de federale regering in de religieuze en culturele sfeer uitbreiden en de bestuursstructuur van de katholieke kerk democratiseren. Een en ander leidt bijvoorbeeld in 1873 tot de verbanning van de pausgezinde bisschop Gaspard Mermillod (1824-1892) uit Genève. De bisschop behoort tot de radicale kern van de meerderheid op het concilie.[156]

In Duitsland is er vanaf 1850 sprake van een antikatholicisme dat een hefboom wil zijn voor een nieuw concept van een Duitsland als een moderne samenleving, met een moderne cultuur en een seculiere ethiek, de 'Kulturkampf'. 'Wetenschap' en 'Bildung' zijn de centrale waarden waarop deze nieuwe samenleving moet gebouwd worden. Het zijn de voorwaarden voor de emancipatie van het individu.

> De antimoderne opstelling van de katholieken, die de voorrang gaven aan gezag, traditie en oude sociale verbanden, gaat daar compleet tegenin. De syllabus en het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid werden als een aanfluiting van de moderne cultuur ervaren.[157]

Ook in Duitsland is er sprake van een groeiend verbond tussen de 'nationaal-liberalen', die naar dat nieuwe concept van Duitse samenleving streven, en de oud-katholieken, die protest aantekenen tegen de uitkomst van het eerste Vaticaanse concilie in het bijzonder en tegen de anti-moderne opstelling van de Rooms-Katholieke Kerk in het algemeen. Otto von Bismarck (1815-1898), architect van de Duitse eenwording, biedt de oud-katholieke beweging dan ook alle ruimte. Als echter blijkt dat deze beweging niet echt de volksbeweging wordt waarop hij gehoopt had, verdwijnt ook zijn interesse. Door zijn pogingen om rechtstreeks in te grijpen in kerkelijke aangelegenheden verspeelt hij trouwens ook de sympathie van brede groepen onder de bevolking. De Rooms-Katholieke Kerk installeert zichzelf in een slachtofferrol. Dat is niet zo moeilijk als men bedenkt dat rond 1880 meer dan de helft van de Pruisische bisschoppen in ballingschap verblijft of in de gevangenis zit, samen met een tweeduizendtal priesters.

---

[156] Emiel Lamberts, *Gevecht,* 197-192 en Jean-Blaise Fellay e.a. *Catholicisme et Démocratie au 19e siècle à Genève et en Suisse.* Genève, 1994.
[156] Lamberts, *Gevecht,* 255.

> Bismarck en de nationaal-liberalen overspeelden hun hand. Zij overschatten aan de ene kant het vermogen van de staat om de getroffen maatregelen effectief door te drukken en aan de andere kant onderschatten zij het weerstandsvermogen van de katholieken. De oud-katholieken bleken machteloze bondgenoten. Het conflict versterkte de banden tussen de clerus en de gelovigen. Het bewerkte precies wat het Vaticaan had willen bereiken met het concilie: de eenheid en de discipline bij de clerus onder een onfeilbaar hoofd versterken. Het intensifieerde de confessionalisering, de ultramontanisering en de politisering van de katholieke bevolking, die zoals nooit tevoren zowel op maatschappelijk als op persoonlijk vlak de kerkelijke invloed onderging.[158]

Na 1878 luwt de strijd tegen de Rooms-Katholieke Kerk. In 1882 worden de diplomatieke betrekkingen tussen Duitsland en het Vaticaan hersteld en komt de Kulturkampf langzaam tot een einde.

Het protest tegen de conciliebesluiten

Het ontstaan van de Oud-Katholieke Kerk is nauw verbonden met de *Kulturkampf* zoals die in Zwitserland en Duitstalig Europa in het midden van de negentiende eeuw gevoerd wordt. Vele katholieken, onder wie veel hoogleraren in de theologie en in de geschiedenis, kunnen het noch met hun geweten, noch met hun wetenschappelijk ideaal overeenbrengen om het nieuwe dogma te aanvaarden. Zij zweren bij hun 'oude katholieke geloof'. De bisschoppen dwingen hen echter de nieuwe leer te aanvaarden. Als onwillige tegenstanders van de conciliebesluiten in 1871 geëxcommuniceerd worden, leidt dat tot het stichten van onafhankelijke kerkelijke gemeenten die samen de Oud-Katholieke Kerk zullen vormen. Daarbij kunnen deze deels op begunstiging door de staat rekenen, in de zin dat bepaalde kerkgebouwen bijvoorbeeld aan hen toevertrouwd worden. In de jaren na het concilie groeien zij uit tot ongeveer 200.000 leden. Een echte volksbeweging is het echter nooit geworden.[159]

Het theologencongres van 1863

In september 1863 organiseert de Duitse theoloog Ignaz von Döllinger, die een groot aanzien geniet, het reeds genoemde congres in de Bonifatiuskerk te München.[160] Bij die gelegenheid houdt hij een rede die, samen met zijn reactie op de *Syllabus Errorum* die in 1865 gepubliceerd wordt, de kernpunten van

---

[158] Lamberts, *Gevecht,* 255.

[159] Hasler, *Paus,* 171.

[160] Wolfgang Klausnitzer, 'Döllingers Theologierede vom 28. September 1863 in ihrem theologischen Kontext', in: Georg Denzler und Ernst Ludwig Grasmück (red.), *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllinger,* München 1990, 417-445.

zijn visie op de theologie als wetenschap en op de kerk als context om deze wetenschap te bedrijven, uiteen zet.

Voor Döllinger zijn het de filosofie en de historische wetenschap die de bronnen zijn voor de theologiebeoefening. Hij noemt ze 'die beide Augen der Theologie...'. Daarmee bedoelt hij vooral het accent te leggen op de historisch-kritische methode, eerder dan op de kerkgeschiedenis. Hij wil 'terug naar de bronnen' teneinde terug bij de fundamentele vragen en gegevenheden uit te komen. Men moet dit zien tegen de achtergrond van de Romantiek, met haar verlangen naar puurheid en gaafheid. Döllinger verwacht dat een gezamenlijk commitment *ad fontes* voldoende zou zijn als gemeenschappelijke basis om theologie te bedrijven. Het is bijgevolg geen probleem dat er verschil in opvattingen onder theologen bestaat; ze staan immers op hetzelfde stevige fundament. Hij bepleit tolerantie en wetenschappelijke vrijheid, die niet door kerkelijk ingrijpen beperkt wordt.

Uitdrukkelijk verstaat Döllinger de theologiebeoefening als een functie van de kerk. Hij kent haar dan ook een 'charismatisch-profetisch karakter' toe. Omdat hij van haar ook verwacht dat ze dwalingen van het kerkelijk leergezag (het magisterium) zou signaleren, heeft zijn opvatting er wel eens toe geleid dat men hem verwijt de theologie tot hoogste instantie in de kerk te maken. Men kan Döllinger echter niet verwijten de wisselwerking tussen magisterium en theologiebeoefening niet in detail uitgewerkt te hebben. Uit het geheel van Döllingers opstelling blijkt dat hij eerder genuanceerd denkt over die relatie.

Verder erkent Döllinger de waarde van de protestantse theologie als kritische gesprekspartner voor de theologiebeoefening door katholieken. Hij geeft daarbij de katholieke theologie een oecumenisch programma dat er tot op vandaag toe doet: wetenschappelijke studie teneinde de redenen voor de scheiding te overwinnen, en de zelfverplichting om de eigen bevindingen steeds in samenhang met 'de waarheid van anderen' te verstaan.

Tot slot maakt Döllinger het onderscheid tussen dogmatische en theologische dwalingen, waarbij de eerste ernstiger zijn dan de tweede. Hij pleit voor een gedifferentieerde benadering en voert een rangorde in waarbij de mate van verwachte toestemming hoger is naarmate men meer de dogmatische hoogte nadert. Dit in tegenstelling tot Pius IX die in de breve *Tuas Libenter*[161] slechts van onderwerping aan het leergezag spreekt en totaal geen differentiatie toestaat. Het moet echter gezegd dat deze vorm van extreme autoriteit evenmin door Vaticanum I wordt overgenomen. In feite gaat dit debat over de wisselwerking tussen theologie, magisterium en het gelovige volk, en moet men stellen dat deze verhouding tot op de dag van vandaag een spannende

---

[161] Brief van Paus Pius IX aan aartsbisschop Scherr van München van 21 december 1863, waarin de Münchener theologen worden opgeroepen om te gehoorzamen aan de 'dogmatische besluiten van de onfeilbare katholieke kerk'.

zaak blijft. Wellicht moet dat ook zo zijn om werkelijk te blijven zoeken naar de waarheid van het geloof voor de tijd waarin men leeft.

Excommunicatie en de 'Münchener Pfinksterklärung'

Döllinger wordt een van de grote opponenten tegen het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid. Als dusdanig wordt hij in april 1871 geëxcommuniceerd. Hij is slechts één in een lange rij van vooraanstaande geleerden, leken en priesters die door de bisschoppen onder druk worden gezet om de Vaticaanse besluiten te aanvaarden. Bij niet buigen voor die druk worden ze een voor een uit de kerk gezet. Tegen deze achtergrond wordt het duidelijk waarom er in München, eveneens in april 1871, een comité wordt opgericht dat de 'oppositiekudde' moet coördineren. Dit comité roept op tot een bijeenkomst op 21 mei 1871 waar de kritische katholieken elkaar kunnen ontmoeten. Een week later, van 28 tot 30 mei – met Pinksteren – treft op uitnodiging van Döllinger een beperkter aantal opponenten van de pausdogma's elkaar eveneens. Zij stellen een verklaring op die de geschiedenis is ingegaan de 'Münchener Pfingsterklärung'.

Uitgangspunt van deze verklaring is de plicht van elke katholieke christen om zich aan het katholieke geloof te houden. Dat is 'wat altijd, overal en door allen geleerd en geloofd is'. Daarbij moet men vaststellen dat het de paus zelf is die van dat geloof is afgevallen. De verklaring beschuldigt de bisschoppen ervan te proberen de draagwijdte van de nieuwe dogma's af te zwakken. Dat is des te meer kwalijk omdat de nieuwe dogmata een gevaar voor staat en maatschappij betekenen. Men geeft uiting aan de ontgoocheling met de bisschoppen, die hun ambt misbruiken om te verdoezelen wat er in feite door Vaticanum I is aangericht. In de verklaring beklaagt men zich verder over het gedrag van de bisschoppen die proberen 'de schreeuw van het geweten van hun gelovigen te beantwoorden met beschimpingen van verstand en wetenschap'. De kritische katholieken ervaren een en ander als geweld en dwang en beschouwen de excommunicatie van gelovigen als ongeldig. Men spreekt de hoop uit dat de uitgebroken strijd eindelijk zal leiden tot een hervorming van de kerk, in bestuur en leven. Die hervorming is stilaan onafwendbaar geworden.

De contouren van deze hervormde kerk worden eveneens beschreven: het moet gaan om een kerk die midden in de cultuur en de maatschappij staat en die bevrijd is van het juk van onterechte machtsaanspraken. Het is een kerk waarin clerus en leken in gelijkwaardigheid met elkaar samen kunnen werken. Van paus en bisschoppen wordt verwacht dat ze de kerk opnieuw 'aan de top van de cultuur' brengen door het ernstig nemen van het wetenschappelijk

onderzoek en het deelnemen aan het openbare debat. Op die wijze kan ook de hereniging van alle christenen opnieuw de wind in de zeilen krijgen.[162]

Het eerste oud-katholiekencongres

Hetzelfde comité organiseert nog in hetzelfde jaar 1871 het eerste oud-katholiekencongres, eveneens in München, van 22 tot 24 september. Dit congres stelt een programma op dat het streven van Pinksterverklaring verder uitwerkt in het perspectief van het opzetten van een eigen kerkelijke structuur. Daarbij is het opvallend hoezeer men zich bewust is van het feit werkelijk 'kerk' te zijn.

Het programma kan als volgt worden samengevat. Uitgangspunt is het vasthouden aan het geloof van de Oude Kerk, zowel in leer, cultus als in bestuursstructuur. Men beschouwt dit als een geloofsplicht. Daarom moet ook elke kerkelijke ontwikkeling in overeenstemming zijn met de Schrift en de traditie. De kerk wordt gezien als een organisme waarvan clerus en leken de twee constitutieve elementen zijn die op elkaar betrokken moeten worden. Priesters moeten leiding geven zonder te willen heersen, de gemeente heeft het recht in alles mee te spreken en mee te beslissen. De kerk is ingebed in een nationale cultuur en maatschappij. De kerk is geen *Fremdkörper,* maar een onderdeel van de lokale samenleving en neemt deel aan de eigen cultuur en aan het publieke debat. De hereniging van alle christenen staat voorop. De oud-katholieke beweging stelt zich feitelijk op als een oecumenische beweging *avant la lettre*. In verband met de opleiding van toekomstige priesters wordt gesteld dat deze van die aard moet zijn dat zij 'vroom, wetenschappelijk verlicht en patriottisch gezind' worden. Tot slot wordt uiteengezet waarom het jurisdictieprimaat staatsgevaarlijk is en spreekt men solidariteit uit met de regering, die zich schrap zet tegen een dogmatisch ultramontanisme.

Opvallend is het feit dat het congres eveneens plechtig verklaart dat de beschuldiging aan het adres van de kerk van Utrecht jansenistisch te zijn, onrechtmatig was. Het feit dat een delegatie van drie Nederlandse pastoors op het congres aanwezig is, is daar natuurlijk niet vreemd aan. Het zijn: A. van Vlooten (1821-1899) uit Amersfoort, J.A. van Beek (1836-1913) uit Rotterdam, en J.J. van Thiel (1843-1912) uit Enkhuizen. Deze delegatie houdt aan het gebeuren in München de beste indrukken over, die ze, eenmaal thuis, ook aan hun eigen kerk doorgeven. Dat de kerk van Utrecht in de belangstelling is gekomen van de oud-katholieke beweging is niet alleen het initiatief van de beweging zelf. Ook vanuit Nederland was interesse getoond. Met name door pastoor Van Vlooten, Den Haag, was er contact opgenomen, in april 1871.

---

[162] Angela Berlis, *Frauen im Prozess der Kirchenwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850-1890)* (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Frankfurt a. M. 1998, 115 e.v.

Van Vlooten (1828-1903) was een duidelijk voorstander van het idee van de nationale kerk en als zodanig ook een tegenstander van Vaticanum I.

5.5 De oud-katholieke roeping

Toen in juni 1887 Bisschop Reinkens het nieuwe seminarie voor zijn bisdom in Bonn opende, legde hij er in zijn toespraak de nadruk op dat hij geen *Drillanstalt* wilde, maar een plek waar de Geest van God verwelkomd zou worden als de drijvende kracht achter alle studie. Reinkens hield de studenten voor dat het belangrijkste was voor de theologie, en dus voor de theologiestudenten, zich met mensen te verstaan en aan hen rekenschap af te leggen van de hoop die in ons leeft.[163] Daarom zouden de studenten ´God voor ogen houden, de wetenschap ernstig nemen en de gepaste broederlijkheid onder elkaar ontwikkelen`. Vermoedelijk is daarmee ook het hele program gegeven voor een missionaire kerk die in de cultuur en de maatschappij waarvan ze een onderdeel is van het evangelie wil getuigen.

De bereidheid om ´betrokken te zijn´ zou men wel oud-katholiek kunnen noemen. De wapenspreuk van de eerste bisschop van Zwitserland brengt daarvoor de noodzakelijke voorwaarde aan. 'Waar de Geest des Heren is, daar is vrijheid'.[164] Vrijheid is een voorwaarde om betrokken te kunnen raken, om ´geroepen´ te kunnen worden. Zo gezien vatte Herzog in zijn wapenspreuk de bereidheid samen van de hele oud-katholieke beweging om zich, als beweging van christenen, te openen voor de toenmalige tijd en maatschappij. Bisschop Reinkens schrijft uitdrukkelijk dat hij ervan overtuigd is dat het christelijke geloof betrokken moet worden op alle aspecten van leven en samenleven. In die zin kan het protest tegen autoritaire praktijken in de kerk geïnterpreteerd worden als een poging om leven en geloof te behoeden voor vooroordelen en lichtvaardige verwachtingen. Men lost geen problemen en vragen op door autoritair vast te houden aan argumenten die de confrontatie met de realiteit niet kunnen doorstaan. Oud-katholieken hadden de moed zichzelf, en daarmee de traditie en de Schrift, met de moderniteit te confronteren. Ze waren ertoe bereid door deze confrontatie uitgedaagd te worden, en geloofden dat zowel geloof als cultuur bij deze confrontatie hun voordeel zouden doen. Hun houding van openheid was gemotiveerd door een missionaire bewogenheid, en ze keken uit naar een kerk die een rol van betekenis zou spelen in samenleving en cultuur. Ze waren bang voor een oppervlakkig zich terugtrekken van de kerk op een egocentrisch eiland, met devotie als een blinddoek die de realiteit kunstmatig aan het gezicht onttrekt.

Bisschop Reinkens zag de kerk als een herberg waarin zoveel mogelijk mensen iets zouden kunnen horen over de bevrijdende boodschap van het evangelie. De kerk moet een herberg zijn waar mensen een manier kunnen

---

[163] Vgl. 1 Petrus 3, 15.
[164] 2 Kor. 3,17

vinden om de Heer Jezus te ontmoeten in hun leven. Daarom is het de taak van christenen mensen te helpen bij hun emancipatie, bij de bevrijding van hun talenten en bij het te voorschijn halen van hun bekwaamheid tot onafhankelijkheid en vrijheid. Dat wilde de kerk zowel aan hun geluk als aan hun christelijk geloof bijdragen. 'Kerk' is synoniem met participatie van mensen die zichzelf persoonlijk verantwoordelijk weten. Een sterke nadruk op de inhoud van de homilie gaat daarom voor Reinkens samen met de participatie van de gelovigen in de liturgie. 'Inhoud' en participatie zijn uitdrukking van de overtuiging dat 'kerk' een thuis moet kunnen zijn voor zoekende mensen.

De Kerk van Utrecht erkende de waarde van de oud-katholieke beweging in een zeer vroeg stadium.[165] Hoewel de Kerk van Utrecht een andere geschiedenis heeft, moet zij sommige belangrijke kenmerken van haar eigen gelovige dynamiek in de oud-katholieke beweging hebben opgemerkt. Dat heeft met dezelfde nadruk op inhoud te maken, en ook met het accent dat bij hen valt op de lokale kerk, hetgeen in zekere zin een kerkjuridische vertaling is van de participatiegedachte. Door oppervlakkige devoties te weigeren en een beroep te doen op de religieuze rijpheid van de gelovigen, wilden de jansenisten christenen voorbereiden op de confrontatie met de moderniteit. Zij waren zich bewust van het feit dat deze ontwikkelingen, hoewel niet slecht en in ieder geval op zichzelf neutraal, niet uit zichzelf een groter moreel bewustzijn met zich mee zouden brengen. Daarom was het bijzonder belangrijk voor hen om deze ontwikkelingen te onderzoeken en te evalueren in het licht van het evangelie.

Uiteindelijk zouden de bisschoppen van de Kerk van Utrecht, het Duitse 'Katholisches Bistum der Altkatholiken' en de Zwitserse 'Christ-Katholische Kirche' zich verenigen in Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie van de zogenaamde 'Unie van Utrecht'. In 1889 tekenden de vijf bisschoppen een gemeenschappelijke verklaring, samen met een 'overeenkomst' en een 'reglement', die de grondslag vormden voor het oud-katholieke denken over kerk en oecumene.[166]

Toch hadden de bisschoppen die van 23 tot 25 september 1889 bijeen waren in Utrecht niet de bedoeling een kerkjuridische handeling te voltrekken of zelfs daarvoor maar de basis te leggen. De verschillen tussen de drie betrokken kerken waren daarvoor ook te groot. De houding tegenover 'Rome' was daarbij, of men dat nu wilde of niet, de facto een centraal gegeven.

---

[165] Vgl. D.J. Schoon, *Clerezie*, 543-547.

[166] Voor een schets van deze ontwikkeling zie bijvoorbeeld: F. Smit, 'De Unie van Utrecht', in: Rijksmuseum Het Catharijneconvent Utrecht, *Kunst uit oud-katholieke kerken*, Utrecht 1989, 34-47; W.B. van der Velde, 'De Unie van Utrecht van de Oud-Katholieke Kerken', in: A. Berlis e.a., *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en Leven*. Zoetermeer 2000, 89-108.

Niettegenstaande men in Nederland op dat moment al 150 jaar in een strijd met het Vaticaan gewikkeld was, was men in principe toch niet anti-paus geworden. In Nederland had men zich immers al die tijd veel moeite getroost om duidelijk te maken hoe trouw men was aan de traditie en dus ook aan 'Rome'. Men voelde zich door het Vaticaan vooral onheus behandeld. Daartegenover voelde het Duitse bisdom zich uitgedaagd om op basis van nieuwe inzichten noodzakelijke hervormingen door te voeren. Die hervormingen werden door de Nederlandse bisschoppen niet beleefd als een terugkeer naar de oorspronkelijke traditie van de Oude Kerk, maar eerder als nieuwlichterij. Dat men in Duitsland nieuwe parochies stichtte bijvoorbeeld, en bovendien ook nog eens het verplichte ambtscelibaat ophief, moet in Nederland als niet meer of minder dan weerzinwekkend zijn overgekomen. Toen de synode van de Zwitserse kerk het besluit nam tot het verkiezen van een bisschop en dat zelf interpreteerde als het voltrekken van de breuk met Rome, moet dat in Nederland als erg problematisch zijn opgevat. Vooral de afschaffing van het verplichte ambtscelibaat zorgde voor een duidelijke spanning tussen Utrecht aan de ene kant, en Bern en Bonn aan de andere kant. Een en ander had echter niet verhinderd dat de contacten doorgegaan waren. Die werden vooral door priesters gelegd. Schulte schrijft in 1887 nog in zijn basiswerk over het Oud-Katholicisme hoezeer hij het betreurt dat de drie kerken niet nader tot elkaar zijn gekomen. Het zou een plicht zijn van bisschoppen en synoden om een en ander te bewerken, volgens hem.[167] En, niettegenstaande men in Zwitserland eerder minzaam neerkeek op die conservatieve Nederlandse kerk, was ook Bisschop Herzog van de Zwitserse kerk ervan overtuigd dat de drie kerken bij elkaar hoorden.

Al de thema's die speelden worden bij de bijeenkomst in Utrecht ook aan de orde gesteld. Interessant is het slot van het openingswoord van aartsbisschop Heykamp:

> Wij willen niet een soort van patronaat of macht uitoefenen, zoals Rome dat over onze kerk heeft gedaan, omdat echter de wens voor nader samengaan is uitgesproken, zagen wij graag eerst de voedingsbodem voor onze bedenkingen uit de weg geruimd. Opdat zij in het samenwerken met de Duitse en de Zwitserse kerk niet ontrouw zouden worden aan de traditie van onze kerk, opdat we de grenspalen die onze vaderen hebben gezet niet zouden verplaatsen.[168]

---

[167] J.H. von Schulte, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland.* [2. Neudruck der Ausgabe Giessen 1887], Aalen 2002, nrs. 227-228.

[168] Geciteerd in: K. Stalder, *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute.* Zürich-Köln 1984, 197.

Ook Reinkens en Herzog getuigen in principe niet met Rome te willen breken. Reinkens merkt daarbij op dat er een onderscheid moet worden gemaakt tussen een 'juridische eenheid met de Kerk van Rome' en 'de Eenheid die Christus vanwege zijn Vader aanzegt een aanbeveelt'. Hij voegt eraan toe:

> Christus will in Seiner Kirche die Einheit des Geistes, welche sich offenbart in einem wahrhaft ökumenischen Konzil. (...) Wir ändern nichts an dem Glauben und unterwerfen uns unbedingt jedem ökumenischen Konzil. In Sachen Disziplin achten wir uns (für) kompetent, die nötige Änderungen anzubringen.[169]

Herzog voegt daaraan nog toe dat men niet het recht heeft aan het geloof iets te veranderen en dat men daarom op de Zwitserse synode uitdrukkelijk besloten heeft vast te houden aan de algemene beginselen en dogma's van de Oude Kerk.[170]

Het doel van de bijeenkomst was niet om in een of andere formele zin een gemeenschap van kerken te stichten en daaraan bepaalde volmachten te verbinden zowel naar binnen als naar buiten toe. Men wilde eigenlijk geen nieuwe 'organisatie' stichten. Daarom schrijft men ook niet voor welke thema's in de Bisschoppenconferentie voortaan besproken zouden moeten worden. Neen, de samenkomst van de bisschoppen moet slechts de saamhorigheid ondersteunen.

> Die Gemeinschaft wurde nicht durch den Abschluss der Union begründet, sondern man ging die Union ein, weil die Gemeinschaft schon bestand; es musste nur noch festgestellt werden, ob keine Täuschung vorliege und die Übereinstimmung auch wirklich bestehe.[171]

---

[169] Geciteerd in: Stalder, *Wirklichkeit*, 198.
[170] Stalder, *Wirklichkeit*, 198.
[171] Stalder, *Wirklichkeit*, 200.

HOOFDSTUK 6 OUD-KATHOLIEKE ACCENTEN VOOR DE ECCLESIOLOGIE

In de inleiding van de groet vanwege de bisschoppen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Unie van Utrecht wordt kernachtig uitgedrukt waar het in een oud-katholieke benadering van de ecclesiologie over zou moeten gaan. Ik citeer: '"De Unie van Utrecht is een gemeenschap van kerken en van bisschoppen die aan die kerken leiding geven, vastbesloten om het geloof, de eredienst en de wezenlijke structuur van de ongedeelde kerk van het eerste millennium te bewaren en door te geven" Aldus de eerste zin van het Statuut van de Unie, en zo was de bedoelding van de bisschoppen die elkaar op 24 september 1889 ontmoetten in het Utrechtse Bisschopshuis. Zij wilden dat zij met elkaar in gemeenschap zouden zijn en dat hun kerken elkaar zouden zien als zusterkerken. De basis voor die gemeenschap vonden ze in de opvatting van Vincentius van Lerinum: "Wij houden vast aan wat overal, altijd en door allen geloofd is; want dit is waarlijk en eigenlijk katholiek."[172] De bisschoppen wilden daarmee duidelijk maken dat particuliere opvattingen niet eenzijdig tot waarheid verheven kunnen worden, want dat breekt de gemeenschap af. Waarheid is een gezamenlijke opgave en een gemeenschappelijke zoektocht. Tot die zoektocht worden mensen door God geroepen. God stelt hen, door de Geest, in staat op de weg van de navolging van Jezus 'de ware liefde' te ontdekken. Die zoektocht is de weg van de kerk als gemeenschap waartoe in principe alle mensen geroepen worden. Kerk is gemeenschap. Daarom voelen de scheidingen waarvan de Oud-Katholieke Kerken het resultaat zijn nog steeds aan als wonden. Gelukkig konden wonden geheeld worden in de loop van de tijd, maar ze laten toch littekens. Wie gelooft in de verzoening die ons in Jezus getoond is, zoekt niet de scheiding maar de gemeenschap. Daarom spreekt, door de pijnlijke realiteit van de scheiding heen, de Heer tot ons en nodigt ons uit ondanks alles getuigen van verzoening en gemeenschap te zijn. Daar was het de bisschoppen aan het einde van de negentiende eeuw om te doen, en daar is het ook ons om te doen. Dat gegeven bepaalt onze roeping, onze missie en onze spiritualiteit.'[173]

---

[172] Vincentius van Lerinum, *De beide Commonitoria.* II,5. Zie de Nederlandse vertaling: M.F.G. Parmentier, *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria.* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 20], Amersfoort, 1989.

[173] Internationale oud-katholieke bisschoppenconferentie, *Bruggen slaan. Een groet vanwege de bisschoppen van de kerken van de Unie van Utrecht ter gelegenheid van de 125e verjaardag van haar stichting.* Utrecht 2014, 1.

6.1 De reflectie over de kerk

Begrijpelijkerwijze is er door oud-katholieke theologen veel nagedacht over de ecclesiologie. Bij onze praktisch-theologische reflectie over de vraag hoe de kerk haar rol in de bemiddeling van het evangelie voor onze tijd en cultuur waarmaken kan, laten we ons inspireren door hun ideeën. Zonder de bedoeling te hebben hun ecclesiologische visie in extenso te presenteren[174] stip ik liever kort een aantal bouwstenen aan van wat het skelet van een oud-katholieke visie op de kerk is, zoals ik die in de volgende paragraaf zal schetsen. Overigens worden daarbij nog andere publicaties van andere auteurs, ook van buiten de oud-katholieke kring, betrokken.

De bijdrage van Andreas Rinkel

Voor Rinkel staat het vast dat het ontstaan van de kerk beantwoordt aan Gods intentie, die in Jezus' optreden, dood en verrijzenis vervat ligt.[175] De kerk, evenals de Heilige Schrift, is ontstaan door het scheppende en geïncarneerde Woord van God. Beide staan op dezelfde hoogte en kunnen niet los gezien worden van elkaar, laat staan dat de een de ander zou gaan overheersen. Het doel van de kerk is het Koninkrijk Gods zoals dat door Jezus werd gepredikt. Als Lichaam van Christus zet de kerk Jezus' zending voort en is zij 'werkplaats van de Heilige Geest'. De kerk van de apostelen biedt de blauwdruk voor het realiseren van diezelfde roeping: in haar streven naar eenheid, heiligheid en katholiciteit, en haar gehoorzaamheid aan Jezus' boodschap. Haar heiligheid en katholiciteit bestaat erin dat ze Christus' verlossing verkondigt en in woord en daad belijdt, zowel naar binnen als naar buiten toe. Naar 'binnen' toe betekent een en ander dat ze heiligheid nastreeft en een gemeenschap van heiligen wil zijn, naar 'buiten' toe verwijst het gegeven naar de principiële katholiciteit van de kerk. Ook voor Rinkel is de kerk een heilstichtende gemeenschap met een universele roeping. Haar apostoliciteit is haar verbondenheid met de oorsprong, en de garantie dat ze zich blijvend committeert aan het evangelie van Jezus Christus. Bijbel (en dan vooral het Tweede Testament) en kerk zijn nauw met elkaar verbonden. Dat betekent dat traditie en Schrift niet te scheiden zijn van elkaar, en dat dus ook het interpreteren van de Bijbelse boodschap een zaak is van de kerkelijke traditie die een voortschrijdend gegeven is.

De eucharistie is essentieel voor de kerk, en het is Christus zelf die in het sacrament naar de gelovigen toekomt. Even wezenlijk is de eucharistie een gemeenschapsgebeuren. Het is binnen dit gemeenschapsgebeuren dat het ambt te situeren valt als de dienst van het voorgaan in de viering van de

---

[174] Zie voor een uitstekend overzicht en samenvattingen: M. Ploeger, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*. [Netherlands Studies in Ritual and Liturgy, 7], Tilburg 2008, 161-234.

[175] A. Rinkel, *Dogmatische Theologie*, deel III, Amersfoort 1956, 149-248.

eucharistie. Dat betekent dat het eigenlijke gezag in de gemeenschap te plaatsen is, en het gezag van de ambtsdrager door die gemeenschap aan de betreffende persoon wordt verleend. Het ambt, vooral in de figuur van de bisschop, staat ten dienste van de eenheid van de kerk waarvan het ook het symbool is.

De kerk is een gave Gods en als zodanig een gebeuren om in te geloven. Maar ze is tegelijkertijd ook een gemeenschap van mensen en een 'werelds' project. Die beide aspecten horen bij elkaar, want wie een van beide eenzijdig benadrukt doet ofwel afbreuk aan het feit dat de kerk Gods intentie incarneert, ofwel aan de noodzakelijke relativering van elke menselijke organisatie in het licht van Gods Koninkrijk.

Zoals gezegd heeft de katholiciteit van de kerk te maken met haar heilstichtende zending over de hele wereld. Maar dat betekent geenszins dat de kerk een uniform gegeven dient te zijn. Inculturatie van de evangelische boodschap en van het kerk-zijn in lokale culturen is noodzakelijk. De kerk is dus een lokaal gegeven, wat niet wegneemt dat al deze lokale kerken bijeen worden gehouden door hun gezamenlijk commitment aan de evangelische boodschap.

De bijdrage van Urs Küry

In zijn standaardwerk over de Oud-Katholieke Kerk schetst theoloog en bisschop Urs Küry wat volgens hem de wezenskenmerken van de kerk zijn. Ook hij beschrijft de kerk in 'trinitaire begrippen'. Ik vat zijn zienswijze hieronder samen.[176]

Het wezen van de kerk bestaat erin dat ze in haar oorsprong blijft, dat is de Drieëne.

Het wezen van de kerk bepaalt haar zending in de wereld en dat is meteen ook haar bestaansreden. De kerk heeft een goddelijke oorsprong en dient vanuit de verbondenheid met die oorsprong gestalte te krijgen. Aan die oorsprong kleeft ook een historische betekenis: de openbaring zoals die in Jezus heeft plaats gevonden. De oerkerk, dat is de kerk ten tijde van de apostelen zoals we die in de Schrift terugvinden, is van bijzondere betekenis omdat ze in de tijd zo dicht bij die openbaring staat. De historische continuïteit met die oerkerk hoeft niet te betekenen dat de kerk door de eeuwen heen slechts de gestalte van die oerkerk zou mogen herhalen. Die historische continuïteit zoals die vaak verondersteld wordt lijkt bovendien zeer relatief te zijn. Feitelijk gaapt er een diepe kloof tussen de oerkerk en de kerk zoals die nadien gestalte heeft gekregen. Deze oerkerk, zoals we die in de Schrift aantreffen, heeft voor de kerk van de na-apostolische tijd echter wel een boodschap. Ze is het enige oriëntatiepunt voor de hedendaagse kerk. De gehoorzaamheid van de kerk aan die

[176] U. Küry, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen.* [Kirchen der Welt- Band III], Stuttgart 1966, 254-278.

oorsprong is de garantie dat ze in de Drieëne blijft, die de oorsprong van alles en allen is. En wie 'gehoorzaamheid' zegt, heeft het over een soort van 'heilig moeten', een constructieve plicht die richtinggevend is voor het bestaan. In die zin kan men zeggen dat de oerkerk op zich een normatief gegeven is.

De kerk is, voor zover ze vanuit haar oorsprong leeft, *corpus trium* waardoor het haar gegeven leven in mensen gerealiseerd wordt.
Als de kerk werkelijk het werk van de Drieëne is, dan is ze wezenlijk ook niets anders dan het *corpus trium*, 'lichaam van de goddelijke personen'(Tertullianus). Als lichaam van de Drieëne is de kerk de ruimte waar de Drieëne het heilshandelen aan mensen voltrekt. Die mensen zijn geroepen om met hun handelen deel te nemen aan het handelen van God. De kerk is de aardse gestalte van het trinitaire leven van God zoals het aan mensen geopenbaard is, en waardoor zij in blijvende gemeenschap met God en met elkaar verbonden worden. Door Gods genade delen mensen in dit leven dat door de Zoon aan mensen wordt bemiddeld, want ook Hij heeft het van de Vader gekregen. Het is de Geest die mensen in staat stelt op dat aanbod in te gaan en nu reeds in de sterfelijkheid van hun bestaan de kracht van de Verrijzenis te ervaren. In de gemeenschap van de kerk – in de dubbele betekenis van gemeenschap met God én gemeenschap van mensen onder elkaar – ervaren mensen deze goddelijke gave en worden ze in staat gesteld daarop ook in te gaan.

De kerk is een hiërarchisch gelaagde gemeenschap van goddelijke en menselijke personen, die één worden. De kerk is gemeenschap van personen als *ecclesia de trinitate* en als *ecclesia de hominibus.*
God, die in Zijn on-benaderbaarheid *het tegenover* van de kerk is, is tegelijk ook in haar aanwezig. Met 'tegenover' wordt bedoeld dat God als 'partner' van de kerk niet met haar samen maar zich eerder 'kritisch betrokken' toont. Reeds in het Eerste Testament trekt God voortdurend met zijn volk op. Met het komen van de Heer Jezus in de wereld en Zijn sterven en verrijzen worden mensen samengebracht in een gemeenschap waaraan Hij zich als Hoofd verbindt, en waaraan door de mededeling van de heilige Geest God zichzelf kenbaar maakt. De Vader zendt de Zoon en de Geest en komt op die wijze het leven van mensen delen. De Vader geeft zich *persoonlijk* aan mensen, die zich daardoor uitgenodigd weten zich ook *persoonlijk* aan de Vader te geven in geloof en gehoorzaamheid. Deze verticale dimensie is essentieel voor de kerk. Maar de kerk is ook een gemeenschap van mensen onder elkaar. Men maakt er deel van uit in de mate dat men ingaat op Gods aanbod voor het aangaan van een relatie. Die relatie komt tot stand als men zich in geloof aan de Gekruisigde Zoon overgeeft. De Gekruisigde is immers de vindplaats van God. Wie zich aan die overgave waagt, wordt bevrijd van alle neiging tot zelfverheerlijking en treedt het nieuwe leven, dat in Christus is, binnen. Maar niet

alleen wordt de individuele mens een nieuwe schepping,[177] de persoon treedt ook de nieuwe gemeenschap binnen van degenen die verlost zijn, en dat is de kerk. En niet alleen heeft men toegang tot de kerk, maar men leeft ook in een nieuwe wereld, de *Christuswereld*, waar de wet van de liefde heerst. 'Overgave' en 'dienst' zijn er de sleutelwoorden, en zij vormen ook de referentiepunten bij het inrichten van de kerk, tegen elke vorm van clericalisering en imperialisme in.

De kerk realiseert het haar haar geschonken leven als Gemeenschap van de Heiligen en gemeenschap met het Heilige.

De kerk is een gemeenschap van 'heiligen', namelijk van hen die leven en handelen vanuit de levenskracht die hun door de Drieëne geschonken wordt. De kerk is dus een heilsgemeenschap van concrete personen. Deze levenskracht wordt hun meegedeeld in hun participatie aan het Heilige, zoals dat in Christus en door de apostelen meegedeeld werd. In die zin is de kerk ook een heilstichtende gemeenschap. Beide, heilsgemeenschap en heilstichtende gemeenschap, zijn essentiële gestalten van de kerk.

Als gemeenschap van 'heiligen' is de kerk die ruimte waarin het 'Eeuwige Leven' persoonlijk aan de gelovigen meegedeeld, en door hen ook persoonlijk beleefd wordt. Zij leven vanuit en naar de Drieëne toe. Door de Heer Jezus worden ze als zondaar gerechtvaardigd en als nieuwe mensen wedergeboren. Door de Heilige Geest, die met Zijn gaven in de kerk aanwezig is, worden de gelovigen in staat gesteld een leven van heiligheid en gerechtigheid te leiden. Door God de Vader worden de gelovigen als 'adoptiefkinderen' opgenomen en tot volmaaktheid en voltooiing geroepen.

Als gemeenschap 'met het Heilige' is de kerk heilstichtend. Door haar wordt het Eeuwige Leven meegedeeld. Het Heilige wordt in de kerk concreet aanwezig gesteld door 'basis-ordeningen' die op de Heer Jezus en op de apostelen terug gaan. Dat zijn de verkondiging en de belijdenis van Christus als Heer, het bedienen van de sacramenten, en het bewaren van het ambt zoals dat door Jezus (weliswaar indirect) bedoeld is geweest. Participeren in het Heilige wordt in de kerk concreet door het participeren in die basisgegevens.

Kerk is heilsgemeenschap én heilstichtende gemeenschap in één: personen aan wie het heil gebeurt treden eveneens in in de gemeenschap van de heiligen, en die gemeenschap participeert aan het Leven van de Drieëne zelf. Daarin vinden ze de verzoening die naar eenheid leidt. Met Christus als haar Hoofd wordt de kerk, met deze beide wezenskenmerken, tot oersacrament. Het aspect 'heilsstichting' verhoudt zich tot dat van 'heilsgemeenschap' als van in tekenen meegedeelde *heilswerkelijkheid* tot het *teken* zelf, terwijl de heilswerkelijkheid zelf slechts in de voltooide kerk ten volle te vinden zal zijn. Het onderscheid met andere sacramenten ligt hierin dat niet een woord van de

[177] Vgl. 2 Kor. 5,17.

Heer aan de basis ligt van de kerk. Wel werkt de Heer op een onnaspeurbare wijze door deze beide wezensaspecten heen aan de opbouw van Zijn kerk. In die zin kan men ook zeggen dat Jezus Christus zelf het oersacrament is, en de kerk sacrament zonder meer.

De bijdrage van Kurt Stalder

Voor Stalder betekent 'kerk' gemeenschap van God en mensen, en in God van mensen onder elkaar. Die gemeenschap is mogelijk gemaakt door de verzoening die God in Jezus gebracht heeft. Het is de roeping van de kerk die verzoening aanwezig te stellen in de wereld door ze in woord en daad te verkondigen. 'Waar deze gemeenschap is hebben de mensen hun vrijheid tegenover God gevonden, tegenover elkaar en tegenover zichzelf, daar hebben zij hun hoogste waarde, hun gemeenschap met God en met de wereld, dus zichzelf gevonden.'[178] Die hemel en aarde omvattende gemeenschap is de kerk. Waar die gemeenschap bestaat, is de kerk aanwezig en waar de kerk aanwezig is, daar bestaat die gemeenschap. Er is derhalve maar één kerk, die zich echter in verschillende gestalten realiseert afhankelijk van de lokale context. Deze opvatting staat centraal bij Stalder, in wiens ecclesiologie de lokale kerk een centrale plaats inneemt. De nadruk op de lokale kerk wil echter niet zeggen dat de universele kerk uit het zicht zou verdwijnen. Integendeel, kerken zijn geroepen tot een zusterlijke band met elkaar, omdat ze in elkaar ook de gestalte van de ene kerk waarvan alle lokale kerken de levende bouwstenen zijn herkennen. Fundamenteel voor de 'structuur' van de kerk is de figuur van 'het tegenover', waarin zich de relatie tussen Jezus en de leerlingen weerspiegelt en bevestigt, namelijk de structuur van de bisschop met het priestercollege enerzijds en de leken anderzijds.'[179] Nu stelt deze figuur van het 'tegenover' niet de gemeenschap ter discussie door een tweedeling erin aan te brengen, integendeel: de mogelijkheid van een relatie wordt geschetst tot beider eer en heil. Het gaat dus om een *wederzijds tegenover*. De bisschop speelt een cruciale rol in de lokale kerk, omdat hij of zij geroepen is een dubbele verbondenheid te dienen: die met de apostolische oerkerk en die met andere lokale kerken. Op die manier is de bisschop teken van eenheid. Het feit dat de bisschop niet alleen gekozen wordt door de eigen lokale kerk maar gewijd wordt door de bisschoppen van andere lokale kerken, duidt op het feit dat de kerk haar bisschop ook *ontvangt*. De bisschop is dus niet zomaar een functionaris van de eigen lokale kerk. De kerk is een zaak van mede-verantwoordelijkheid, van bisschoppen en lokale kerken voor elkaar, maar ook leken en ambtsdragers binnen de eigen lokale kerk. Die mede-verantwoordelijkheid wordt vormgegeven in synodes en concilies, waarbij op alle niveaus het gesprek met elkaar wordt aangegaan en bevorderd. Als een grote meerderheid van gelovigen tot

---

[178] K. Stalder, 'Een oud-katholiek antwoord', in: *Concilium* 16 (1981-8). 52-56.
[179] Stalder, 'Oud-katholiek antwoord', 54.

een bepaalde overtuiging komt, dan heeft dat een 'bijzonder pneumatologisch belang'.[180] Op die wijze pretendeert de kerk 'waarheid 'te vinden. Nu heeft dat echter op de eerste plaats niet zoveel met woorden te maken dan wel met de betrokkenheid op dezelfde werkelijkheid. Dat is 'de werkelijkheid van God, de Vader, Christus, de verlosser en de heilige Geest, de verlichter'.[181] Ook 'waarheid' is dus een relationeel gegeven.[182]

De bijdrage van Jan Visser

Vissers vaststelling dat het de kerkopvatting is die uiteindelijk verantwoordelijk was voor de beide pijnlijke kerkscheuringen waarvan de oud-katholieken de erfgenamen zijn, doet hem zeggen dat 'de leer over de kerk het hart-stuk vormt van het oud-katholiek zijn'.[183] In zijn denken over de kerk oriënteert hij zich op de Oude Kerk, echter niet als een model dat zomaar over te nemen valt, maar als een 'hermeutisch principe' dat ertoe leidt de vraag te stellen of de actuele gestalte van de kerk nog steeds in overeenstemming is met de oorsprong.[184] De kerk vindt haar fundament in de roeping vanwege God, door Jezus aan mensen gericht als een uitnodiging tot een nieuwe gemeenschap.[185] Het is omdat mensen geraakt zijn door Gods roep en door Jezus' aankondiging van het Koninkrijk, dat mensen zich laten verzamelen in die nieuwe gemeenschap. In die gemeenschap worden mensen 'herschapen' door de Geest, en dat proces betreft niet alleen het geestelijke aspect maar het gehele leven en de hele persoonlijkheid.

Dat antropologische accent maakt dat de bijdrage van Visser niet alleen origineel is, maar eveneens een verrijking voor het oud-katholieke denken over de kerk. Hij situeert de kerk dan ook binnen de samenleving waarvan gelovigen de burgers zijn. Het is begrijpelijk dat de hermeneutiek en de inculturatie een belangrijke plaats innemen. Het gaat de kerk erom een verbinding tot stand te brengen tussen de Traditie enerzijds en de spirituele noden van de huidige tijd anderzijds. Dat gebeurt concreet in een kerk die uit overzichtelijke gemeenschappen bestaat. De kerk is het instrument in Gods hand waardoor het heil dat God ons schenkt in Christus en de Geest tot de mensen komt. De kerk bemiddelt de evangelische boodschap in de actualiteit van het leven van mensen. Die bemiddeling gebeurt door woord en sacrament. De ambtsdragers zijn de (be-)dienaren van die bemiddeling. Het ambt maakt duidelijk dat de

---

[180] Stalder, 'Oud-katholiek antwoord', 55.
[181] Stalder, 'Oud-katholiek antwoord', 56.
[182] Zie ook Stalder, *Wirklichkeit,* 239-244.
[183] J. Visser, 'De geloofsleer', in: P.J. Maan, K. Ouwens, F. Smit en J. Visser, *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en leven,* Hilversum 1979, 102.
[184] J. Visser, 'Die Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip', in: *IKZ* 86 (1996), 45-64.
[185] J. Visser, 'The Old Catholic Churches', in: *International Journal for the study of the Christian Church* 3 (2003), 68-84.

oorsprong én de bestemming van de gemeenschap buiten haarzelf ligt, namelijk bij Gods initiatief en bij het Koninkrijk. De eucharistie heeft een centrale plaats als reële gemeenschap van de gelovigen met de Heer Jezus, en in Hem ook met elkaar. Die gemeenschap wordt gefundeerd in de Triniteit, die het wezen van de kerk uitmaakt. De kerk vindt haar 'eenheid in verscheidenheid' in de Drieëne. De kerk verstaat in principe de kunst om bruggen te slaan tussen mensen en culturen en de verscheidenheid niet langer tot een vijand van de eenheid onder mensen te laten zijn. Mensen worden immers juist in hun relatie tot God ook nader tot elkaar gebracht.

Dat is voor Visser ook de voornaamste taak van de bisschop: gemeenschap te stichten en daarom is de bisschop voor hem ook op de eerste plaats een 'oecumenische figuur', die ook probeert bruggen te bouwen tussen gelovigen van allerlei denominaties. De bisschop is als voorzitter van het presbyterium geheel en al ingebed in de eigen lokale kerk waarbinnen hij of zij zich ook van die oecumenische opdracht moet kwijten.[186] Vanuit zijn of haar verbondenheid met de eigen kerk draagt de bisschop ook verantwoordelijkheid voor de gemeenschap van de universele kerk.

De bijdrage van Herwig Aldenhoven

In een fundamenteel artikel heeft Aldenhoven de oud-katholieke visie over de kerk in het kort proberen te schetsen.[187] Zijn motivatie daartoe vindt hij onder andere in het feit dat de vraag naar de kerk in de oecumene een centrale plaats heeft, en in zijn overtuiging dat juist een oud-katholieke visie bij dat gesprek een doorslaggevende bijdrage zou kunnen geven. De kerk is volgens deze auteur te beschrijven als een gemeenschap die geleefd wordt in menselijke gedaanten en structuren, maar deze menselijke grenzen tegelijkertijd overschrijdt. Haar oorsprong en blijvende grond vindt ze in God, en in het feit dat ze deelneemt aan Gods leven en aan de gemeenschap die in de Drieëne God gevonden wordt. Gelovigen worden door God samengeroepen tot 'kerk' en dat wordt mogelijk gemaakt door de verzoening van mensen met God, met elkaar en met de hele schepping die in Jezus realiteit geworden is. In de gemeenschap die ontstaat door de verzoeningsbereidheid van mensen, en in de liefde die mensen vanuit hun geloof in Jezus Christus in de kerk beleven, worden ze deelgenoot aan de verzoening, de gemeenschap en de liefde van God zelf. De Heilige Geest stelt mensen in staat vrij en verantwoordelijk als ze zijn, die gemeenschap aan te gaan. Het was niet anders met Jezus. Het

---

[186] J. Visser, 'Episcopus oecumenicus', in: C. van Kasteel, P.J. Maan, M.F.G. Parmentier (red.) *Kracht in zwakheid van een kleine wereldkerk. De oud-katholieke Unie van Utrecht.* Amersfoort, 1982, 212-224. Vgl. J. Visser, 'Episcopacy today: an Old Catholic View', in: P. Moore (red.) *Bishops: But what Kind? Reflections on Episcopacy.* London 1982, 41-50.

[187] Aldenhoven, 'Selbstverständnis'.

evangelie getuigt ervan dat hij zijn opdracht 'in de kracht van de Geest' volbracht heeft. De kerk is het Lichaam van Christus, dat leeft vanuit de verwachting van het Koninkrijk. Daarom is de kerk op alle mensen betrokken, zoals Jezus dat was, en op de gehele schepping. De kerk is voorhoede en model van de verloste mensheid. Dat die verlossing heel de schepping omvat, wordt al be-tekend in sacramenten waar water, brood en wijn, en olie tot hun diepste betekenis komen als ze gebruikt worden in het kader van de bemiddeling van de goddelijke genade. De lokale kerk is katholiek omdat ze de verschijning is van het volle evangelie in een specifieke plaatselijke context. Daarom kan er geen sprake zijn van 'deelkerken', maar representaties van de Ene Kerk van Christus, en als dusdanig vormen ze samen de universele kerk. De bisschop is meer dan een vertegenwoordiger van een lokale kerk, hij is een instrument voor de lokale kerk om aan de universele eenheid gestalte te geven. Zo was het ook het geval in de Oude Kerk. Concilies waren dan ook niet alleen een zaak van bisschoppen, ook al waren zij het die elkaar in vergadering troffen, maar eveneens een zaak van de lokale kerken zelf. Dat is de reden voor de noodzaak van de receptie van elk besluit door de afzonderlijke lokale kerken. Tegen die achtergrond valt ook te spreken over de 'onfeilbaarheid van de kerk', die echter onmogelijk kan worden gereduceerd tot de onfeilbaarheid van een bepaalde instantie binnen de kerk.

Het kerkelijk ambt is uit te tekenen volgens een horizontale lijn, dat wil zeggen dat het zijn fundament vindt in de apostelen, én volgens een verticale lijn, die erop duidt dat de Bijbel een beslissend gezag heeft voor het kerkelijk handelen. Het ambt is als een schakel van de ketting waarmee God het heil aan mensen bemiddelt. Er is maar één ambt, omdat er maar één Christus is in wie de gelovigen tot eenheid gebracht worden. Het ambt zet de opdracht voort die de Heer aan de apostelen gaf: de verkondiging van het evangelie in woord en sacrament. De bisschop is de voorzitter van het presbyterium waarvan hij of zij dus zelf ook deel uitmaakt. Collegialiteit is een wezenlijk kenmerk van het kerkelijk ambt.

De bijdrage van Urs von Arx

Von Arx stelt vast dat de bronnen voor het oud-katholieke denken over de kerk in de Oude Kerk gevonden moeten worden.[188] Toch is de referentie aan de Oude Kerk niet specifiek oud-katholiek, noch zou die een al dan niet heimelijke doelstelling hebben om de Oude Kerk als model te gebruiken voor de actuele gestalte van de kerk. De Oude Kerk is echter wel een fundamenteel referentiepunt voor de reflectie over het wezen, de missie en de structuur van de kerk vandaag. De Oude Kerk leert Von Arx de 'theologische waardigheid' van de lokale kerk, die geleid wordt door een bisschop die zelf ingebed is een synodaal netwerk met andere ambtsdragers in de lokale kerk en met de leken.

[188] U. von Arx, 'The Old Catholic Churches'.

Met de oriëntatie op de Oude Kerk wordt een aantal inhoudelijke referentiepunten gezet: de Heilige Schrift, de traditie, de oude geloofsbelijdenissen (Nicea en het Apostolicum), en de oecumenische concilies, met het dogma van de Drie-eenheid. Het oud-katholieke denken over de kerk start dus niet vanuit de Schrift als een geïsoleerde instantie los van de andere referentiepunten.

De kerk is de manifestatie van de verzoening waarvoor God zelf het initiatief genomen heeft. Door die verzoening, ontdaan van de last van de zonde, wordt de gemeenschap die de kerk is mogelijk. De kerk is participatie in het leven dat in God is, en maakt de gemeenschap van de gedoopten met God, met andere gedoopten en met de hele schepping mogelijk. De verzoening is gefundeerd in de *Missio Dei* zoals die in Jezus gestalte kreeg, en wordt mogelijk gemaakt door de gaven van de Heilige Geest, die er zelf ook uiting van zijn. De kerk is dus gefundeerd in Jezus Christus en in de Heilige Geest. En zoals de Zoon en de Geest in God verankerd zijn, zo is ook de kerk in de Drieëne gefundeerd. De meest pregnante manifestatie van de kerk is de eucharistie-vierende gemeenschap. De missie van de kerk kan samengevat worden in deze drie begrippen: *martyria*, *doxologia* en *diakonia*. *Martyria* slaat op de verkondiging van het evangelie op velerlei wijze en onder verschillende vormen. *Doxologia* verwijst naar de aanbidding van God, die zich uit in een leven-uit-de-Geest waardoor de kerk durft te leven uit Gods belofte die gegeven wordt in woord en sacrament. *Diakonia* staat voor de kerk-in-actie waarbij zij haar heilstichtende zending volbrengt in concrete daden van goed begrepen solidariteit, waarbij men niet gehinderd wordt door de eigen grenzen. De kerk die zich aan deze missie waagt is een goddelijk-menselijke gemeenschap. Dat impliceert dat ook niets menselijks haar vreemd is. Daarom kan men de kerk ook omschrijven als een pelgrimsvolk dat onderweg niet vrij is van de beperkingen en de zonde van zijn leden. Ambiguïteit wordt met deze realiteit meegegeven, dat kan niet anders.

Het ambt, dat teruggaat op de opdracht die Christus aan de apostelen gegeven heeft, is constitutief voor de kerk. Het staat voor de verkondiging van het evangelie in woord, sacrament en pastoraat. Er is maar één ambt, manifest in de figuur van de bisschop, en het staat ten dienste van de lokale kerk. Het ene ambt heeft echter ook een collegiale dimensie, die aan het licht komt in het presbyterium waarvan de bisschop de voorzitter is. Daarbij mogen ambtsdragers niet in concurrentie gezien worden: er is immers geen sprake van een scheiding tussen beiden, maar van een verschil in opdracht. De relatie tussen ambtsdragers en leken kan analoog aan het trinitaire model gezien worden. Het ambt heeft dan als taak Christus te representeren, terwijl het leken-deel van de kerk de Heilige Geest vertegenwoordigt. De leken confronteren de ambtsdragers met de vraag of hun ambt geloofwaardig is in het licht van het evangelie, terwijl de ambtsdragers de leken op hun verantwoordelijkheid voor de eigen heiligheid wijzen. Natuurlijk is deze taakverdeling niet exclusief en

het is belangrijk erop te wijzen dat allen samen de verantwoordelijkheid voor de kerk dragen.

Von Arx wijst er nog op dat elke lokale kerk haar eigen theologische identiteit heeft. Op dat punt kunnen lokale kerken erg verschillen van elkaar. Voor de eenheid van de kerken is het van belang dat zij allen terugkeren op de stevige basis van het geloof van de ongedeelde kerk, zoals de liturgie, geloofsbelijdenissen en andere gemeenschappelijke verklaringen daarvan getuigen. De referentie aan de eucharistie, met haar polen van woord en sacrament, is daarbij cruciaal. Bovendien is het bisschopsambt, ingebed in de lokale kerk én met een verantwoordelijkheid voor de gemeenschap van lokale kerken, fundamenteel. Alleen als lokale kerken op deze drie punten elkaar kunnen vinden is het ook mogelijk om de gemeenschap onder elkaar op te bouwen. Het zijn dan ook sleutelvragen in het oecumenische debat.

Ecclesiologie in trinitaire begrippen

Met de protestante theoloog Stefan Tobler gaan we nog dieper in op de 'trinitaire fundering' van de kerk.[189] De gemeenschap die de kerk is kan in dat kader beschreven worden als de participatie aan de gemeenschap die God zelf is. Reflecterend op de Triniteit komt men in de ecclesiologie tot drie Bijbelse beelden voor de kerk: 'Volk van God', 'Lichaam van Christus', en 'Tempel van de Heilige Geest'. De beelden vullen elkaar aan en eenzijdigheid wordt zo vermeden. Een uitsluitend christologisch of pneumatologisch uitgangspunt verhindert het zicht op het gehele wezen van de kerk. Maar wanneer men tot uitgangspunt neemt dat God zichzelf in de Heilige Geest meedeelt aan mensen, en dat God de mensen tot mede-erfgenamen van Christus maakt, dan ligt het voor de hand te zien dat de kerk in het wezen van de Drieëne zelf verankerd ligt. De Drieëne en de kerk zijn analoog aan elkaar. Dat wil zeggen dat de kerk haar bestaan aan God dankt, ze is schepping uit Gods hand. Maar als beide analoog zijn, betekent dat evenzeer dat de kerk – want dit is het andere aspect van de analogie – beeld van God is. De Drieëne God heeft de kerk niet alleen geschapen, God werkt ook in en door de kerk heen.

Als de kerk tegelijk *creatura* en *imago Caritatis* is, dan vallen daaruit drie uitgangspunten voor het functioneren van de kerk af te leiden.[190]

Ten eerste is er het fundament van de liefde. 'God is liefde' is een ontologische uitspraak over het wezen van wie God is. Heel Gods zijn *is* slechts in de mate dat het liefde is. Dat geldt dus ook voor de kerk. De kerk *bestaat* als het ware *slechts* in de mate dat zij zich als schepping van die liefde herkent, en als een afbeelding ervan deze weerspiegelt. Slechts op deze wijze heeft de

---

[189] S. Tobler, *Analogia Caritatis. Kirche als Geschöpf und Abbild der Trinität*, Amsterdam 1994.

[190] Zie Tobler, *Analogia*, 45-55.

kerk deel aan de waarheid en kan zij iets van de waarheid tot uitdrukking brengen. De liefde als ontologische categorie is daarmee meer een begrip van de dogmatiek dan van de ethiek. Liefde is de hele existentie van de kerk, en van daaruit ook haar taak en haar mogelijkheid. Liefde is deelhebben aan God en daarmee ook aan de waarheid.

Ten tweede: dat de Drieëne God begrepen wordt als een gemeenschap van personen betekent dat God zich als Liefde ontvouwt in veelvuldigheid, en in de relatie van de liefde, die zelfgave aan de ander is, komt deze veelvuldigheid opnieuw tot eenheid. Daarom kunnen in de kerk eenheid en verscheidenheid slechts samengaan als de afzonderlijke leden, in een liefdevol omzien naar elkaar, tegelijkertijd de bron van hun verscheidenheid als daarin ook hun eenheid vinden. Gods creativiteit is de oorsprong van de verscheidenheid, zoals Gods liefde de bron is van de eenheid. In de overgave aan de dynamiek die beide samen ontwikkelen, is het mogelijk zowel de verscheidenheid tot haar recht te laten komen als de eenheid te bewerken. Soms wordt de Triniteit herleid tot niet meer dan een formeel schema van 'drie-in-één'. Het gegeven van de Triniteit heeft echter niet zoveel van doen met zo'n formele invulling, omdat het op de eerste plaats verwijst naar de liefde als wezenlijk kenmerk van de goddelijke existentie. Dit gegeven is wellicht nóg belangrijker als het gaat om het tot stand brengen van een 'eenheid-in-verscheidenheid'!

Liefde naar het beeld van de Triniteit is altijd wederzijdse zelfgave. Wie zich opent en zichzelf geeft, heeft deel aan de liefde. Het veronderstelt tegelijkertijd een relativering van de eigen 'identiteit', ten voordele van het tegemoet treden van de ander als ander met ook een eigen 'identiteit'. Het is deze dynamiek die uiteindelijk leidt tot het verwelkomen van ieders eigenheid, opgenomen als die is in de eenheid van een gemeenschap. Wie tot de kerk behoort, belijdt de wil tot het mede tot stand brengen van die gemeenschap, als een weg uit de onverschilligheid en de vrijblijvendheid. Van kerkelijke structuren mag verwacht worden dat ze krachtig genoeg zijn om die gemeenschapsvorming te bevorderen.

Ten derde: de liefde van God kreeg haar ultieme gestalte aan het kruis van Jezus. Het kruis staat voor de wijze waarop God bemint. In de liefde is God niet te stuiten, God gaat ten einde toe, en zelfs als vernietiging dreigt houdt God niet op lief te hebben. Uiteindelijk blijkt dat Gods liefde sterker is dan welke poging tot vernietiging dan ook, dan welk kwaad dan ook. Dit gegeven geeft de kerk hoop omdat het mogelijk wordt ook haar eigen zondigheid onder ogen te zien, om zich vervolgens ervan af te keren en zich verder toe te leggen op haar roeping Gods liefde in de wereld te belichamen. Het is mogelijk, en soms noodzakelijk, dat de kerk zelf ook de weg van het kruis gaat om trouw te zijn aan die roeping. De liefde te willen en daarbij van te voren de kruisweg uit te sluiten, is een illusie. Dit te weten maakt vrij van verwachtingen en maakt het bovendien mogelijk om te leven met de beperktheid en de zwakheid van de concrete kerk. Het bevrijdt tot dienstbaarheid.

De kerk *als creatura* en *imago Trinitatis* bepaalt dus fundamenteel het wezen van de gemeenschap van mensen onderling en de wijze waarop die gemeenschap wordt beleefd. Dit gemeenschapsgegeven bepaalt uiteraard ook de liturgie van de kerk. Het bepaalt ook de wijze waarop men over de eenheid van de kerk denkt tegen de achtergrond van de verscheidenheid die nu eenmaal eigen is aan de concrete mensen die van de kerk deel uitmaken, laat staan de grote verschillen tussen de culturele contexten waarin lokale kerken tot stand komen en leven.

Uit de 'trinitarische fundering' van de kerk zijn twee belangrijke conclusies te trekken.[191]

Ten eerste: antropologisch gezien is de mens niet op de eerste plaats een individu, maar een wezen dat thuishoort in een gemeenschap. Met andere woorden: mensen zijn slechts persoon in relatie tot anderen. Dat betekent dat met de persoon ook de gemeenschap een gegeven is. Maar ook het omgekeerde is het geval: 'gemeenschap' is nooit los te denken van de onderlinge relaties van verantwoordelijke personen.

Ten tweede behoort het overstijgen van de menselijke realiteit tot diezelfde realiteit. Het is aan mensen gegeven te participeren in een realiteit die de menselijke overstijgt.

Deze beide elementen, gemeenschap en participatie aan wat het menselijke overstijgt, concretiseren zich in de kerk als een 'god-menselijke gemeenschap'. De gemeenschap is gefundeerd in de Heer Jezus, in Wie de vereniging van God met de mensen op een bijzondere en voor de hele mensheid funderende wijze gestalte kreeg. Daaruit volgt dat de kerk vanuit haar wezen op de hele mensheid betrokken is. Niet omdat alle mensen tot de kerk zouden behoren, maar wel omdat die in de kerk geschonken verzoening en gemeenschap geldt voor de hele mensheid en voor de ganse schepping. Er bestaat geen ander heil dan dat wat in Christus tot ons gekomen is. De kerk is, in zover ze werkelijk 'kerk' is, voorhoede en model van de door dat heil verloste mensheid. Tot heil van allen. 'God wil dat allen gered worden!'[192]

6.2 Oud-katholieke oriëntatiepunten voor het denken over de kerk

Het zal uit het voorgaande duidelijk geworden zijn hoeveel het aan de oudkatholieke traditie gelegen is het wezen van de kerk veilig te stellen. Het ging en gaat erom de kerk als een authentieke gemeenschap, in vrijheid en verantwoordelijkheid van alle leden, te bevestigen. 'Kerk' wordt tegelijk begrepen als de concrete gemeenschap van mensen *en* als de gemeenschap die dat menselijke overstijgt. De oorsprong van de kerk ligt immers in God zelf. De Eeuwige is het die het initiatief neemt om mensen samen te brengen in een

[191] Aldenhoven, 'Selbstverständnis', 407.
[192] 1 Tim. 2,4.

gemeenschap die in essentie niets anders is dan een deelname aan de gemeenschap die in de Eeuwige zelf is. *Verzoening* is daarbij een sleutelterm. God heeft in Christus de wereld met zich verzoend en daarom wordt – in Christus – de mens ook een nieuwe schepping. In Jezus deelt de mens in het goddelijke leven, en dat betekent niets anders dan een leven in gemeenschap: verzoend met God, met zichzelf, met elkaar en met de hele schepping.

De kerk is gemeenschap van God en mensen en – in God – ook gemeenschap van mensen onder elkaar. Zou dat niet geval zijn, dan zou er geen sprake zijn van verzoening of herstel. Als dat echter wel het geval is dan wordt – in God – zelfwaarde, vrijheid en autonomie gevonden.

De kerk is de concrete plek waar deze verzoening, deze gemeenschap en dit leven zich als werkelijkheid laten ervaren. In de gemeenschap, in de bereidheid tot verzoening, in de liefde die mensen vanuit het geloof in Christus in de kerk beleven, wordt in ons midden de werkelijkheid van Gods liefde zelf concreet ervaarbaar. Die liefde zal in haar volheid ons slechts bij de eindtijd duidelijk worden, maar dat betekent helemaal niet dat ze niet nu al de beslissende factor van ons leven zou zijn.

Dat mensen in staat zijn tot het geloof in Jezus en in de verzoening die in Hem tot stand gekomen is, dat is het werk van de heilige Geest. Ook Jezus volbracht zijn opdracht door de heilige Geest. Hij werd niet alleen gedragen door zijn relatie met de Vader, maar ook door de Geest die in Zijn volheid in Hem woonde.[193] Beide, namelijk de verbondenheid met de Vader en het gedragen zijn door de Heilige Geest, zijn niet te scheiden van elkaar. Omdat Jezus de Zoon van God is, woont de Heilige Geest in Zijn volheid in hem, *en* omdat Hij, als mens, door de Geest in staat gesteld is het Goddelijke liefdeswerk te volbrengen is Hij ook *als mens* Zoon van God. Op deze wijze is de kerk gefundeerd in het werk van Jezus en in de Heilige Geest, en daarmee ook in de Vader zelf, die oorsprong is van Zoon en Geest.

Tegen de achtergrond van het voorgaande is het mogelijk centrale punten te beschrijven waarop een oud-katholieke benadering van de kerk zich orienteert. Men kan ze ook oud-katholieke ecclesiologische principes noemen. Het zal de lezer overigens niet verbazen in deze opsomming een aantal ideeën terug te vinden die ik al in het eerste deel van dit boek heb aangestipt. Meteen wordt duidelijk waar bepaalde inspiratie dus vandaan komt.

De kerk is gemeenschap

We zeiden het al: de kerk is Gods initiatief om mensen te verzoenen met God, met zichzelf, met mede-mensen en met de hele schepping. Die verzoening vindt zijn basis en mogelijkheid in Jezus, Gods Zoon en Gods Woord, die door Zijn dood en verrijzenis de macht van het kwaad en dood heeft gebroken. In Hem is het mogelijk voor de gedoopten, geroepen als ze zijn tot 'heiligheid',

---

[193] Joh. 1,32.

deel te hebben aan Gods gemeenschap. In de gaven die hen door de Heilige Geest worden meegedeeld realiseert zich deze gemeenschap.[194] De kerk is dus een gemeenschap van mensen, maar tegelijkertijd refereert ze eveneens naar een andere realiteit. De kerk is Gods uitnodiging om deel te nemen aan Gods missie, die erin bestaat de hele mensheid en de hele kosmos te verzoenen en tot eenheid te brengen. God blijft immers op de schepping betrokken. Als mensen ingaan op Gods uitnodiging ontstaat er een partnerschap tussen God en mensen. Noach en Mozes zijn oudtestamentische voorbeelden van mensen die dat partnerschap mochten ervaren als Gods verbond met respectievelijk de schepping en met Gods volk. En ook Jezus vindt zijn identiteit in zijn intieme relatie met wie hij zijn 'Abba' noemt. Het is precies dat partnerschap dat hem de vrijheid schenkt om zich geheel en al aan zijn missie te geven. Die missie bestaat erin Gods liefde onder de mensen aanwezig te stellen. Het partnerschap van God en mens heeft immers een doel: namelijk het realiseren van menswaardigheid en heelheid die mensen te beurt valt als ze God dichtbij mogen weten. 'Gods glorie is de levende mens', zegt Ireneüs van Lyon en hij voegt eraan toe: 'en het leven van de mens is het schouwen van God'.[195] Kernachtiger kan de dynamiek van het partnerschap van God en mens, en daarmee de focus van de kerk, maar moeilijk uitgedrukt worden.

Dat partnerschap legt de basis voor de gemeenschap onder de mensen. In het partnerschap met God 'vinden' mensen elkaar als broeder en zuster, als mede-mens. Samen participeren mensen immers aan de gemeenschap die in God is. Gelovend dat mensen geschapen zijn naar Gods beeld, kunnen we stellen dat de Drieëne de mens-in-relatie creëert. Gemeenschap met God en gemeenschap met medemensen gaan als het ware naadloos in elkaar over. En omdat de gemeenschap van de goddelijke personen zoals we die in God vinden compleet en heel is, mogen we erop vertrouwen dat ook de menselijke gemeenschap tot die compleetheid en heelheid verlost zal worden. Verscheidenheid van mensen is dan niet langer een bedreiging, maar zal ervaren kunnen worden als een rijkdom. De kerk is Gods gave aan de mensen als een antwoord op hun verlangen naar gemeenschap, waarin ieder zichzelf kan zijn, namelijk zoals men door God bedoeld is.

De kerk is schepping van de Heilige Geest

De kerk vindt haar grond in Jezus Christus en in de Heilige Geest. De levengevende missie van Christus heeft haar bron in de kracht van de Geest, en de Geest geeft hier en nu gestalte aan dat leven in een continu proces van inculturatie. Zoals de Zoon en de Geest hun eenheid in God vinden, zo vindt de

---

[194] Von Arx, 'The Old Catholic Churches', 167-168.

[195] Ireneüs van Lyon, *Adversus Haereses.* Boek 4, hoofdstuk 34, nr. 7. Vgl. *The writings of Irenaeus. Against Heresies – fragments,* Berkeley 2007.

kerk ook haar fundering in de Drieëne God.[196] De gedoopten die elkaar in het kader van de kerk ontmoeten zijn niet zomaar een (seculiere) groep. Ze treffen niet alleen elkaar, maar vooral ontmoeten ze Christus die sacramenteel in hun midden aanwezig is. Christus is de ware reden waarom individuen samenkomen en samen een gemeenschap vormen. Oorspronkelijk betekent *ekklesia* de samenkomst van individuen in een belangrijke vergadering. Overeenkomstig deze betekenis wordt dus terecht de nadruk gelegd op degene die tot deze vergadering oproept en op zijn gezag, alsmede op het feit van de oproep zelf.[197] De reden van de oproep is het belangrijke feit van de verrijzenis van Christus, dat zich in de geschiedenis heeft voorgedaan. De mensheid wordt opgeroepen zich te richten naar dat feit, en naar de verlossing en bevrijding die het teweeggebracht heeft. De kerk is de concrete en historische plaats waar het gedenken van Christus op de ware wijze plaats vindt. De kerk is daarmee het instrument van Gods bevrijdend handelen onder de mensen. Zoals het Woord in Jezus 'vlees' werd, zo krijgt het ook in de kerk een concreet lichaam waardoor het bij voortduring in de wereld aanwezig is, want de bevrijding is niet alleen iets van het verleden, bevrijding is een continu proces.[198] In de kerk wordt de incarnatie voortgezet. De kerk is 'Lichaam van Christus', maar als dusdanig is de kerk tegelijk ook 'tempel van de Heilige Geest', want het is de Geest die de 'belichaming' van het Woord bewerkt. De Zoon en de Geest zijn 'de twee handen van God', zegt Ireneüs.[199]

Er zijn drie aspecten te onderscheiden aan de gave van Geest zoals die zich op het eerste Pinksterfeest manifesteerde. Ten eerste is het een gave aan allen, en dus niet aan een of andere particuliere en uitverkoren groep. Ten tweede brengt de Geest mensen samen, hoe verschillend ze ook zijn. Ten derde bewerkt de Geest de eenheid onder hen zonder afbreuk te doen aan de vanzelfsprekende verscheidenheid. Uit die vaststellingen valt af te leiden dat de Geest de kerk leidt op de weg van de waarheidsvinding, waarbij ieder een eigen inbreng heeft en allen streven naar de consensus van een gezamenlijk inzicht. Dat is wat bedoeld wordt met de 'synodale weg'.

Verzameld rond de Tafel van de Heer

De gedoopten worden door de Verrezene uitgenodigd om aan te zitten aan Zijn tafel, waar hij ons telkens opnieuw toont hoe we brood en wijn, ons hele hebben en houden en leven, kunnen delen. Hij toont ons hoe we een gave van goedheid kunnen worden. Op de laatste avond van zijn leven, terwijl hij zich bewust was van het onvermijdelijke, ging Jezus voor in dankzegging tijdens het Paasmaal met zijn vrienden. Dat gebeurde ook na de verrijzenis. Toen twee

---

[196] Von Arx, 'The Old Catholic Churches', 168.

[197] N. Afanassieff, *L'église du Saint Esprit.* Parijs, 1975, 355 e.v.

[198] Vgl. Joh. 1, 14.

[199] Ireneüs van Lyon, *Adverses Haeraeses,* hoofdstuk VI.

leerlingen in Emmaüs waren aangekomen gingen ze aan tafel. Onderweg had de Verrezene hen een andere kijk gegeven op gebeurtenissen met Jezus. Ze nodigden Hem uit aan tafel, opdat Hij hun ook bij het breken van het brood zou voorgaan: 'en het geschiedt: als hij met hen aanligt, neemt hij een brood en spreekt de zegening uit; hij breekt het en geeft het hun aan. Dan gaan hun ogen open en herkennen ze hem (...)'[200]. Dat gebeurt nog steeds. De Geest opent onze ogen en bewerkt ons hart, zodat het geraakt kan worden door de Verrezene die ons in breken en delen nabij komt. Liturgie vieren is dus eveneens *meedoen* met Jezus in zijn lofprijzing van de Vader. Hij heeft de mensen zó bedoeld dat ze zelfs hun leven kunnen geven opdat de liefde zou overwinnen.

'Blijf dit doen om mij te gedenken', gaf Jezus zijn leerlingen mee.[201] Aan de Tafel van de Heer worden we samen het nieuwe 'lichaam van Christus' op aarde. Augustinus (354-430) gebruikte het beeld van de vele graankorrels die samen het brood vormen. Het water van de doop maakt ons – na onze vermaling, onze bekering – tot brooddeeg, aldus de kerkvader. Met het vuur van de Geest worden we samen gebakken tot het brood dat het Lichaam van Christus is.[202] De kerk wordt zelf door de Heer Jezus gebroken en gegeven tot heil en geluk van velen. De Geest maakt dat mogelijk in het hart van de gelovigen.

Voor de eerste christenen werd heel hun geloof samengevat in de eucharistie. In de gaven van brood en wijn zagen zij de hele schepping vertegenwoordigd. De eucharistie brengt die schepping tot ware glans. Zo vinden ook de mensen hun ware bestemming door deel te nemen aan de eucharistie. Het was voor de eerste christenen boven elke twijfel verheven dat de Heer in het brood naar ons toekomt en in zijn gemeente aanwezig is. Deelnemen aan de communie is daarom intreden in de vriendschap die de Heer Jezus aanbiedt. Wie zich daaraan geven, worden als vanzelf samengesmeed tot één 'lichaam'. 'Het is je eigen mysterie dat je vanaf het altaar aankijkt', preekte Augustinus zijn gelovigen toe. 'Het is je eigen mysterie dat je ontvangt. Door je 'amen' bevestig je wie je in feite bent en dat amen is als je handtekening.' Aan de tafel van de Heer worden we bevestigd in onze roeping samen kerk te zijn.[203] De eucharistie 'maakt' de kerk en de kerk viert de eucharistie, zegt De Lubac,[204] en dat betekent dat de eucharistie de kerk constitueert als haar meest intieme identiteit.

---

[200] Luc. 24,30-31.
[201] 1 Kor. 11,24.
[202] Augustinus, Preek te Hippo op Paasdag. Zie: L. Janssen (ed.) *Augustinus Brevier*. Leuven, z.j., 199-200.
[203] Augustinus, Sermo 229A. Zie : *Twintig preken van Aurelius Augustinus*. Vertaald door Gerard Wijdeveld en ingeleid door Paul van Geest. Amsterdam 2008, 80-83.
[204] H. De Lubac, *Méditation sur l'église*. Paris 1954, 113.

De kerk is katholiek: tegelijk lokaal en universeel

De kerk is het ene Lichaam van Christus, in hetwelk de gedoopten, als ledematen van dat lichaam, verenigd worden met Christus als het Hoofd van de kerk en met elkaar.[205] De ene Kerk bestaat uit vele lokale kerken. Elke lokale kerk is de manifestatie van de hele Christus in een particuliere context. Ze representeert de sacramentele realiteit van de hele Kerk in de eigen lokale context. Samengebracht rond het college van bisschop en priesters viert de lokale kerk in de eucharistie de aanwezigheid van de Verrezene, wiens lichaam ze is. De lokale kerk is het concrete menselijke netwerk waarin Gods oproep tot heelheid van de schepping wordt gehoord en beantwoord. Door de Heilige Geest daartoe begiftigd met de nodige gaven, getuigt de lokale kerk van de bevrijding die Christus aan mensen brengt.

De grote verspreiding van het christendom over de wereld en onder vele volken, en de daaruit ontstane situatie van de veelheid aan lokale kerken, doen geen afbreuk aan de principiële eenheid van de kerk. De katholiciteit van de kerk staat daarvoor garant.[206] Het betekent dat een lokale kerk steeds betrokken blijft op, en medeverantwoordelijk is voor, het geloof van de hele Kerk en de gestalte die dat over de hele wereld aanneemt. Bij elke beslissing die in een lokale kerk genomen wordt is de solidariteit met de gehele kerk een voorwaarde voor de kwaliteit ervan. Die solidariteit is immers de sleutel voor de eenheid van de kerk, niet alleen in geloof maar ook in haar getuigenis.

De figuur van de bisschop is de menselijke factor die de communicatie tussen lokale kerken mogelijk maakt. Het bisschopsambt staat ten dienste van de eenheid van de kerk. Het universele aspect van de kerk komt verder tot uiting bij de samenkomsten van de leiders van de lokale kerken in synodes en oecumenische concilies. Bij die samenkomsten gaat het immers om het zoeken naar en vinden van de eenheid in geloof bij het reageren op concrete uitdagingen. Echter, het is eveneens belangrijk om te zeggen dat de gevonden inzichten slechts hun definitieve geldigheid verkrijgen als ze ook geaccepteerd worden door de verschillende lokale kerken.

De lokale kerk zoals hier bedoeld vinden we in de Oude Kerk terug als de groepering van een aantal parochies en gemeenschappen in een bepaalde regio of land, verzameld rond een bisschop, als uitnodiger tot en bewerker van eenheid en spiritueel leider. In principe gaat het over alle christenen die in een bepaalde geografische omschrijving wonen en die elkaar vinden in eenzelfde 'spiritueel thuis' dat de kerk hen biedt. De lokale kerk heeft dus principieel een confessie-overstijgende intentie en dus een oecumenisch karakter.

De lokale kerk is de geïncultureerde gestalte van het Lichaam van Christus in een particuliere context. Ze verrijkt de hele kerk met een eigen

---

[205] Stalder, *Wirklichkeit*, 110-125.

[206] Zie hoofdstuk 8 voor een uitgebreide reflectie over de katholiciteit van de kerk.

interpretatie van de Bijbelse boodschap en een bijzondere gestalte van het geloof, gekneed door en naar de eigen cultuur. De kerk streeft niet naar uniformiteit maar promoot juist verscheidenheid, die als rijkdom wordt ervaren. De Oude Kerk zag in de Triniteit het ultieme teken dat verscheidenheid de eenheid niet in de weg hoeft te staan, maar integendeel leidt naar een verdiepte eenheid die leven gevend is. Hetzelfde streven staat centraal bij de opbouw van een universele kerk, waarvan vele lokale kerken de levende stenen zijn.

Het kerkelijk ambt: dienst aan de eenheid en de waarheid

Alle gedoopten hebben dezelfde roeping en zijn zo allen dragers én verdedigers van het geloof. Dus de zorg om de zuiverheid van het geloof gaat allen aan. Gedenkend het lijden, sterven en verrijzen van Jezus, vieren we samen de eucharistie en participeren we allen aan het leven en de gemeenschap in de Drieëne.[207] Daarom zijn alle ambten in de kerk bedoeld als dienst aan de roeping van allen, het hele volk van God. Niemand, ambtsdrager of niet, kan zichzelf hoger achten dan iemand anders, ook al zou die persoon een zogenaamd 'hogere positie' bekleden. Niemand kan immers zonder de anderen. Het ambt is dus geen ontologisch maar een functioneel gegeven. Ambten staan ten dienste van het goede functioneren van de kerk, en zijn daarom ook onderworpen aan de kritische evaluatie door de gehele gemeenschap van gedoopten. Het gezag van het ambt toont zich in de gesprekken die de ambtsdrager voert met de mede-christenen, en in het feit dat hij of zij mensen al dan niet overtuigen kan.[208] De 'onfeilbaarheid' van de kerk is ook in dit kader te begrijpen en hangt geheel samen met concrete christenen en hun streven naar waarheid en heiligheid. Wat te geloven valt, dogma's dus, is alleen maar vast te stellen door de kerk als geheel. Het volk van God moet uiteindelijk vaststellen wat de juiste leer is en wat als ketters moet worden afgewezen. De ultieme norm dat de kerk daarbij gebruiken moet is het evangelie, zoals het geïnterpreteerd en doorgegeven werd door de apostelen. Precies dat gegeven krijgt gestalte in de notie van de 'apostolische successie'.[209]

Ultiem is de hele kerk verantwoordelijk voor die apostolische successie, die gerealiseerd wordt in het leven van concrete geloofsgemeenschappen. Het gaat erover dat de liefdesband tussen Jezus en zijn leerlingen voortgezet wordt in alles wat de kerk leert en doet. Precies daarvan is het bisschopsambt het teken.[210] De apostolische successie focust op de gedeelde verantwoordelijkheid van alle gedoopten in het gestalte geven aan de kerk, overeenkomstig de bedoeling van haar oorsprong zoals die in de kerk van apostelen te vinden is. Bij het nemen van deze verantwoordelijkheid door alle gedoopten zijn zowel

---

[207] Afanassieff *L'église,* 191 e.v.
[208] Stalder, *Wirklichkeit*, 126-141.
[209] Stalder, *Wirklichkeit*, 11-75.
[210] Een uitgebreide reflectie op ambt en bisschopsambt in resp. hoofdstukken 8 en 9.

het respect voor het gezag als de vrije meningsuiting en het open gesprek van belang. Als we al zouden spreken over de onfeilbaarheid van het ambt, dan kan dat alleen in verbinding met het geloofwaardige getuigenis van de gedoopten, verzameld in een concrete kerk.

6.5 De ecclesiologisch-juridische grondslag van de Unie van Utrecht

Volgens Urs Küry is de Unie van Utrecht geen *Rechtsgemeinschaft* en bezit ze evenmin enige jurisdictie. Het is een vrij verband van zelfstandige oudkatholieke kerken.[211] Daarmee is een belangrijk uitgangspunt gegeven in het denken over de ecclesiologische identiteit van de Unie van Utrecht.[212]

Ecclesiologie en kerkrecht

Het kerkrechtelijk aspect had niet de interesse van de vijf bisschoppen, en in de Utrechtse Bisschopsverklaring (1889) en de andere 'stichtingsdocumenten' ontbreekt het dan ook.[213] Dat is ook wel een probleem, temeer omdat met de tijd de ecclesiologische en kerkjuridische betekenis *de facto* wel blijkt.[214] Door het feit alleen al dat men participeert aan de bisschopswijdingen van de eerste en de volgende bisschoppen in elkaars bisdommen, laadt men verplichtingen op zich en een bepaalde verantwoordelijkheid, die bepaalde juridische relaties veronderstellen. In dat verband zijn drie aspecten van belang die bij het optreden van een bisschop in het spel zijn. Naast het aspect van wat de kerk in wezen is, zijn er de opdracht die een bisschop bij de wijding ontvangt en de relatie van de bisschop met het eigen bisdom, zijnde de lokale kerk, en met de universele kerk. Ik ga kort op deze drie aspecten in.[215]

Ten eerste het wezen van de kerk. De kerk vindt haar oorsprong in het verlossingswerk van Jezus Christus en bestaat over heel de wereld. Zoals we eerder al beklemtoonden zijn die lokale kerken werkelijk en helemaal 'kerk'. Ze zijn dus geen afdelingen van een groter geheel, geen deelaspect van een groter mysterie. Dat ze helemaal kerk zijn betekent dat ze elk een door God

---

[211] Küry, *Kirche*, 99.

[212] Vlg. Hallebeek, *Canoniek Recht*, 223-251.

[213] Het betreft de Nederlandse bisschoppen Casparus Johannes Rinkel (1826-1906 - Haarlem), Johannes Heykamp (1824-1892 - Utrecht) en Cornelis Diependaal (1829-1893 - Deventer), de Zwitserse bisschop Eduard Herzog (1841-1924) en de Duitse bisschop Joseph Hubert Reinkens (1821-1896), die elkaar op 24 september 1889 in het Utrechtse bisschopshuis ontmoetten. Ze stelden de zogenaamde 'Utrechtse Verklaring' op, die sindsdien de basis vormt voor de samenwerking tussen de Oud-Katholieke Kerken. Vgl. U. von Arx en M. Weyermann (red.), *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen.* [Beiheft zur Internationale Kirchliche Zeitschrift 91 (2001)].

[214] Vgl. J.A.C. de Jonge, *Eenheid in Conciliariteit* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 10], Amersfoort 1981.

[215] Een fundamentele reflectie op het ambt volgt in hoofdstuk 8.

samengeroepen gemeenschap van gedoopten zijn om, daartoe in staat gesteld door de heilige Geest, het verlossingswerk van Christus voort te zetten in de concreetheid van de eigen context.

Het tweede aspect betreft de opdracht van de bisschop (samen met het presbyterium) om Gods initiatief te vertegenwoordigen in de gemeenschap van gedoopten. Dat betekent niet dat de bisschop zich afzondert uit de gemeenschap, maar wel dat de persoon van de bisschop, samen met de andere ambtsdragers, deze dienst voor de gemeenschap op zich neemt, die erin bestaat Gods roep om deel te nemen aan Zijn missie in de wereld te vertegenwoordigen. Dat maakt de band van de bisschop met het volk ook fundamenteel en innig. De bisschop 'vertegenwoordigt' zijn of haar volk niet, hij of zij is de verdediger van het heil van het volk, juist als representant van Gods initiatief.

Maar de bisschop, en dit is het derde aspect, is niet alleen voor de lokale kerk verantwoordelijk, hij of zij heeft ook een verantwoordelijkheid voor de universele kerk. De universele kerk is immers in essentie in de lokale kerk reëel aanwezig en de bisschop heeft als opdracht die verbondenheid handen en voeten te geven.

Tegen die achtergrond is het gemakkelijk te begrijpen dat waar bisschoppen met elkaar in formeel contact komen, bijvoorbeeld bij het participeren in een bisschopswijding in een andere lokale kerk, er de facto een juridische band ontstaat tussen beide kerken. Als de bisschop dus niet alleen verantwoordelijk is voor de eigen lokale kerk, maar eveneens voor de universele kerk, dan betekent dat dat de Unie van Utrecht feitelijk ook een juridisch karakter heeft. Als de oud-katholieke bisdommen zich verstaan als lokale kerken, zoals die ook in de Oude Kerk te vinden zijn, dan volgt daaruit dat de Unie van Utrecht zich als een gemeenschap van bisdommen en metropolitaanverbanden moet beschouwen. Dit was bijvoorbeeld ten tijde van Augustinus in Noord-Afrika het geval, om maar één voorbeeld te noemen. De Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie is dan op te vatten als een bisschoppensynode.

Het recht als garantie voor de gezamenlijke roeping

Als Küry stelt dat de Unie van Utrecht geen juridische volmachten bezit en slechts een verband met zelfstandige oud-katholieke landskerken wil zijn, impliceert dat een bepaalde opvatting van wat het recht is. Je kunt het recht namelijk op twee verschillende manieren benaderen.

Bij de eerste slaat de term op een geheel van afspraken waarin competenties en bevoegdheden worden vastgelegd. Het betreft dan een ordening waarin afgesproken wordt wie wat te zeggen heeft en waarover, en wie waarvoor verantwoordelijkheid draagt.

Men kan het recht echter ook op een andere wijze definiëren, namelijk als een systeem van opdrachten, opgaven en verplichtingen die men in gehoorzaamheid aan het getuigenis van de Bijbel en in verantwoordelijkheid ten

aanzien van de geloofstraditie, vaststelt en opbouwt en van waaruit telkens nieuwe uitdagingen in het kader van diezelfde gehoorzaamheid ontstaan.[216] Die laatste benaderingswijze is wellicht de juiste voor het kerkrecht. Het recht wordt dan begrepen als een systeem van beslissingen, ordeningen en afspraken dat ontstaat als we ons rekenschap geven van wat ons gezamenlijk te doen staat ten aanzien van de navolging van Christus en de verkondiging van het heil dat hij gebracht heeft. Dat is dus een gezamenlijke verantwoordelijkheid, en telkens moet ook opnieuw gestalte gegeven worden aan de navolging en de verkondiging in de concreetheid van tijd en plaats. De hermeneutiek die dat vraagt is ook een opdracht van allen. Wie tot de kerk behoort, participeert in dat (hermeneutisch) proces waarvoor de bisschop de eindverantwoordelijkheid draagt. Die realiteit is niet op te sluiten in een discours dat uitgaat van competenties en bevoegdheden.

Overigens heeft de kerk van Rome dat wel gedaan. Het roomse canonieke recht is geordend volgens een systeem van bevoegdheden en competenties. Het gevolg is onder andere een reeks van competentieconflicten die uiteindelijk slechts op te lossen zijn door het invoeren van een hoogste rechtsinstantie. De pausdogma's vinden daar hun oorsprong. De ultieme competentie werd in één hand gelegd. Hebben de pausdogma's naast een uitgebreide bureaucratie niet eveneens op de langere termijn gezorgd voor een verlies aan spirituele vitaliteit?

Het gezag van de Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie

Zoals we al stelden, gaan bisschoppen die met elkaar initiatieven ontplooien ten aanzien van een kerk ook met elkaar een juridische band aan, en stichten zo de facto een juridisch verband tussen de kerken waarvoor ze verantwoording dragen.[217] Die band bestaat eruit dat elke kerk ten aanzien van de andere moet kunnen aantonen dat ze de hele verwerkelijking van de ene kerk is, die ze in een concrete context tegenwoordig stelt. Elke bisschop is dus zowel verantwoordelijk voor de eigen kerk als voor het geheel, speciaal als een andere kerk een beroep doet op hulp.

Betrekkingen tussen kerken lopen daarom over de bisschoppen, en daaruit volgt dan ook dat wat bisschoppen met elkaar ten aanzien van hun kerken ondernemen en overeenkomen een rechtskarakter heeft. Daarmee willen we niet zeggen dat kerken niet ook door leken vertegenwoordigd kunnen worden en dat gremia die uit leken bestaan geen afspraken met elkaar zouden kunnen maken. Maar afspraken die de ganse kerk verplichten kunnen alleen, vanuit de aard van hun rol, door de bisschoppen gemaakt worden. Daaruit volgt ook dat de afspraken die de leden van de bisschoppenconferentie met elkaar maken het hoogste gezag toekomt. Dat gezag moet echter ook vanuit

---

[216] Stalder, *Wirklichkeit*, 254-257.

[217] Hallebeek, *Canoniek Recht*, 231-240.

de kerk(en) bevestigd worden. De besluiten van de bisschoppen moet ook 'gerecipiëerd' worden in de kerk, dat wil zeggen dat er een consensus moet ontstaan aangaande de waarheid van een besluit. Besluiten van bisschoppen kunnen dan (theoretisch) wel het hoogste gezag hebben, dat betekent niet direct dat zij daarmee ook meteen een garantie van waarheid hebben. Die garantie kan immers allen door het geheel van de kerk gegeven worden. De kennis die gemeenschappelijk 'in de Geest' gevonden wordt, is pneumatologisch natuurlijk sterker en kan daarom ook aanspraak maken op een hogere 'pneumatologische waardigheid en gezag'.[218]

6.6 De oud-katholieke concentratie op de oecumene

Eigenlijk gaat het in het oecumenisch streven om het opnieuw, of als men wil meer, 'katholiek' maken van de kerk. Dat betekent: tegelijk betrokken op de wereld en levend vanuit een traditie.. Wij dragen de verantwoordelijkheid om die traditie voort te zetten in de actualiteit van de huidige tijd.[219] Dat was wat de oud-katholieke beweging voor ogen stond en wat een oud-katholieke wijze van christen-zijn vandaag nog steeds tekent. Deze manier van katholiek-zijn, die we van de Oude Kerk kunnen leren, is ook wat de kerken met elkaar verbindt. Daarom is het de sleutel voor de oecumenische beweging.

De oudkatholieke beweging was een van de ´vooroefeningen´ voordat de eigenlijke oecumenische beweging echt van start ging. Door het organiseren van de eerste oecumenische congressen die ooit gehouden zijn heeft de oudkatholieke beweging er mede voor gezorgd dat er meer vertrouwen kwam tussen confessionele 'partijen' die mijlenver van elkaar afstonden. Men droomde dat God de al te menselijke geloofscultuur weer zou optillen tot een niveau waarop er weer verbondenheid tussen al die soorten christenen zou kunnen ontstaan. Met haar programma dat opkomt voor een ´oud-kerkelijke oecumene´ stelt de oud-katholieke beweging zich inhoudelijk op, en daagt ze er toe uit om de redenen van kerksplitsingen kritisch te onderzoeken[220]. Bij een 'oud-kerkelijke oecumene' staat de Heer Jezus in het centrum, bouwt men verder op het getuigenis van de apostelen, en neemt men het katholieke karakter van de kerk serieus. Als confessies daartoe bereid zijn, keren ze als vanzelf terug naar het stevige fundament van de ene onverdeelde kerk van de eerste eeuwen.

De oecumenische opdracht

In haar visiedocument met betrekking tot de actuele inzet van de Oud-Katholieke Kerken voor de oecumene verwijst ook de Bisschoppenconferentie naar

---

[218] Stalder, *Wirklichkeit*, 216.

[219] Vgl. de uiteenzetting over 'identiteit' in: J. Vercammen, *Identiteit in Beraad*, 27-43.

[220] Vgl. Küry, Kirche, 361-362.

het feit dat die inzet als een rode draad geweven werd door de hele geschiedenis van de Unie van Utrecht. Verwijzend naar de Bisschopsverklaring van 1889 en naar de preambule van het huidige statuut van de Bisschoppenconferentie, stelt het document dat 'die ekklesiologische Programmatik auf altkirchlicher Grundlage'[221] altijd en nog steeds het leidende principe is van haar oecumenisch engagement, en dat het 'geloof van de Oude Kerk' richtinggevend is.[222]

Het document somt de belangrijkste ecclesiologische principes op die vanuit een oud-katholiek oogpunt cruciaal zijn om van een 'kerk' te kunnen spreken.[223] (1) Als 'heilsgemeenchap' staat de kerk ten dienste van Gods missie die in de verscheidenheid van volken en culturen gerealiseerd dient te worden. Daaruit volgt de nadruk op de 'lokale kerk', en wordt de universele kerk bepaald als een conciliaire gemeenschap van lokale kerken. (2) De kerk is voor alles een eucharistie-vierende gemeenschap waarbij de bisschop in verbondenheid met het presbyterium voorgaat. Her bisschopsambt is de garantie voor de verbondenheid met de oorsprong, dat is, de Kerk van de apostelen. (3) De kerk staat ten dienste van de verzoening die God heeft bewerkt in Jezus Christus. De Heilige Geest inspireert de kerk en geeft haar de kracht om missionair te zijn en deze verzoening te bewerken en uit te dragen. Het document vervolgt:

> Knapp zusammengefasst kann man sagen, dass die eine weltweite Kirche Gottes als Gemeinschaft von Ortskirchen konstituiert ist, die je ihre Bindung an die Selbstoffenbarung Gottes in der Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes in den Vollzügen von *martyria, leitourgia* und *diakonia* leben. In diesen Vollzügen kommt die in der Taufe begründete Sendung aller Glieder der Kirche zur Geltung. Die Ortskirche ist der primäre Ort dieser Vollzüge, für welche die Träger/innen der personalen, kollegialen und gemeinschaftlichen Episkope in differenzierter Weise Verantwortung tragen. Die Ortskirche ist eine Repräsentation und Verwirklichung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, von der das Glaubenssymbol von Nizäa-Konstantinopel im

---

[221] Internationale oud-katholieke bisschoppenconferentie, 'Die ökumenische Aufgabe der altkatholischen Utrechter Union heute. Eine Standortbestimmung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz', nr. 9, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 102 (2012), 305-314. Zie ook J. Vercammen, 'Bauen an der "neuen Katholizität". Die ökumenische Auftrag der Utrechter Union', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* .98 (2008), 73-96; U. von Arx, 'Der kirchliche und ökumenische Auftrag der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union. Wie weiter in die Zukunft?', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift,* 98 (2008), 5-49.

[222] 'Die ökumenische Aufgabe', nr. 11.

[223] 'Die ökumenische Aufgabe', nr. 5.

pneumatologischen Zusammenhang als einer Grösse des Glaubens spricht.[224]

Het document benoemt drie kenmerken van een oecumenische visie zoals die door oud-katholieken beleefd wordt. Ten eerste is het bewustzijn dat de christelijke boodschap een universele betekenis heeft van belang. Dat betekent dat men overtuigd is van de noodzaak tot inculturatie van de boodschap, en als gevolg daarvan van de fundamentele status van een lokale kerk. Ten tweede is de acceptatie van het 'anders-zijn' van mensen en culturen een grondgegeven waarzonder een universele gemeenschap, waarin solidariteit, verzoening en heil ervaren kunnen worden, nooit tot stand kan komen. Ten derde legt men er de nadruk op dat het er in de oecumene om moet gaan relaties op te bouwen waarbij communicatie en uitwisseling op basis van gelijkwaardigheid cruciaal zijn.[225]

Er is sinds de stichting van de Unie van Utrecht al heel veel opgebouwd aan relaties met andere kerken en gemeenschappen van kerken.[226] Kerkelijke gemeenschap werd mogelijk met de anglicanen (1931), met de Iglesia Filippina Independiente (1965), met de Spaans Episcopale Hervormde Kerk (1965), met de Lusitaanse kerk van Portugal (1965), en met de kerk van Zweden (2017). Er is een hechte relatie met de Oosters-Orthodoxen[227] en met de Rooms-Katholie Kerk.[228] Er zijn nog steeds gesprekken met de Mar Thoma Kerk van India, en er is vooral een niet aflatende inzet voor een aantal (internationale) oecumenische organisaties zoals bijvoorbeeld de Nederlandse Raad van Kerken en de Wereldraad van Kerken (waarvan de kerken van de Unie van Utrecht stichtende leden zijn) en haar Commissie 'Faith and Order'.

De weg naar de eenheid

Vele christenen hebben ondertussen geleerd verder te kijken dan de eigen confessie. Zij zijn rijp voor de 'Ene Kerk', die ter plaatse zichtbaar wordt in solidariteit binnen de veelkleurige verscheidenheid van de christelijke gemeenschap. Verscheidenheid hoeft geen probleem te zijn, ze hoort bij onze cultuur met haar ruimte voor het individuele – als we elkaar maar niet loslaten. Dat is

---

[224] 'Die ökumenische Aufgabe', nr. 6 (cursivering in het origineel).

[225] 'Die ökumenische Aufgabe', nr. 15.

[226] Vgl. P.-B. Smit, Oecumenische theologie en relaties. In: P.-B. Smit (red.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding*, Utrecht 2018, 159-174.

[227] Het leverde een 'theologisch akkoord' op: U. von Arx (red.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung.* [Beiheft zur *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* 79 (1989)].

[228] Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016*, Paderborn 2017.

trouwens hetzelfde op het mondiale vlak: ook daar hoort verscheidenheid in de christenheid geen probleem te zijn, als die maar beleefd wordt in solidariteit en complementariteit met elkaar.

Daarbij moeten we – *mogen* we - bedenken dat we tot kerk geroepen worden. Dat komt niet uit onszelf. Wij hebben onszelf niet uitgevonden! Kerkzijn is met God mee mogen doen, opdat de wereld 'ten goede en ten leven' gekeerd zou worden. Het vraagt een openheid van ons eigen hart om ons te kunnen geven aan de dynamiek van de Geest. Dat is lastig voor instituten. We missen die openheid nu en daarom blijven de interessante en moedige adviezen en aanbevelingen van de grote oecumenische vergaderingen vaak dode letters. Toch is in de laatste eeuw ook veel vooruitgang geboekt, ook dat moet duidelijk zijn.[229] En desondanks blijft het een feit dat er nog meer beweging nodig is. Aan de basis is die beweging er vaak wel, of in elk geval veel meer dan aan de top. Dat is zeker sociologisch te verklaren. Een reden te meer om de kerk vooral vanuit de basis op te bouwen.

De godsverduistering

Ik vraag me af of er zowel buiten als binnen de kerken wel een juist aanvoelen bestaat van waar het in de kerk werkelijk om te doen is. Er heerst een grote onzekerheid omtrent de identiteit van de kerk, omtrent haar eigen wezen, en dát lijkt mij het echte probleem te zijn dat ons verhindert 'in de kerk te geloven'. Vandaaruit gezien lijkt het ook logisch dat de trein van de oecumene tot stilstand dreigt te komen in het tussenstation van de vriendelijke relaties en de uitwisseling van interessante inzichten. Grondprobleem is een functionele benadering van de kerk. Binnen dat kader is de acceptatie van de veelvoud van confessies die alle een eigen bestaansreden zouden hebben logisch. Alleen het aanvoelen dat ze eigenlijk overbodig zijn – of in elk geval niet deze beslissende rol kunnen claimen zoals ze dat gewoonlijk wel doen –, omdat we principieel als christenen allemaal al bij elkaar horen, kan ervoor zorgen dat door mensen opgetrokken muren op hun grondvesten gaan wankelen. Maar daarvoor moeten we die functionele benadering doorbreken en dus opnieuw in de kerk gaan *geloven*.

Volgens Kardinaal Walter Kasper is, in deze tijd van 'godsverduistering', de vraag naar de kerk niet te scheiden van de Godsvraag.[230] Hij vindt dan ook dat de kerk er naar moet streven, ook al is ze een minderheid, een sterke gelovige identiteit te cultiveren waarmee ze ervan getuigen kan een antwoord te geven op de existentiële vragen van deze tijd. Hij pleit er dan ook voor dat we terug gaan naar de bronnen om de noodzakelijke geestelijke

---

[229] Vgl. W. Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London-New York 2009.

[230] Zie bijvoorbeeld W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit. Sendung*, Freiburg in Bresgau 2011.

vernieuwing op gang te brengen, die gepaard moet gaan met een diepgaande theologische reflectie en een vernieuwd kerk-bewustzijn. Eenzelfde benadering vindt men ook terug bij een protestantse theoloog als Bram van de Beek.[231] Als oud-katholiek kan ik mij bij deze pleidooien alleen maar van harte aansluiten.

Kerk als Gods initiatief

Juist het terugkeren op de solide basis van de kerk als Gods initiatief biedt ons uitzicht op de eenheid van de kerk. In het licht van het wezen van de kerk lijkt een andere mogelijkheid namelijk nogal zinloos, of zelfs 'zonde'. Daarmee wil ik niet zeggen dat het feit dat er zoveel verschillende denominaties bestaan geen betekenis zou hebben. Dat heeft het wel, ten minste voor zover die denominaties teruggaan op inhoudelijke standpunten en niet slechts op machtspolitieke ontwikkelingen. Vaak vertegenwoordigen zij een bepaald charisma dat belangrijk is voor de kerk. Door hun ontstaansgeschiedenis weten ze zich bijzonder toegewijd aan een of ander aspect van de missie van de kerk en/of hebben ze een bijzondere band met een bepaald land of regio.

We horen dus bij elkaar, ook al behoren we tot verschillende confessionele groepen of kerken. De wederzijdse dooperkenning die we voor een aantal jaren met een tiental Nederlandse kerken konden afkondigen is een uitdrukking van die overtuiging.[232] Dat dat soort van verklaring met betrekking tot avondmaal en eucharistie niet lukt, verwijst echter naar fundamentele meningsverschillen die óók nog bestaan. Daar met een zekere lichtzinnigheid overheen gaan lijkt niet verstandig, omdat dan cruciale punten met betrekking tot fundamentele ecclesiologische vragen, zoals die naar het ambt onder andere, onbesproken blijven en dat kan zich alleen maar uiten in een wellicht nog grotere frustratie.

Volgens kardinaal Kasper ligt het grondprobleem van de oecumene inderdaad in de verschillende kerkopvatting die men respectievelijk in katholieke, orthodoxe en protestantse kerken terugvindt. Die verschillen geven begrijpelijkerwijze aanleiding tot verschil in wat men onder 'eenheid van de kerken' verstaat en dus ook verschil in wat men als doel van de oecumene ziet.

Katholieken (en dus ook oud-katholieken) en orthodoxen stellen dat we terug moeten naar de eenheid van de Oude Kerk, van de eerste tien eeuwen, waar men – in alle verscheidenheid van kerkelijke cultuur – het eens was over

---

[231] A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*, Zoetermeer 2012.

[232] Negen kerken hebben een doopverklaring ondertekend waarin ze uitspreken dat ze de doop die in een andere kerk is bediend als legitiem erkennen. Naast die negen zijn er ook twee kerken die een verklaring van onderlinge toenadering onderschreven hebben. Dit alles vond plaats op initiatief van de Nederlandse Raad van Kerken op 29 mei 2012, de dinsdag na Pinksteren.

leer en sacramenteel ambt. De eenheid van de kerk werd gewaarborgd door de Schrift, de geloofsbelijdenis en het ambt, en persoonlijk en collegiaal gestalte gegeven in de context van de gemeenschap. Katholieken hebben dus een maximale opvatting van het doel van de oecumene: we moeten naar de zichtbare eenheid van de kerk, waarin gelovigen met elkaar verbonden worden in één geloof, met dezelfde sacramenten en met bisschoppen die als opvolgers van de apostelen bewerkers van eenheid zijn. Het gaat hierbij niet om een uniformiteit maar om een eenheid in verscheidenheid en om verscheidenheid in de eenheid. De Rooms-Katholieke Kerk en de orthodoxe kerken stellen wel dat eerst de vragen met betrekking tot het verstaan van de Schrift, de geloofsbelijdenis en het ambt moeten zijn opgelost voordat men samen eucharistie kan vieren. Zoals gezegd zorgt vooral de vraag naar het ambt daarbij voor grote meningsverschillen. Die vraag is direct verbonden met die rond de eucharistie. De ernst waarmee katholieken én protestanten spreken over de betekenis van eucharistie en avondmaal maakt heel begrijpelijk dat de vraag opkomt of de eucharistie nu einddoel van de oecumene moet zijn, of ook als voedsel op de weg naar de eenheid gezien kan worden. Laat het nu paus Franciscus zelf zijn die deze klassieke vraag heeft opgeworpen toen hij in Rome voor enkele jaren de Lutherse gemeente bezocht, overigens in het gezelschap van Kardinaal Kasper.[233]

De niet te stuiten oecumenische ontwikkeling aan de basis

Ook al mag het dan zo zijn dat we in een oecumenische winter zijn beland, er is de afgelopen decennia duidelijk hard gewerkt. Toch zijn de problemen er niet kleiner op geworden, en ze betreffen vooral het gegeven dat de 'georganiseerde oecumene' de verbinding met het grondvlak verloren heeft. In zoverre mensen zich nog aan de kerk iets gelegen laten liggen, hebben ze vaak zelf al besloten om kerkgrenzen te doorbreken en handelen daar ook naar. Waar kerkleiders moeilijk doen over de deelname aan de eucharistie, gaat het kerkvolk gewillig in op de eucharistische gastvrijheid die het *de facto* vaak wordt aangeboden. Zal het kerkvolk zorgen voor een nieuwe lente in de oecumene? De Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie is ervan overtuigd dat de 'oecumene aan de basis' een uiterst belangrijk bijdrage vormt tot de ontwikkelingen naar meer eenheid tussen de kerken.[234]

Ook Kardinaal Kasper is ervan overtuigd dat het oecumenische tij onmogelijk door de vaktheologen gekeerd kan worden. De grote vervreemding die is opgetreden kan volgens de kardinaal slechts doorbroken worden door terug te gaan naar de oorspronkelijke inspiratie van de oecumenische

---

[233] Het bezoek van Paus Franciscus aan de Lutherse gemeente van Rome vond plaats op 15 november 2015.

[234] 'Die ökumenische Aufgabe', nr. 10.

beweging. Het bewustzijn samen voor een missionaire taak te staan, kan ons terugbrengen naar een spirituele grond die ons allen samen dragen kan.

Kardinaal Kasper is ervan overtuigd dat de eigenlijke 'stootkracht' van een nieuw oecumenisch elan van het kerkvolk moet komen. Maar in verschillende publicaties geeft hij ook aan wat nog niet mogelijk is, bijvoorbeeld het samen vieren van de eucharistie. In dat verband kan men zich toch afvragen wat een wederzijdse dooperkenning, waartoe rooms-katholieken en verschillende protestantse kerken al aan eind van de jaren zestig besloten,[235] inhoudt als daarmee zelfs geen eucharistische gastvrijheid gepaard kan gaan, laat staan dat men samen eucharistie zou vieren. Men kan zich afvragen of een en ander niet een teken is van een 'geestelijke schizofrenie'?[236]

Wellicht moeten de kerken nog sterker worden uitgedaagd door de geseculariseerde samenleving, opdat ze er ook toe zouden komen op de punten die volgens de kardinaal tot de 'harde kern van de ecclesiologie' behoren, enige creativiteit aan de dag te leggen met het oog op meer toenadering tussen de standpunten. Het Lima-rapport bijvoorbeeld bewijst dat een en ander niet onmogelijk moet zijn.[237]

---

[235] In 1966 met de hervormden, in 1968 met de gereformeerden, in 1974 met de remonstranten. Oud-katholieken hebben trouwens steeds het oecumenische karakter van de ene doop benadrukt, en dit beschouwd als een permanent protest tegen de verdeeldheid van de christenheid.

[236] Wood, 'Baptism', 56-57. Zie ook de uiteenzetting in hoofdstuk 4.

[237] *Doop, Eucharistie en Ambt. Verklaring van de Commissie voor Geloof en kerkorde van de Wereldraad van kerken,* Lima 1982 (Oorspronkelijke titel: *Baptism, Eucharist and Ministry,* Faith and Order paper 111).

Hoofdstuk 7 De inrichting van de kerkruimte

In Jezus heeft God zich laten kennen. Het vieren van dat mysterie is de kern van de liturgie. De kerk wordt geroepen om dat mysterie, zo goed en zo kwaad als dat voor mensen mogelijk is, te 'belichamen' met de bedoeling dat het heilswerk voortgezet wordt. Kerk-zijn is dus een praktische aangelegenheid en liturgie vieren is dat ook. Wat de kerk in de praktijk van het dagelijks leven moet zijn, wordt in de liturgie in een 'geraffineerde en gestileerde opeenvolging van symbolische gebaren, handelingen en woorden'[238] uitgedrukt. Dat vraagt om een 'aparte ruimte'. Er is een intrinsiek verband tussen de liturgie en de ruimte waarin gevierd wordt en hoe die ruimte is ingericht. Dat betekent niet dat die ruimte of haar inrichting ooit voor altijd zou zijn vastgelegd. De inrichting van die ruimte volgt de theologische inzichten en pastorale noodzaak van een bepaalde tijd in een bepaalde context. Zo lezen we in het boek Nehemia dat Esra voor de straat koos in plaats van de tempel om liturgie te vieren. Een tempel kan inderdaad benauwd worden als er geen verbinding meer is met 'het leven van de stad'.[239] Dus wilde hij midden in de stad een 'open plaats maken' waar ook de stadse logica van nut en succes niet langer gelden. Want hoe zou je anders 'God' kunnen verkondigen en vieren? Interessant is de notie van 'hétéropie' zoals die door de Franse filosoof Michel Foucault ontwikkeld werd.[240] Die denker verstaat onder die term (*topos* betekent 'plaats') plaatsen die niet volgens de voor de hand liggende wijze gebruikt worden. Symbolische ruimten dus. Als de liturgie uitdrukt 'wie de kerk is', en die liturgie, juist om haar symbolisch karakter, gevierd wordt in een bijzondere ruimte, dan is het gemakkelijk te begrijpen dat de visie op de kerk zich ook in de inrichting van die ruimte zal uitdrukken. Daarom doen we in dit hoofdstuk een poging om te beschrijven hoe een oud-katholieke visie op de kerk zich ook in de inrichting van het kerkgebouw kan uitdrukken. Overigens worden we daarbij geholpen door zowel rooms-katholieke als protestantse auteurs die zich met het onderwerp beziggehouden hebben.[241]

---

[238] J. Geldhof, 'De ruimten waar Christenen vieren', in: J. (red.), *Ruimten voor Heiliging. Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur*, Antwerpen 2011, 12.

[239] M. den Dulk, 'De vliegende danstent. De vraag naar de plaats van de liturgie', in: *Eredienstvaardig* 11/3 juni 1995.

[240] Zie Geldhof, 'Ruimten', 13-14.

[241] Vgl. A. Adam: *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*. Freiburg-Basel-Wien, 1984; H. van Campen, 'Het kerkgebouw als heilige ruimte. Gesprek met Pim van Dijk, liturgisch vormgever', in: *Eredienstvaardig. Tijdschrift voor liturgie en kerkmuziek*, 2010/3 (26), 31-34. ; Protestantse Kerk in Nederland, *Een protestantse visie op het kerkgebouw. Met een praktisch-theologisch*

De eerste christenen kwamen samen in een of ander huis. Ze vierden er samen eucharistie en lazen er de Schrift. Dat laatste deden ze aanvankelijk in tempel en synagoge, totdat de eerste verwoest werd en er een geleidelijke scheiding tussen 'kerk' en 'synagoge' plaatsvond. Er was dus een soortgelijke beweging als die bij Ezra. De samenkomsten vonden plaats in de context van het gewone leven: een familiehuis. Immers, als God mens geworden is, dan is God afgedaald in het gewone leven van ieder van ons en heeft dat leven daarmee geheiligd. Er bestaat bij christenen daarom geen 'heilige aanwezigheid' die geïsoleerd is, en los van het leven en de wereld van de mensen te ontmoeten is. Sinds Jezus mens geworden is bivakkeert Gods woord midden onder de mensen (Jo. 1, 14) De term 'familiehuis' kan gemakkelijk tot misverstand leiden, alsof het zou gaan om wat wij nu onder 'eengezinswoning' verstaan. Het ging naar alle waarschijnlijkheid bij de eerste christenen om grote huizen van notabelen die men het best als 'gemeenschapshuizen' zou kunnen omschrijven, omdat er meerdere volwassenen van verschillende generaties en kinderen samenleefden.

7.1 Uitgangspunten

Het kerkgebouw: huis van de gemeente en ontmoetingsplek met God.

Christenen hebben geen tempel, omdat de tempel van het Nieuwe Verbond Jezus zelf is. In Hem woont God in heel zijn volheid.[242] Mensen die door Hem verzameld worden tot Gods volk worden eveneens 'tempel' genoemd.[243] Daarom worden de huizen waarin dit volk zich verzamelt met de tijd ook tot 'heilige plaatsen', omdat de ecclesia van de Heer, de Gemeente van Christus, er samenkomt rond haar Heer. Christus is de hoeksteen van deze gemeente die vanuit Hem dan ook wordt opgebouwd.[244] Als de Israëlieten hun kamp opsloegen in de woestijn kreeg eerst de 'ontmoetingstent' (de tabernakel waarin God onder Gods volk woonde) een plek, en daaromheen vonden de stammen van Israël een plaats voor hun tenten. Gods woning is het hart van het kamp en vandaaruit wordt ieder zijn plek gewezen.[245]

In Jezus heeft God onder de mensen gewoond.[246] Christus *is* de ontmoeting tussen God en mens. Het Heilige is dan ook niet meer te vinden op een of

---

oogmerk. Utrecht, 2009; K. Ouwens, *Een basilica van 8 bij 12 meter: architectuur voor en vanuit de liturgie in de oud-katholieke kerk van Den Helder,* Krommenie, 2011.

[242] Kol. 2,9.
[243] 1 Kor. 3,16.
[244] Ef. 2,20.
[245] Vgl. Ex. 25-30; Num. 14,44.
[246] Joh. 1,18.

andere plaats, maar daar waar Christus, de Levende, aanwezig is. Daar staat de poort naar de hemel open. Zoals Jacob de plek markeert waar hij 'gezien' had dat er vanuit de hemel een ladder naar de aarde werd neergelaten,[247] zo markeren christenen de plek waar Jezus' levensoffer dankbaar wordt herdacht en gevierd, want daar opent zich het hemelse perspectief van een liefde die van geen grenzen weet. De plek waar door de gemeente eucharistie gevierd wordt: dát is de ontzagwekkende plaats waar de belofte van God ervaarbaar wordt dat het mens en wereld goed zal gaan. De eerste kerkgebouwen worden gewoonweg genoemd *domus ecclesiae*, dat is, huis van de kerk. Daarbij staat 'kerk' dan voor 'verzamelde gemeente', en meer specifiek betreft het de 'liturgie vierende gemeente'. Men wordt er door God samengeroepen om Jezus' liefde dankbaar te gedenken en te vieren. Het gebouw zelf wordt tot symbool door de eucharistie en de andere sacramenten die er worden gevierd. Een symbool is een antropologische werkelijkheid, het sacrament is een 'op God teruggaande theologische werkelijkheid, die echter haar antropologisch karakter niet verliest'[248] Dat antropologische niveau verbindt het gebouw met het sacrament. De geloofservaring van de gelovigen blijft als het ware aan de muren kleven en heiligt de ruimte tot een bijzondere plek van eenieder die ze betreedt.

Een huis als een hart in de stad

De huizen waarin de liturgie werd gevierd waren daarvoor speciaal ingericht. Toch betekent dat niet dat het 'gewone' (of 'profane') en het 'religieuze'(of het 'heilige' of 'sacrale') van elkaar te scheiden zouden zijn. In goed-joodse, en ook christelijke, traditie moet men stellen dat beide onverbrekelijk met elkaar verbonden zijn. De platonische opvatting alsof Gods mysterie zich verborgen houdt en dat mensen er slechts een soort van afspiegeling van kunnen zien, wijzen we af. De God van de Bijbel is een God die zich openbaart in de geschiedenis van mensen. God wil aan mensen en aan hun geschiedenis een hart geven, 'een hart van vlees en bloed'.[249] Kerkgebouwen als 'huizen van de vierende geloofsgemeenschap' zijn niet alleen pleisterplaatsen van 'het volk van God' maar ook verwijzingen naar het feit dat elke samenleving een hart nodig heeft.

Hierbij moet ik denken aan wat Dag Hammarskjöld schreef als meditatietekst voor de bezoekers van het stiltecentrum in het gebouw van de Verenigde Naties in New York:

---

[247] Gen. 28,11.

[248] G. Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur*, Baarn 1999, 312.

[249] Ez. 11,19.

> Wij hebben allen een kern van stilheid in ons, omgeven door stilte. Dit huis, toegewijd aan werk en overleg ten dienste van de vrede, moet één ruimte hebben, die toegewijd is aan stilte in de uiterlijke zin en stilheid in de innerlijke zin. Het is de bedoeling in deze kleine ruimte een plek te creëren waar de deuren open kunnen staan naar de oneindige landen van gedachten en gebed.[250]

Daarom is een kerkgebouw een 'ander huis' dan alle anderen. Het is op de eerste plaats een ruimte die uitgespaard werd in de stad om te verwijzen naar het hart van die stad. Een kerkgebouw is als een open plek in een dichtbegroeid bos waar er zicht is op de zon, die een mens in de donkerte van het woud slechts vermoeden kan. Een kerkgebouw is daarom ook een gebouw zonder direct nut, zonder economische functie noch enig andere functionaliteit. Het is een gebouw dat even 'om niet' is als al het mooie in een mensenleven 'om niet' is. Het kerkgebouw als de sacrale ruimte is daarom ook altijd een gastvrije ruimte. Dat wil zeggen dat het uitnodigt om 'mee te komen doen', mee te komen zoeken naar het hart van de stad en van de mensengeschiedenis. Een kerkgebouw is een uitnodiging aan allen die ernaar verlangen Gods liefde te ervaren, en het is een verzamelplek voor allen die zich door deze liefde willen laten raken.

Samengeroepen om te vieren en te gedenken

Stenen kunnen spreken.[251] Het kerkgebouw vertelt het verhaal van de door God samengeroepen vierende geloofsgemeenschap in de taal van vorm en materie. Het gebouw en zijn inrichting zullen daarom uitnodigen om samen eucharistie te vieren, en als dusdanig mede bepalen hoe er gevierd wordt. De ruimte en haar inrichting bepaalt mede het ritueel en de communicatiepatronen die daarbij een rol spelen. Vandaar dat de inrichting van een kerkgebouw alles zegt over de identiteit van de vierende gemeenschap: wie men is en wat men gelooft, hoe men met elkaar omgaat en hoe men in de wereld staat. In zekere zin geldt ook voor het kerkgebouw: *lex orandi, lex credendi* ('zoals men bidt, gelooft men').

Door de Heer worden we aan elkaar toevertrouwd: niemand van de gelovigen is langer vreemdeling of gast, noch van de Heer noch van elkaar. Jezus heeft immers alle scheidingsmuren geslecht en mensen met elkaar tot één familie verzoend en samengesmeed. De gelovigen zijn huisgenoten van elkaar geworden, zoals ze huisgenoten van God zijn. In de Heer Jezus zijn we samen

---

[250] Geciteerd in: M. Bouman, *De levensweg van Dag Hammerskjöld,* Kampen 2006, 175.

[251] Th. Sternberg, 'Räume für die heilige Versammlung. Funktionale und theologische Probleme des Kirchenbaus', *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 20 (2004), 89-105.

opgebouwd tot een plaats waar God woont.[252] Een dergelijke gemeenschap is in staat de wereld hoop en perspectief te geven. Dat is haar roeping.

In deze gemeenschap is de viering van de eucharistie de gestalte bij uitstek waarin de verbondenheid van Christus met zijn gemeente tot uitdrukking wordt gebracht. In de viering van de eucharistie stichten de verkondiging van het Woord van God en de gedachtenis van Christus' dood en opstanding in brood en wijn 'totdat hij komt' een gemeenschap die hemel en aarde verbindt. In de eucharistie participeren we aan Jezus' wijze van leven en liefhebben. We worden 'in Christus' opgebouwd tot een gemeenschap. Daarom was voor de eerste christenen boven elke twijfel verheven dat de Heer in brood en wijn in zijn gemeente aanwezig is. 'Voeg u bij hem, bij de levende steen die door de mensen werd afgekeurd maar door God werd uitgekozen om zijn kostbaarheid, en laat u ook zelf als levende stenen gebruiken voor de bouw van een geestelijke tempel. Vorm een heilige priesterschap om geestelijke offers te brengen die God, dankzij Jezus Christus, welgevallig zijn.', lezen we in de eerste Petrusbrief.[253]

Het is de Heer zelf die uitnodigt tot het vieren van de eucharistie, dat geheel van gebed en rite dat de gedachtenis vormt van Christus' dood en opstanding, en waarin de kerk van alle tijden en plaatsen uitziet naar Zijn komst in heerlijkheid. Dat te vieren is het 'offer van dankbaarheid' dat de kerk brengt, en waarin alles en iedereen zijn ware glans en luister, zijn ziel en zaligheid krijgt. Liturgie is een zaak van de hele vierende gemeente. We zeggen: de hele vierende gemeente is 'subject' van de liturgie. Liturgie is gemeenschapsliturgie en daarom zal de plaats van de liturgische handeling ook 'in het midden van de gemeente' zijn. De voorganger heeft een dienende rol. Hij of zij is degene die als 'voorzitter' de liturgische viering mogelijk maakt in het verwijzen naar de Heer die het initiatief neemt om de gemeente samen te brengen. De betekenis van de voorganger bestaat erin te verwijzen naar het feit dat we als kerk, als vierende gemeenschap, onszelf niet uitgevonden hebben, maar dat ons samenkomen een antwoord is op een uitnodiging die van de Heer zelf afkomstig is. De voorganger representeert de Heer, die het Hoofd is. Vandaar dat er in de liturgie geen sprake kan zijn van een wezenlijke tweedeling tussen clerus en leken. Integendeel: de gemeente vindt haar eenheid in de Heer. Natuurlijk zijn er verschillende rollen en taken, maar dat betekent niet dat de gelovigen die deze als dienst op zich genomen hebben daardoor wezenlijk van elkaar zijn gaan verschillen. *Clericus* wil immers letterlijk zeggen: 'iemand die deelt in de erfenis', en dat doen alle gelovigen. Etymologisch betekent het woord *laicos* 'lid van het volk van God' en ook dat slaat dus ook op allen, ook al wordt de term historisch gebruikt om een niet-ambtsdrager aan te duiden.

---

[252] Ef. 2, 11-22.
[253] 1 Petrus 2, 4-5

De gemeente is het 'Lichaam van Christus', en elk lid heeft een eigen bijdrage en verantwoordelijkheid te vervullen. Allen zijn daarbij gelijkwaardig.[254]

7.2 Het vieren van de liturgie en de inrichting van de kerkruimte

Wat ik in de vorige paragraaf aan uitgangspunten heb beschreven wil ik concreet toepassen op de inrichting van de kerkruimte.[255]

De hele ruimte is 'heilige plek'

Vanuit het geschetste perspectief mag het duidelijk zijn dat we in de inrichting van de kerkruimte geen scheiding willen tussen 'heilig' en 'profaan', noch tussen 'clerus' en 'leek'. Daarom is een podium uit den boze, tenzij het functioneel zou zijn. Evenmin moet er een afscheiding zijn tussen een 'liturgisch centrum' of 'priesterkoor' en het schip van de kerk, dat dan voor de leken gereserveerd zou zijn. Binnen de kerkruimte zelf is er geen enkele reden om een deel ervan als 'heilige plek' af te zonderen. Het zou niet alleen betekenen dat men een drastische tweedeling aanbrengt binnen de gemeente, maar ook dat men 'het sacrale' isoleert. De hele ruimte is 'heilige ruimte'. Daarom spreken we als katholieken ook niet van een 'kerkzaal', die zondags voor de eredienst maar doordeweeks voor andere doeleinden gebruikt zou kunnen worden. Een kerkgebouw wordt gewijd omdat het van dan af in zijn geheel 'heilige ruimte' is. Dat is het gebouw ook altijd en niet alleen op zondag, en dat stelt bepaalde eisen aan het niet-liturgisch gebruik van zo'n gebouw. Misschien worden de mogelijkheden tot gebruik door dat gegeven beperkt, maar het zal echter vooral een bepaalde eerbiedige omgang met de ruimte stimuleren. Natuurlijk zal men zich moeten afvragen wat er in deze ruimte kan en niet kan; echter, alles wat met de levenskwaliteit van mens en samenleving te maken heeft kan er een onderkomen vinden, tot en met kerkasiel voor vluchtelingen. Als wat er gebeurt zich maar verstaat met een ´eucharistische visie´ op mens en samenleving…

Er zijn maar weinig situaties waarin men bij de herinrichting van de kerkruimte er in geslaagd is deze tweedeling, die met de architectuur van de meeste van onze kerkgebouwen mee-gegeven is, te doorbreken. Meestal is men niet verder gekomen dan de herinrichting van het liturgisch centrum, dat

---

[254] 1 Kor. 12

[255] Vgl. L. van Tongeren, 'De ruimtelijke dimensie van de gemeenschapsliturgie', in: *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 20 (2004), 107-133.; J. Uytenbogaardt, 'Het kerkgebouw, ruimte om te vieren', ongepubliceerd paper, 2011.; H. van Waveren, 'Ruimte(n) voor liturgie', in: *Eredienstvaardig. Tijdschrift voor liturgie en kerkmuziek*, 2002/6 (18), 220-224. .

in oppositie met het kerkschip blijft staan. Het liturgisch centrum wordt tot een soort van podium waarop de liturgische handeling zich afspeelt. De opstelling in rijen van banken en stoelen maakt dat het geheel eerder een soort van gehoorzaal of theater wordt. Daarbij wordt dus structureel geen ruimte gemaakt voor de hele gemeenschap om tot subject van de liturgie te worden. Vaak is men ook in een nieuwe inrichting niet losgekomen van de oude tweedeling, zoals Louis van Tongeren opmerkt:

> We hebben over het algemeen te maken met statische ruimtes waarin bijna elk liturgisch handelen is gereduceerd tot één communicatieve vorm, en wel de interactie tussen liturgisch centrum en kerkschip of tussen voorganger en gemeente. Dit betekent dat de gemeente zich niet rond de tafel schaart maar tegenover de tafel, en dat – misschien enigszins gechargeerd uitgedrukt – het koor de lof Gods richt tot de gemeente, en dat de voorganger niet bidt tot God maar tot de gemeente, hij gaat de gemeente niet voor in gebed, maar spreekt een gebed uit ten overstaan van de gemeente.[256]

Samengevat: uitgangspunt dient dus te zijn dat de hele ruimte tot 'sacrale ruimte' wordt en dat er geen tweedeling wordt aangebracht tussen 'celebrant' en volk. Dat betekent dat podia vermeden moeten worden (tenzij noodzakelijk voor de zichtbaarheid), en dat het altaar zodanig geplaatst dient te worden dat allen zich bij het vieren van de eucharistie als concelebrant betrokken kunnen voelen.

Liturgie in het midden van de gemeente met de Heer als centrum

Door de in de vorige paragraaf besproken plaatsing van het altaar kan de liturgie tot een communicatief gebeuren worden. In de dienst van de Heilige Schrift wordt het Woord van God op verschillende wijze verkondigd: in de lezingen uit de Schrift door lectores en diaken (priester), maar evenzeer in de antwoordpsalm, alleluia/tractus, en de acclamatie door de gemeenschap, de laatste weer onderscheiden naar cantor koor en allen. Als we bedenken dat ook de lezingen van huis uit worden gereciteerd, kunnen we ervaren hoezeer de hele gemeenschap deelt in de verkondiging van de Schrift. Zo zing-sprekend communiceert de gemeente zichzelf tot een eenheid. Het gevaar van consumentisme wordt hierdoor grotendeels bezworen. Men zit immers niet tegenover een altaar, maar is er als één geheel rond verzameld, geschaard. Bij het voorgaan in de liturgie moet de indruk vermeden worden dat de voorganger tegenover de gemeente zou staan. Als allen in de gemeente concelebreren, bestaat de voorgangerrol erin die concelebratie mogelijk te maken. Daarbij

---

[256] L. van Tongeren, 'Naar een dynamisch en flexibel gebruik van de ruimte. Een herbezinning op de herinrichting van kerken', in: J. Lamberts (red.) *Ars celebrandi of de kunst van het waardig vieren van de liturgie,* Leuven-Leusden 2003, 96.

vervult hij of zij ook een symbolische rol door het representeren van de uitnodiging tot de viering die van de Heer uitgaat. Het is de Heer die de vierende gemeente voorgaat, en het is de Heilige Geest die de concelebratie van de gemeente mogelijk maakt. Eucharistie vieren is zoals de leerlingen in Emmaüs met de Heer aan tafel zijn en hem herkennen als hij het brood voor ons breekt.[257]

Hierbij kan het gezamenlijk gericht zijn op het oosten (of in elk geval het samen bidden in de dezelfde richting en niet 'naar elkaar toe') een belangrijk hulpmiddel zijn voor de beleving van de communicatie met God, die in Woord en Teken naar ons toekomt en tot wie de gemeente naderen mag.[258] Deze gemeenschappelijke gebedsrichting veronderstelt echter niet dat de voorganger zich met de rug naar het volk keert, noch dat de gemeente op rijen stoelen of banken achter elkaar opgesteld moet worden. Samen rond het altaar geschaard en dezelfde kant 'uitkijken' kan samengaan, op voorwaarde dat de kring in oostelijke richting 'open blijft'. Zelfs als tijdens het eucharistisch gebed de voorganger alleen aan het woord is, zal daardoor de ervaring ontstaan gezamenlijk te bidden. Daarbij mag men echter niet vergeten dat het altaar de 'plek van de godsopenbaring' is tijdens de liturgie. De 'oosting' van de vierende gemeente mag daarom geenszins afbreuk doen aan de centrale plaats van het altaar, dat zich als teken van het Christusmysterie in het 'midden van de gemeente' bevindt. Feitelijk betekent dit dat men tot een U-vormige of ellipsvorminge opstelling van banken en/of stoelen zal komen. Overigens moet hierbij worden opgemerkt dat het bij de eucharistie gaat over de 'gerichtheid naar boven', zoals uit de aanhef van het eucharistisch gebed blijkt als de voorganger tot de gemeente zegt: 'Opwaarts de harten'. Daaruit mag men besluiten dat de gerichtheid naar het oosten slechts van secundaire betekenis is.

---

[257] Vgl. Luc. 24.

[258] Vgl. U.W. Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung,* vijfde, gewijzigde druk, Freiburg 2010. ; G. Lukken, *Met de rug naar het volk. Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing,* Heeswijk-Dinther 2010; J. te Velde, *Bidden naar het oosten. Gebedsrichting in spiritualiteit en liturgie,* Nijmegen 2010.; P.B. Smit, 'Volk Gottes unterwegs: Zur Frage der Ausrichtung der Gebetsrichtung in der Eucharistiefeier', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 2012/3 (102), 159-179.; I. Otten, "*'Zeg niet wat je doet, maar doe wat je zegt.'" Oremus conversi ad Dominum, laten wij bidden, gekeerd naar de Heer(Augustinus),* ongepubliceerd verslag van een studieverlof, 2012.; H. Wegman, *Geschiedenis van de christelijke eredienst in het Westen en in het Oosten.* Hilversum, 1983, 139-141.

Overigens stond niet het altaar, maar de cathedra van de bisschop oorspronkelijk in de apsis die gericht was naar het oosten. Dat heeft te maken met het verwijzende karakter van het ambt. Het Oosten wordt, als verwijzing naar het opkomen van de onoverwinnelijke zon, tot kosmisch symbool voor de verrijzenis van de Heer Jezus, waarin de dood definitief overwonnen wordt. Het wordt daarmee eveneens tot een symbool van het verschijnen van de Heer 'op het einde der tijden' en dus de bestemming van de mens. De mens zal mogen delen in de verheerlijking van Jezus, de Christus. Daarmee brengt deze gerichtheid naar het oosten een mystieke dimensie in de ruimte en in de liturgie die van wezenlijk belang is. Een en ander zou dan ook wel uit de gebeden moeten blijken. De vraag blijft echter of men daarbij deze dimensie ook fysiek in het oosten moet lokaliseren. De beleving van het oosten als een bijzondere richting roept in de westerse leefwereld van nu nog nauwelijks enige mystieke associatie op. Maar je kunt in de ruimte, in welke windrichting dan ook, wel een 'excentrisch oriëntatiepunt' creëren dat deze functie vervult. Het is een kwestie van een punt creëren, door er een kruis te plaatsen of te hangen bijvoorbeeld, dat zich buiten de kring van de vierende gemeente bevindt, maar waar naartoe men zich kan richten bij de schuldbelijdenis, het doen van voorbeden, enz. Daarmee moge worden uitgedrukt dat de gemeente het heil ontvangt 'van elders'. Men moet daarbij echter opletten niet een tweede 'blikvanger' te creëren die de aandacht van het altaar afleidt. Het is het altaar dat het centrale symbool van Christus is en moet blijven!

Het altaar[259]

Zoals in de eerste eeuwen hoort het altaar centraal te staan in de ruimte zonder afscheiding met de gemeente, en evenmin mag het zich op een verhoging bevinden (tenzij daarvoor dus een functionele reden zou bestaan). Allen, de hele gemeente inclusief voorganger, staan samen op dezelfde 'heilige grond'. Het altaar staat centraal omdat het het symbool van Christus is. Het altaar is de Tafel (*mensa*) die door het vieren van de eucharistie tot 'troon van Christus' wordt. Daarom is er maar één altaar in een kerkgebouw.

> Bidden en leven konden voor Jezus niet gescheiden worden, en dat geldt ook voor ons. Zijn altaar is een blijvende verwijzing naar zijn levensproject, de gave van zijn leven, zijn liefde tot het uiterste. Wie naar het altaar kijkt en de tekentaal ervan verstaat, voelt zich uitgenodigd en geroepen om delen in dat levensproject en Jezus te volgen op zijn weg.[260]

---

[259] Vgl. J. te Velde, *Het verhaal van het altaar. Een dynamisch fenomeen in de christelijke liturgie*, Nijmegen 2013.

[260] J. ten Velde, 'Het belang van het altaar in het monastieke leven', in: *De Kovel. Monastiek tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland* 6 (2013 –nr. 28), 95.

Het altaar is tegelijk altaar en tafel, omdat de eucharistie tegelijk offer en maaltijd is. Het altaar is de plaats voor de consecratie en communie. Dat wil zeggen dat op het altaar de gaven, en eigenlijk ons hele leven, aan God geofferd worden en daardoor geheiligd. Vanaf het altaar worden zij ook gedeeld en uitgereikt. De beide bewegingen, offer aan God en God die zich uitdeelt aan mensen, zijn voor de liturgie wezenlijk. Dat gegeven stelt meteen eisen aan de vormgeving: het altaar mag massief zijn, niet te groot (in de eerste eeuwen was het altaar niet groter dan één vierkante meter), omdat het slechts plaats moet bieden aan brood en wijn en aan het missaal. Omdat het altaar zelf object van verering is past het niet er een opstaand kruis op te plaatsen. Evenmin past het er heiligenbeelden of iconen op te plaatsen, en ook de kaarsen worden liefst ernaast geplaatst. We moeten terug naar de oorspronkelijke eenvoud van het altaar, waarop slechts de gaven van brood en wijn en het evangelieboek een plaats moeten hebben. Het lege altaar is een symbool van de menselijke beschikbaarheid. Een microfoon past daar niet, en moet daarom een discrete plaats krijgen (plat liggend bijvoorbeeld). In de oude kerk had het altaar vaak de vorm van een kubus.

> De kubus is het symbool van de ontvankelijkheid voor alles wat de schepping, incluis de menselijke betrokkenheid, te bieden heeft: de figuur staat met zijn oppervlakten open naar de vier uiteinden der aarde. Het altaar is het verzamelpunt van alles wat mensen bezighoudt: het dagelijkse werk, zorgen en noden allerhande, ontberingen en gebeden, bekommernissen en verlangens over het gezinslevens...[261]

Het altaar dient gewijd te worden.

Vanaf de tweede en derde eeuw is er sprake van verering van de martelaren en wordt er in combinatie met het traditionele dodenmaal ook eucharistie gevierd in de nabijheid van hun graf of zelfs op hun graf. Vanaf de vierde eeuw wordt het altaar in deze martelarenverering betrokken. Men wil daarmee tot uitdrukking brengen dat wat in de eucharistie gevierd wordt actueel was en is in het leven van de gelovigen. Met andere woorden: er wordt een rechtstreeks verband gelegd tussen het levensoffer van deze medechristenen en de zelfgave van de Heer aan het kruis. Daaruit ontstond de gewoonte om alle altaren te voorzien van een relikwie. Een relikwie in een altaar is een reëel teken van verbondenheid met een martelaar of heilige die men niet slechts als 'inspirerend voorbeeld', maar ook als hemelse getuige van Gods goedheid in de gemeente aanwezig wil weten. Later werd ook het schenken van relikwieën aan nieuwe geloofsgemeenschappen tot een sterk teken van verbondenheid

---

[261] D. McCarthy, 'Tussen doopvont, ambo en altaar. Hoe architectuur, kunst en rituelen zin en betekenis verlenen aan liturgie', in: *De Kovel. Monastiek tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland.* 6 (2013 – nr. 28), 85.

tussen moeder- en dochtergemeenschappen of bijvoorbeeld ook tussen zusterkerken.

De plaats van de gemeente

De gewoonte om een omheining rond het altaar te plaatsen, die zich dan ontwikkelde tot de communiebank zoals wij die nu kennen, vond haar oorsprong in de derde eeuw. Deze is overgenomen uit het heidendom, dat daarmee een 'sacrale plek' wilde markeren. Klassiek bevond zich in de apsis de cathedra van de bisschop. Voor de apsis stond het altaar in een door kleine muurtjes afgescheiden ruimte. Het volk stond rondom dat liturgisch centrum. Deze omstanders werden vooral door het feit dat ze zich achter een afscheiding bevonden van participanten tot toeschouwers, of in elk geval werden ze tot participanten die op afstand dienen te blijven. In de loop der middeleeuwen werd de plaats van de viering verplaatst naar de vergrote apsis die alleen voor de clerus toegankelijk was, en dus tot ´priesterkoor´ werd. Helemaal achterin deze apsis stond het altaar. De zetel van de bisschop, die eerder belangrijker werd geacht dan het altaar, werd verplaatst naar de noordzijde.

Door de drastische scheiding van het priesterkoor van de rest van de ruimte raakte het volk fysiek steeds verder verwijderd van de liturgische handeling. Deze ontwikkeling heeft sterk bijgedragen tot het uiteenvallen van de ´liturgische gemeenschap´ in een klerikaal deel, dat belast was met de ´uitvoering´ van de liturgie, en het volk, dat eigen devoties ontwikkelde (zoals het bidden van de rozenkrans tijdens de mis bijvoorbeeld). Als dan de liturgie bovendien in het Latijn wordt gevierd en de priester met de rug naar het volk gaat staan (omdat hij ook in die uiterste hoek van de apsis zich naar het oosten wil keren) wordt de scheiding vast verankerd in de communicatiestructuur van de liturgie.

De 'participatie' van het volk zou zich op den duur noodzakelijkwijze beperken tot het aanschouwen van de 'heilige gaven' die na de consecratie door de priester omhoog geheven worden. Daarbij komt dat vanaf de twaalfde eeuw men de eucharistie op een 'realistische wijze' ging opvatten. In het algemeen wonnen de natuur en het zintuiglijke aan betekenis, hetgeen aanleiding gaf tot de opvatting dat Gods heil zich realiseert via aardse dingen. Dat is de context waarin zich de transsubstantiatieleer kon ontwikkelen. De hostie werd de aardse materie waarin God 'tastbaar concreet' aanwezig is. Daaruit ontwikkelde zich in de middeleeuwen de devotie van het uitgestalde sacrament (geconsacreerde hostie in een monstrans die op een troon wordt gezet), het Lof en sacramentsprocessies. Er vond daarbij een vergeestelijking plaats: de hostie dient niet meer gegeten te worden, want ze is in verschijningsvorm van brood toch niet meer wat ze eigenlijk is: lichaam van Christus. Bij het aanschouwen van de hostie wil men als het ware voorbij deze verschijningsvorm zien tot in het wezenlijke. In feite maakte deze ontwikkeling het teken van het brood los uit de context van het eucharistische teken van breken en

delen dat door de vierende gemeente wordt gesteld, en abstraheerde ze daarmee de eucharistische beleving tot een louter individuele devotie, die eventueel nog wel gezamenlijk werd beleefd in sacramentsprocessies of vespers-met-lof. Oud-katholieken hebben grote vragen bij deze ontwikkeling en willen terug naar de tijd van de oude kerk waaraan deze gebruiken vreemd waren.

In de eerste tien eeuwen was het gebruikelijk de communie staande te ontvangen. Dat had onder andere ook te maken met het feit dat men dan gemakkelijker uit de kelk kon drinken. Zowel in Oost als West was het de gewoonte onder beide gedaanten te communiceren. In de middeleeuwen kwam de gewoonte op om de communie knielend te ontvangen, en vanaf de zeventiende eeuw werd een ontwikkeling ingezet waarbij de koorafscheiding stilaan tot communiebank wordt. Het is fout om de communiebank 'tafel van de Heer' te noemen, want die benaming komt slechts het altaar toe. Het ligt voor de hand dat de vierende gemeente in een kring rond het altaar komt staan om de communie onder beide gedaanten te ontvangen. Dat men daarbij in de kring blijft tot de laatste van de kring gecommuniceerd heeft versterkt het gemeenschapsaspect van de eucharistie. Het is dan ook niet aan te bevelen dat men elk afzonderlijk de communie 'afhaalt' en zich meteen opnieuw naar de eigen zitplaats begeeft. Het vormen van een kring maakt het communiceren niet alleen tot een gezamenlijk, maar ook tot een intens gebeuren dat het nodige respect en devotie oproept. Het gebruik van een communiebank is daarvoor dus niet noodzakelijk. Het verdient de voorkeur terug te keren tot het oud-kerkelijke gebruik om in een kring rond het altaar staande de communie te ontvangen.

In dit verband past een opmerking over het voorgaan 'met het gezicht' of 'met de rug' naar het volk. Het uitgangspunt is bij beide dat de voorganger, priester of bisschop, zich niet isoleert van de vierende gemeente . Bij beide constellaties is dat mogelijk. De plek van de voorganger met de rug naar de gemeente kan gemakkelijk beleefd worden als een bijzondere plek waarvoor je de bevoegdheid moet hebben om ze te betreden – dat gold bijvoorbeeld voor het priesterkoor. Maar evenzeer kan de voorganger die met het zicht naar de gemeente staat (vooral als deze denkt de gemeente te moeten toespreken vanaf een (hoge) verhoging en vanachter een grote tafel) ervaren worden als diegene die het (alleen) voor het zeggen heeft. Ook dat is klerikaal dus. De vraag is dus hoe je uitbeeldt dat de voorganger, als representant van Christus die de eigenlijke voorganger is, midden in de gemeente staat. En dan gaat het niet meer om 'met het gezicht' of 'met de rug' naar het volk, maar met het ervaren van een kring waarvan allen deel uitmaken en die gevormd wordt rond het altaar, het symbool van Christus in de ruimte. Voorgangerschap is een dienst aan de gemeente en kan niet leiden tot een uitzonderingspositie. Als op een of andere wijze deze kring vorm gegeven kan worden, dan is het voorgaan 'in de kring' het juiste alternatief voor zowel 'met het gezicht' als 'met de rug' naar

het volk. Als voorganger bid je samen met en in naam van de gemeente, zoals Jezus dat ook deed. Daarbij richt je dus niet de blik naar de anderen in de kring, maar naar het altaar. Bidden is fundamenteel iets anders dan mensen toespreken. Wellicht moet (nog) meer ingezet worden op de *ars celebrandi*, de kunst van het vieren, zowel van gemeente als van voorganger.

De ambo (preekstoel)

Oorspronkelijk is 'ambo' de naam voor een (kleine) stenen preekstoel zoals men die in oud-christelijke kerken terugvindt. Vaak wordt bij ons van 'lezenaar' gesproken. De ambo verdient eveneens, zoals het altaar, een duidelijke plaats in de ruimte. Deze wordt tegenover de gemeente geplaatst waardoor uitgedrukt wordt dat de gemeente door God wordt toegesproken en dat zij het woord ontvangt. De ambo dient dus voor de lezingen, de antwoordpsalm en de Paasjubelzang in de Paaswake. De homilie (prediking) wordt eveneens van de ambo gedaan. Het is dus niet de bedoeling dat de ambo gebruikt wordt voor allerlei inleidende woordjes, noch voor het dirigeren van de zang, noch voor de kyrie-litanie. Dat wil zeggen dat de cantor zich slechts voor de antwoordpsalm naar de ambo begeeft. Andere voorzang gebeurt vanaf de eigen plaats van cantor en koor. Mededelingen worden eveneens vanaf een andere plaats gedaan. De voorbeden worden vanuit 'het midden der gemeente' gedaan, niet van de ambo.

Er is maar één ambo want er is maar één Heilige Schrift en maar één Woord Gods. Ook de ambo moet van een sobere maar sprekende vormgeving zijn en dus meer dan een gewone lessenaar die men gemakkelijk aan de kant kan schuiven.

De plek van de ambo moet er een zijn waar de aandacht van de gemeente gemakkelijk vastgehouden kan worden. Hetzelfde wordt ook voor het altaar gezegd, zodat er feitelijk een ruimtelijke inrichting ontstaat die zich rond twee polen concentreert. De ambo kan als de ene pool van de liturgie in het oosten van de ruimte geplaatst worden, het altaar als de andere pool op een redelijke afstand ervan. De lector en diegene die de preek houdt staan tegenover de gemeente met hun gezicht naar het altaar. De gemeente die in een U-vorm rond het altaar zit 'staat open' voor het Woord.

Het zal echter van de ruimte afhangen of deze tweepolige inrichting inderdaad gerealiseerd kan worden. De U-vorm impliceert dat de gemeenteleden tegenover elkaar komen te zitten, en dat is in kleine ruimtes niet altijd vanzelfsprekend omdat men zich er ongemakkelijk bij voelt. Anders verdient het de voorkeur het altaar de meest centrale plek te geven, en de plaats van de ambo daaraan aan te passen door deze bijvoorbeeld achter het altaar te plaatsen.

De doopvont
De doopvont wordt bij de ingang van de kerkruimte geplaatst. Daardoor worden we telkens als we de kerk betreden eraan herinnerd dat we door de doop tot Christus gekomen zijn en tot Zijn gemeente zijn gaan behoren. Het is aan te raden om een verband uit te drukken tussen altaar, ambo en doopvont, omdat ze de eenheid vormen waarop ons leven als christen en als geloofsgemeenschap gebaseerd is. Als een doopkapel bij de ingang van de kerkruimte ingericht wordt, staat zij tegenover het altaar dat zich aan de andere kant van de ruimte bevindt. Daarmee wordt in de architectuur uitgedrukt dat doop en eucharistie de twee centrale sacramenten zijn. Het is van belang dat de doopvont zo geplaatst is dat de gemeente zich er bij een doop rond kan verzamelen. Indien dat onmogelijk is kan men met een 'credenstafel' voor de doop werken die in het midden van de gemeente wordt geplaatst als er gedoopt wordt. Het blijft echter een voorwaarde dat er liefst in de buurt van de ingang een doopvont staat, waarbij buiten de Paastijd ook de Paaskaars geplaatst wordt.

7.3 Secundaire symbolen

Naast de reeds besproken 'oosting' van het kerkgebouw behoren ook het tabernakel en de zetel van de voorganger tot de secundaire symbolen, en daarbij behoort ook de plaats van cantor, koor en orgel. Tot slot ga ik kort in op de toegang tot het kerkgebouw: het kerkportaal.

Het tabernakel
De reeds vanuit de oudheid stammende gewoonte om het altaar te versieren (voorzetsels, retabels, gordijnen, en dergelijke) heeft gemaakt dat het mensakarakter van het altaar naar de achtergrond verdween. Door de verbinding met het tabernakel en het hoogaltaar, die uit de 16e eeuw stamt, werd de focus meer op de geconsacreerde gaven gelegd dan op het liturgische gebeuren. De reeds vermelde gewoonte van de geestelijke communie door het aanschouwen van de omhoog geheven, c.q. uitgestalde gaven, zetten deze bedenkelijke ontwikkeling verder nog kracht bij. Het tabernakel hoort niet op het altaar thuis. Aanvankelijk werd de reserve van de gaven bewaard in een nevenruimte (vandaar de naam 'sacristie').

In het tabernakel wordt het geconsacreerde brood bewaard om het uit te kunnen delen aan zieken en stervenden, eventueel ook aan medegelovigen die niet aanwezig konden zijn bij de viering, of voor een noodsituatie waarin het voor de gemeente niet mogelijk zou zijn om eucharistie te vieren. Deze laatste situaties kwamen echter pas vanaf de 11e eeuw voor, eerst in kloosters en daarna ook in parochies. Sinds de zestiende eeuw is het algemeen gebruik geworden. We willen dit gebruik zoveel mogelijk beperken, om te voorkomen dat het teken van het brood geïsoleerd zou raken van de eigenlijke context: het vieren van de eucharistie door de gemeente. Het tabernakel dient op een plek geplaatst te worden waar het niet de aandacht trekt, maar waar het wel met

een zekere eerbied omgeven wordt (er wordt bijvoorbeeld een brandende kaars, c.q. godslamp bij geplaatst).

De zetel van de voorganger

De zetel van de voorganger in de eucharistie herinnert aan de cathedra van de bisschop in de kathedraal. Deze bevond zich in de eerste eeuwen in de uiterste punt van de apsis en was omringd door de zetels van de priesters. De cathedra is het symbool van de ambtelijke autoriteit van de bisschop als voorganger van de kerk. Tegen deze achtergrond is het duidelijk waarom de zetel van de voorzitter van de eucharistische samenkomst zo opgesteld moet worden dat het duidelijk is dat hij of zij de voorganger van de hele vierende gemeente is. Daarom is het aan te bevelen deze zetel achter in de apsis tegenover de gemeente te plaatsen. Vanaf die zetel leidt de voorganger de woorddienst en het slot van de eucharistie. Als de plaatsing van deze zetel in de apsis ruimtelijk niet mogelijk is, dan dient hij links of rechts van het altaar een plaats te krijgen. In alle gevallen dient men vanaf die plek een goed contact met de gemeente te kunnen hebben.

De zitplaatsen voor hen die een bijzondere dienst vervullen in de liturgie, zoals misdienaars, lector, moeten op een geëigende plaats in de buurt van het altaar voorzien worden.

Cantor, koor en orgel

Muziek en zang hebben een belangrijke functie in de liturgie omdat ze in grote mate bijdragen aan het communicatieve karakter ervan. Daarom horen cantor, koor en orgel niet ver weg van het altaar geplaatst te worden, maar integendeel op een plek waar cantor en koor duidelijk als leden van de vierende gemeente ervaren kunnen worden. De ruimtelijke mogelijkheden zullen per situatie verschillen, maar in elk geval mag het niet zo zijn dat men tot een situatie komt waar cantor en koor *in plaats van* de gemeente de zang voor hun rekening nemen en men tot een soort van concertuitvoering komt. Dat laatste heeft nog weinig weg van de gemeenschapsliturgie die oud-katholieken voor ogen staat.

Het kerkportaal

De toegang tot de kerkruimte is veel meer dan een hal die vooral bescherming tegen de wind moet bieden. Het is een plek van overgang van de gewone naar de sacrale ruimte. Vanuit de gewoonte uit de achtste eeuw om de gelovigen met doopwater te besprenkelen voor zij de kerkruimte betraden voor de zondagseucharistie hebben de wijwatervaten hun intrede gedaan. Dat we ons bekruisen met doopwater voor we de kerkruimte betreden versterkt de ervaring van een andere wereld binnen te gaan. Het herinnert ons ook aan de overgang die onze doop in ons heeft teweeg gebracht. Een mooi wijwatervat verdient dus een goede plaats in het portaal van de kerk. Bovendien is het kerkportaal

de ruimte waar we tot stilte worden uitgenodigd om ons voor te bereiden op de stilte van de kerkruimte zelf.

Het kerkportaal is dus een soort van 'geestelijke sluis' die toegang biedt tot 'de ziel van mens en wereld', zoals ik dat in de inleiding schreef. Het is dus een zone waar men in de juiste gesteldheid komt om de stap naar binnen 'te wagen'. Soms wordt een portaal zo ingericht dat men reeds zicht heeft op de kerkruimte zelf (door glazen wanden aan te brengen bijvoorbeeld). Toevallige voorbijgangers kunnen meteen een glimp opvangen van Gods aanwezigheid onder de mensen. Immers, de inrichting van de kerkruimte straalt iets uit van de intensiteit van de liturgie en het geloof van de gemeente die er samenkomt.

DEEL DRIE: DE AMBTSDRAGER

Ben Leferink, 'Dansende priester' (brons; collectie Leonie van Straaten)
Foto Jeroen Cornelissen

Hoofdstuk 8 Het kerkelijk ambt

Het verzamelen van mensen opdat ze samen de weg naar het Koninkrijk van God zouden vinden: dát was de intentie die centraal was in Jezus' leven op aarde. Hij riep de discipelen op om samen met hem die opdracht waar te maken.

Het discipelschap heeft een dubbel doel. Enerzijds vormen de discipelen de intieme kring rond Jezus, anderzijds zullen ze te zijner tijd uitgezonden worden.[262] Deze 'verzamelactiviteit' wordt na de dood van Jezus door de apostelen voortgezet.[263]

Traditioneel wordt de term 'apostel' gereserveerd voor de discipelen die door Jezus zelf geroepen werden, en die met hem leefden en rondtrokken en later getuigen zijn geworden van de verrijzenis.[264] Het resultaat van de inzet van de apostelen was de stichting van gemeenschappen.[265] In navolging van Jezus, die tijdens zijn leven geregeld 'maaltijdgemeenschap' hield die van een zeer bijzondere betekenis was voor wie eraan deelnam, houden ook de apostelen bijzondere maaltijden met hun gemeenschappen. Daaraan is te merken hoe de kring van de Twaalf rond Jezus een ecclesiologisch gegeven is en een fundamentele betekenis heeft. Evenzeer wordt duidelijk dat de gemeenschapsvorming het centrale streven van de kerk dient te zijn.[266]

De kerk is dus gemeenschap van God met de mensen en van mensen onderling. Het 'natuurlijke centrum' van die gemeenschap is de eucharistie.[267] De kerk wordt dus geboren rond de Tafel van de eucharistie.[268] Hoewel de Twaalf wel de rol gehad hebben om de eucharistie in de gemeenschappen te introduceren, kan men daaruit niet afleiden dat zij in formele zin ook ambtsdragers waren. En omgekeerd hoorden ook niet alle 'apostelen' tot de Twaalf rond Jezus.

Paulus was zo'n 'apostel na de twaalf'. Het begrip 'apostel' ontstond in de context van de tijd waarin de basis voor de kerk werd gelegd en had de oorspronkelijk Griekse betekenis van 'boodschapper'. Dat wil zeggen dat de apostel werd gezien als iemand die door God zelf gezonden was.[269] Na Pasen werd het hun taak om in principe alle mensen uit te nodigen om zich bij de

---

262 Kasper, *Katholische Kirche.* 317.
263 Küry, *Kirche,* 234.
264 N. Brox, *A history of the early church.* London, 1994, 74.
265 Stalder, *Wirklichkeit,* 81-87.
266 Stalder, *Wirklichkeit*, 89; vgl. Küry, *Kirche,* 233.
267 Ploeger, *Celebrating*, 467, 480-485.
268 Afanassieff, *L'église*, 196.
269 E. Schillebeeckx, *Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de kerk,* Baarn 1985, 63. Vgl. Kasper, *Katholische Kirche*, 317 en Küry, *Kirche*, 280.

'Jezus-gemeente' aan te sluiten. Als getuigen van de verrijzenis vormen ze het fundament waarop de gemeenschappen zich gebouwd weten. De getuigen hadden in de context van de evangeliën een bijzondere functie. Als fundament van de kerk staan zij aan het begin van een geschiedenis. Om de ontwikkeling van die geschiedenis mogelijk te maken waren zij ertoe gehouden opvolgers te kiezen. Zoals de apostelen door Jezus zijn opgedragen om zorg te dragen voor de nieuwe 'Jezus-gemeenschappen',[270] moeten zij erop bedacht zijn dat na hun dood die gemeenschappen niet zonder leiding vallen. Zo zien we dat in de plaatselijke gemeenschappen bepaalde personen die verantwoordelijkheid voor de verkondiging en het gemeenschapsleven op zich nemen. Sommigen van hen worden ook uitdrukkelijk door de apostelen benoemd. Als 'godsgezanten' deden zij dat op basis van de ervaren verantwoordelijkheid voor de gemeenschappen. Zij hadden daartoe geen opdracht van de Heer Jezus gekregen.[271] Het is dus onmogelijk om deze nieuwe leiders van de gemeenschappen als opvolgers van de apostelen te beschouwen; ze nemen slechts de dienst en de rol van de apostelen in de gemeenschap van hen over.[272] Ze zijn namelijk geen getuigen van de verrijzenis en kunnen dus onmogelijk aanspraak maken op de unieke historische plek die de apostelen innemen. Wat in dat verband de betekenis is van de 'apostolische successie' komt verderop ter sprake.[273]

8.1 De ontwikkeling van het ambt in de Oude Kerk

In zijn eerste brief aan de christenen in Thessaloniki schrijft Paulus over de *proestos*.[274] Nicolas Afanassieff interpreteert een en ander als mensen die door Paulus werden benoemd om de leiding te nemen.[275] Toch betekent dat niet dat het ambt van de *proestos* ook door Paulus geïnitieerd zou zijn geweest. Overal waar eucharistische samenkomsten plaatsvinden is er sprake van de *proestos* die er het voorzitterschap van waarneemt. Uit de brief aan de Hebreeën leren we dat bij de *proestos* niet alleen de verantwoordelijkheid voor het leiden van de eucharistische samenkomst ligt, maar evenzeer die voor de verkondiging.[276] In de Handelingen van de Apostelen kan men nalezen wat de dienst van de apostel inhoudt: dienstbaar als Jezus zelf was zal men het geloof in Jezus verkondigen en in het heil dat door hem in de wereld gekomen is.[277] Die dienst wordt door de apostelen overgedragen op de personen die door hen benoemd werden om de leiding van de gemeente te nemen.

---

[270] Zie bijv. Joh. 21,15 en Mat. 16, 18.
[271] Stalder, *Wirklichkeit*, 92-93; Vgl. Afanassieff, *L'église*, 210-225.
[272] Küry, *Kirche*, 283.
[273] Zie hoofdstuk 9, par. 9.4.
[274] 1 Thess. 5,12.
[275] Afanassieff, *L'église*, 200 e.v.
[276] Vgl. Hebr. 13, 7;17;24; Afanassieff, *L'église*, 204-205.
[277] Vgl. Hand. 20, 17-19; Stalder, *Wirklichkeit*, 91-92.

Zoals door Jezus beloofd, kunnen de gelovigen op de bijstand van de Heilige Geest rekenen.[278] De Heilige Geest verrijkt de kerk met een veelvoud van charismatische gaven ten dienste van haar opbouw.[279] De grondstructuur van de kerk is dus 'charismatisch' en daarop wordt de hele organisatie gebouwd. Daarbij heeft de opvatting van de kerk als een 'kudde' en als 'volk van God' een centrale betekenis. Wie echter over een kudde spreekt veronderstelt ook de aanwezigheid van een herder (m/v), en als het 'volk van God' niet alleen een organisatorische maar ook een spirituele betekenis heeft, zal men hetzelfde ook van de herder zeggen.

Daarom is het onmogelijk te stellen dat de organisatie van de kerk louter een kopie zou zijn van de maatschappij. Men mag dus het werken van de Geest niet uitsluiten of minimaliseren.[280] Het is duidelijk dat de fundering van de christelijke gemeente niet door het ambt tot stand komt.[281] Alle gemeenteleden hebben bij de doop de geestesgave ontvangen en worden geroepen samen 'Lichaam van Christus' te zijn. In die zin worden alle gelovigen tot een gemeenschap samengeroepen om zich -- met de woorden van de eerste brief van Petrus: 'bij de levende steen te voegen die door de mensen werd afgekeurd maar door God werd uitgekozen om zijn kostbaarheid'. De brief vervolgt met de aanbeveling: '...en laat u zelf als levende stenen gebruiken voor de bouw van een geestelijke tempel. Vorm een heilige priesterschap om geestelijke offers te brengen die God, dankzij Jezus Christus, welgevallig zijn.'[282]

Herwig Aldenhoven wijst erop dat in de vroegste kerk de vraag naar bevoegdheden nog geen rol speelt, om daarna in de loop van de tijd belangrijker en tot slot dominant te worden.[283] Daaruit volgt dat, zoals Edward Schillebeeckx vaststelt, het charismatische aspect aan invloed verliest ten voordele van het ambtelijke.[284] Toch wijst Stalder erop dat er principieel geen tegenstelling dient te bestaan tussen het charismatische en het ambtelijke. Elk ambt heeft immers behoefte aan het charismatische, alhoewel geen enkel charisma op zich een ambt kan zijn.[285]

---

[278] Joh. 14,16; 16,7-8.
[279] Vgl. 1 Kor. 12.
[280] Afanassieff, *L'église*,192.
[281] Werbick, *Kirche*, 371; vgl. Afanassieff, *L'église*, 195-198.
[282] 1 Pet. 2, 4-5.
[283] H. Aldenhoven, 'Überlegungen zur theologischen Begründung des Amtes in der Kirche', in: A. Berlis en K.-D. Gerth (red.), *Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext. Festschrift für Bischof Sigisbert Kraft*, Frankfurt a. M. 1994, 15-16.
[284] Schillebeeckx, *Pleidooi*, 125.
[285] Stalder, *Wirklichkeit*, 20; vgl. Afanassieff, *L'église*, 192; vgl ook P. Murray, 'The need for an integrated theology of ministry within contemporary Catolicism. A global north perspective', in: *Concilium* 45 (2010), 43-54, hier: 50.

Vanaf het begin kan men vaststellen dat er in verband met het ambt telkens van drie aspecten sprake is: verkondiging, heiliging en dienst. Dat is logisch als men bedenkt dat de kerk ertoe geroepen wordt het drievoudige ambt van Jezus Christus zelf te representeren. Dat betekent dat de kerk Jezus Christus' heilswerk voort moet zetten, als Christus' dienaar zijn evangelie dient te verkondigen, zijn sacramenten bedienen en zijn herdersambt uitoefenen.[286] Ambtsdragers doen dat op een specifieke wijze, zoals ook de gemeente dat op haar eigen wijze doet. Zo stelt Mattijs Ploeger, in navolging van Afanassieff, terecht dat er van een ontologisch onderscheid tussen de gedoopten, leken en ambtsdragers, geen sprake kan zijn. Het onderscheid tussen beide kan 'slechts' vanuit de functie begrepen worden waarbij meteen opgemerkt moet worden dat de functies tot de essentie van de kerk en haar liturgische gestalte behoren.[287]

De ontwikkeling van de ambten kent in apostolische en na-apostolische tijd drie fasen.[288] In de loop van de tweede eeuw verdwijnen de rondtrekkende figuren die de zorg voor meerdere gemeenten in een bepaalde regio op zich hadden genomen. Verder wordt het leidingsambt in de gemeente ook meer en meer liturgisch begrepen.[289] Het kerkelijk ambt heeft de dubbele focus van de verkondiging en de gemeenteleiding. Ignatius van Antiochië (+ 107) beschrijft de gemeente voornamelijk al als een eucharistie-vierende gemeenschap waarbij de bisschop, omringd door de kring van priesters en diakens, voorgaat. Hyppolitus (+235/236) beschrijft hoe de bisschoppen, priesters en diakens door handoplegging en gebed gewijd en in hun functie geïnstalleerd worden. Die functies vinden trouwens hun oorsprong in de liturgie. Alle niet-liturgische functies worden aan de liturgische toegevoegd, en allen die een rol hebben in de liturgie worden daartoe dus ook gewijd.[290] Al bij Hyppolitus en later ook bij Cyprianus (+258) kan men als gevolg van die ontwikkeling een bepaalde 'sacerdotalisering' van het leidingsambt vaststellen.

In de derde fase ten slotte worden alle geestesgaven en charismata in het klerikale schema opgenomen. Men spreekt in dat verband van de institutionalisering van charismata en diensten. Aan het einde van de derde eeuw heeft het drievoudig ambt zich overal doorgezet. Het eenhoofdige episcopaat hoort ten tijde van Ignatius al duidelijk tot de kerkelijke structuur. Daarbij is de bisschop de voorganger in de stadsgemeente. En ook Ireneüs van Lyon (+202) verwijst in zijn strijd tegen het subjectivisme van de Gnostici op de

---

[286] Küry, *Kirche,* 235.

[287] Ploeger, *Celebrating*, 496; Afanassieff, *L'église*, 43-45.127; vgl. M. Ploeger, *Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering* [Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie nr. 63], Amersfoort-Sliedrecht 2020, 133-134.

[288] Van Eijk, *Teken*, 284-288.

[289] Schillebeeckx, *Pleidooi*, 123.

[290] Van de Beek, *Lichaam,* 239.

apostolische successie[291] als een kenmerk van het episcopaat en als garantie voor de kerk om in de waarheid te blijven.[292]

Samenvattend kunnen we stellen dat in de vroegste kerk een verscheidenheid aan gelovigen de leiding van de gemeente heeft. Ze worden *presbyteroi* of *episcopoi* genoemd, en naast hen is er ook sprake van *diakonoi*. De *episcopoi* hebben het eigenlijke gezag, en worden daarbij door de *presbyteroi* en de *diakonoi* ondersteund. Er is duidelijk sprake van een hiërarchische ordening, waarbij de *episcopoi* het 'volle ambt' vertegenwoordigen.[293] Dat betekent echter niet dat het presbyterium geen belangrijke betekenis zou hebben. Ofschoon we niet weten welke precies de omstandigheden zijn die ertoe geleid hebben dat het bisschopsambt zich heeft losgemaakt van dat van de priester, mag men daaruit niet besluiten dat er sprake zou zijn van een soort van ambt van opperherder boven het herdersambt van de priesters.[294] De bisschop is het teken van eenheid in de lokale kerk, en het priestercollege met de bisschop als voorzitter is de uitdrukking van het gemeenschapskarakter van het kerkelijk ambt zoals dat gefundeerd is op de apostelen.[295] Overigens representeert ook de priester de bisschop als herder.

Bij het toevertrouwen van het ambt aan een persoon worden in de Oude Kerk altijd drie belangrijke 'momenten' doorlopen.[296] Het eerste moment is de verkiezing van de ambtsdrager door de hele gemeente, vooral dan de verkiezing van de bisschop.[297] De verkiezing wordt gezien als een proces waarbij men samen probeert te ontdekken wie er door God als ambtsdrager in die bepaalde gemeente geroepen werd.[298] Het tweede moment is de wijding, die de garantie is dat het ambt teruggaat op de opdracht die Jezus Christus gegeven heeft. Het derde moment is de installatie van de bisschop op de zetel, waarmee hij de dienst als voorzitter van het presbyterium op zich neemt.

Het kerkelijk ambt heeft de opdracht de dienst van de leiding van de gemeente op zich te nemen met het doel de veelvuldig aanwezige charismata te integreren in een gemeenschap waarvan Jezus Christus het hoofd is.[299] Een

---

[291] Zie hoofdstuk 9, paragraaf 9.4.
[292] Kasper, *Katholische Kirche*, 323.
[293] Van de Beek, *Lichaam*, 235-238.
[294] Küry, *Kirche*, 305; Van de Beek, *Lichaam*, 233.
[295] H. Aldenhoven, 'Einheit und Verschiedenheit von Bischofs- und Priesteramt im Licht eines trinitarischen Kirchenverständnisses', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 71 (1982), 148.
[296] Aldenhoven, 'Überlegungen', 16-17.
[297] Van de Beek, *Lichaam*, 200-201.
[298] Afanassieff, *L'église*, 198-199.
[299] Vgl. Ef. 5,23. Ook Küry wijst erop dat de concentratie op het kerkelijk ambt niet heeft betekend dat de charismatische gaven en diensten er niet langer toe deden. Vgl. Küry, *Kirche*, 301; vgl. ook Ploeger, *Geloof*, 134-136.

en ander betekent dat men omwille van Jezus en zijn opdracht de gelovigen in de gemeente wil verzamelen voor de verkondiging van Gods Woord en het vieren van de sacramenten. In dat kader functioneert het ambt als de representatie van het gezamenlijke geloof tegenover de gelovigen zelf, maar ook naar buiten toe.[300] Zij die na de apostelen de dienst van deze laatsten hebben overgenomen representeren Jezus Christus, waardoor zij zich gezonden weten zoals dat ook vóór de apostelen het geval was.[301]

Dat wordt begrijpelijk op basis van de persoonlijke band die de eerste opvolgers van de apostelen met hen hadden. Omdat die relatie slechts kan begrepen worden in het kader van het overnemen van de opdracht die de apostelen van Jezus zelf ontvangen hadden, wordt ze gezien als geworteld in Jezus Christus zelf. Daarom kan met recht gezegd worden dat de opvolgers in de dienst van de *episcopè* ook Christus representeren en dus ook voorgaan in de eucharistie. De viering van de eucharistie is immers een kerkelijke realiteit en dus moet ze ook geworteld zijn in de oorsprong van de kerk, namelijk de opdracht van Jezus Christus aan de apostelen. Het moge duidelijk zijn dat de opvolgers van de apostelen, precies door hun relatie met hen, die noodzakelijke verbinding met de oorsprong reprenteren.[302] Meteen is ook duidelijk dat de *episcopè*-functie slechts in het kader van de gemeente betekenis heeft en dat het dus nooit kan gaan om een individuele aangelegenheid. Gemeente en ambtsdragers zijn altijd van elkaar afhankelijk.[303]

8.2 Het ambt als garantie voor de eenheid en het blijven in de waarheid

Het is de verantwoordelijkheid van het ambt om de eenheid van de kerk en haar blijven in de waarheid van de liefde van Christus te bevorderen te bevestigen. Ambtsdragers dragen deze verantwoordelijkheid persoonlijk, maar altijd in het kader van het college van ambtsdragers en de hele gemeente. Het ambt is incarnatorisch van aard en representeert het ambt van de Heer Jezus, zoals dat door de Heilige Geest in hem bewerkt werd.[304] Een en ander betekent echter niet dat de ambtsdrager niet vatbaar zou zijn voor kritiek omdat hij of zij een soort van 'goddelijke onkwetsbaarheid' zou bezitten.[305] Ook Cyprianus vergeleek de positie van de bisschop niet met die van God of van Christus, maar met die van Petrus.[306] Het gaat om de verantwoordelijkheid voor de

---

[300] *Werbick*, Kirche, 372. De auteur verwijst in dit verband naar Pannenberg en zijn 'oecumenische ambtsopvatting'. Vgl. Stalder, *Wirklichkeit*, 93; Küry, *Kirche*, 299-300; Afanassieff, *L'église*, 210.

[301] Vgl. bijv. 2 Kor. 5,20.

[302] Stalder, *Wirklichkeit*, 93-94.

[303] Afanassieff, *L'église*, 210.

[304] Murray, 'Theology of ministry', 52.

[305] P. Amiet, 'Systematische Überlegungen zum Amt', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 62 (1972), 183.

[306] Aldenhoven, 'Einheit', 148.

representatie van de waarheid die in Jezus Christus is. Waar Christus is, daar is ook de waarheid.[307] Het gaat er dus om de eenheid van alle christenen, en hun gemeenschappen, te bewerken en te belichamen. Die eenheid is enkel in Christus te vinden. In de ambtsdrager erkent men dus niet de persoon van het ambt op zich nam, maar Christus.[308] Het verzamelen van de hele gemeente tot de 'ekklesiale communio van Woord en Sacrament' is de kernopdracht van het ambt.[309] Hoewel de hele gemeenschap zich gecommitteerd heeft aan het geloof zoals dat door de apostelen verkondigd werd, en daardoor ook deel uitmaakt van de 'apostoliciteit', neemt de ambtsdrager de verantwoordelijkheid ervoor op een specifieke wijze op zich. Het gaat erom dat *die Sache Jesu* op een directe wijze aanwezig gesteld wordt in de gemeente.[310] Daarmee heeft de gemeente in het ambt een 'tegenover' dat tot de kern van haar structuur behoort. Het ambt kan niet zonder de gemeente en de gemeente kan niet zonder het ambt. He ambt representeert Jezus Christus tegenover de gemeente, terwijl het tegelijkertijd ook de gemeente als geheel representeert. In het ambt is er dus sprake van een dubbele representatie.[311]

In de eucharistie wordt de 'verzoende liefdesgemeenschap', zoals zij door God als definitieve toekomst voor de mensen 'gedroomd wordt', een realiteit. Daarom behoort de eucharistie tot de definitie van de kerk: de kerk is de eucharistievierende gemeente.[312] Ze leeft vanuit de belofte dat de Heer Jezus aanwezig is als zij eucharistie viert, waardoor ze juist in die viering de eenheid met haar Heer kan ervaren en beleven. Daarom is vanaf het begin van de kerk aan de voorganger van de eucharistie de rol van de Christusrepresentatie toevertrouwd. De eucharistie verbindt dus met de oorsprong van de kerk, en daarom komt het ook aan de voorganger toe de verantwoordelijkheid van het 'blijven in de waarheid van de oorsprong' op zich te nemen.[313] Precies in het kader van de liturgisch-sacramentele gestalte van de kerk moet de ontwikkeling van het bijzondere bisschopsambt gesitueerd worden.[314]

8.3 Ambt en gemeente

De gelovigen worden door de Heer samengeroepen tot zijn volk. 'Eens was u geen volk, nu bent u Gods volk, eens viel Gods ontferming u niet ten deel, nu

---

[307] Amiet, 'Ortskirche-Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 72 (1982), 43.
[308] Amiet, 'Überlegungen', 184.
[309] Werbick, *Kirche*, 372.
[310] Werbick, *Kirche*, 372.
[311] Kasper, *Katholische Kirche*, 345.
[312] Ploeger, *Celebrating* ,467 en 480-485.
[313] Stalder, *Wirklichkeit*, 103; Afanassieff, *L'église*, 195-197.
[314] W. Küppers, 'Das Amt der Einheit. Theologische Erwägungen zum Bischofsamt', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 61 (1971), 249; U. von Arx (red.), *Koinonia*, 69.

wordt zijn ontferming u geschonken.[315] De kerk is het volk van God. Op grond van zijn onderzoek naar de Oude Kerk maakt Nicolas Afanassieff duidelijk dat er in de kerk niets kon gebeuren zonder dat het volk het daarmee eens was, maar evenmin kon er iets ondernomen worden zonder de instemming van de ambtsdragers.[316] De ambtsdrager zorgt voor het goede verloop van dingen. In de leiding die van hem uitgaat waarborgt hij structuur en ordening van de gemeente. De ambtsdrager heeft duidelijk de leiding, maar het volk 'regeert'! De ambtsdrager gaat voor maar de gemeenteleden zijn de concelebranten.[317] Allen worden geroepen tot het 'priesterschap', dat is de dienst van Gods liefde voor mens en wereld. Het priesterschap van het Eerste Testament betreft de tempeldienst, en daartoe konden slechts de leden van de stam van Levi toetreden. In het Tweede Testament is het priesterschap aan het hele volk overgedragen. Iedere Christen is namelijk door de doop een 'priester' geworden in de tempel die de kerk is, en die opgebouwd wordt met de levende stenen die de gelovigen zijn.[318] Alle leden van het volk staan dus met de eigen charismata ten dienste van het ambt van de kerk. Dat ambt is de *Missio Dei*, Gods missie om mens en wereld te bevrijden. Dat is het 'apostolaat', en dat is de missie van het hele volk. In die zin is het apostolaat het 'oorspronkelijke ambt' van de kerk dat dus door het gehele kerkvolk gedragen wordt. De gemeente is als het ware met dat ambt mee-gegeven en daarom is ze het fundament en het doel van het kerkelijk ambt in strikte zin, zoals dat ambt op zijn beurt instrument en orgaan van de gemeente is.[319] Het ambt is 'orgaan van de gemeente' omdat het dienstbaar wil zijn aan de opdracht die de gemeente van de Heer ontvangen heeft. Het ambt wil dus de opbouw van de gemeente dienen opdat de gemeente haar roeping waar zou kunnen maken. Door de verkondiging van het evangelie en het voorgaan in de sacramenten stelt het ambt de gemeente in staat haar missionaire opdracht in de wereld te realiseren.

Uiteraard kan het ambt deze rol slechts vervullen als het ook gedragen en bevestigd wordt door de gemeente.[320] Relatie en vertrouwen zijn in dat kader sleutelbegrippen. Niemand kan zichzelf tot ambtsdrager maken. De genade om te 'ontdekken' wie door de Heer tot de dienst van het ambt geroepen wordt, is aan de gemeente gegeven. Wanneer de gemeente bij de wijding van een ambtsdrager gevraagd wordt luidop met het gebeuren in te stemmen, dan is dat een verwijzing naar haar eigen verantwoordelijkheid de roeping van de persoon in kwestie al dan niet te bevestigen.

---

[315] 1 Petr. 2, 10.
[316] Afanassieff, *L'église*, 195.
[317] Afanassieff, *L'église*, 197.
[318] 1 Petr.2, 5.
[319] Küry, *Kirche*, 291.
[320] Küry, *Kirche*, 292.

Het ambt in strikte zin, of het bijzondere ambt, staat ten dienste van het algemene, dat alle gelovigen met elkaar delen.[321] Door de doop worden immers allen 'gewijd', en door het vormsel worden allen toegerust tot de priester-, konings- en profetendienst.[322] Allen zijn dus geroepen om deel te hebben aan de priesterlijke roeping van de gemeente door de concelebratie in de eucharistie. Allen hebben deel aan de koninklijke roeping door bv. deel te nemen aan de verkiezing van ambtsdragers en aan het synodale bestuur van de gemeente. Allen vormen samen ook een profetische gemeenschap door de concrete solidariteit onder elkaar en met de armen. Allen dragen bij aan de verkondiging van het evangelie door hun ijver voor de vormgeving van het christelijke leven binnen de kerk, het gezin, de maatschappij, enz.

Zoals John Zizioulas benadrukt is het onjuist om de gemeenteleden als 'niet-gewijd' te bestempelen. Door doop en vormsel wordt men opgenomen in de eucharistische gemeenschap en daarin hebben zij een bijzondere rol als concelebranten.[323] Het algemene priesterschap is dus de basis voor het bijzondere, want het is onmogelijk tot het bijzondere geroepen te worden zonder te participeren in het algemene. In dat kader kan men zeggen dat het algemene priesterschap geen persoonlijk-existentiële realiteit is, maar een kerkelijk-ambtelijke. De gelovigen zijn, krachtens de apostolische volmacht die de gemeente als geheel gegeven is, ertoe geroepen specifiek kerkelijk te handelen, als tegenover van de ambtsdragers.[324] In dat opzicht is de synodaliteit van de kerk even fundamenteel als het ambt. Zoals hierboven al gezegd: de gemeente kan niet zonder ambtsdragers functioneren, zoals de ambtsdrager niet zonder de gemeente kan. De ambtsdrager is op de eerste plaats een gedoopte, die door de Heer geroepen werd de kerk te besturen en te leiden, en door wie Hij de mede-gemeenteleden door doop en eucharistie laat participeren aan zijn Lichaam dat de Kerk is.[325] Het bijzondere ambt onderscheidt zich van het algemene als respectievelijk middel en doel. Het algemene priesterschap heeft de realisatie van het priesterschap van Christus tot transformatie en heiliging van de wereld voor ogen; het bijzondere priesterschap is aan de kerk gegeven met als doel het algemene te ondersteunen en te bevorderen.[326]

Het centrale streven van de gemeente is om Gods wil voor mens en wereld te ontdekken. Het gaat er dus niet om wat de meerderheid denkt, noch dat iets modern of antiek, progressief of conservatief, enz. zou zijn. Het gaat erom wat Gods perspectief is en daaraan als gemeente dienstbaar te zijn.[327] Allen worden dan ook geroepen te participeren in dat proces van

---

[321] Werbick, *Kirche*, 375.
[322] 1 Petrus 2,9 vv.; Gal 3,26.
[323] Vgl. Zizioulas als geciteerd in Amiet, *Überlegungen*, 31.
[324] Küry, *Kirche*, 298-299.
[325] Van de Beek, *Lichaam*, 212.
[326] Kasper, *Katholische Kirche* 344; Amiet, 'Ortskirche', 37.
[327] Afanassieff, *L'église*, 198-199.

'waarheidsvinding'. Precies omdat de kerk een gemeenschap van 'charismatici' is -- dat wil zeggen dat ieders begaafdheid serieus wordt genomen als gave van de Geest en er dus toe doet -- is ze ook in staat 'interpretatiegemeenschap' te zijn. Allen dragen daarom de mede-verantwoordelijkheid voor het interpreteren van wat de Geest duidelijk wil maken, en voor het als gemeente concreet belichamen van de Geest van Jezus Christus, waarmee God de wereld wil doordringen.[328] Precies daarin ligt het gezag van de kerk: dat ze getuigt van Gods wil. In dat kader moet gewezen worden op het belang van de 'receptie' door het kerkvolk van besluiten die door ambtsdragers genomen worden. Als een besluit door het kerkvolk niet ontvangen en omarmd wordt, verliest het zijn kracht en geldigheid als besluit van de kerk.[329]

In het kader van de charismatische grondstructuur van de kerk moet men zeggen dat het bijzondere ambt steunt op een eigen charisma. Het ligt dan ook voor de hand dat het ambt ruimte zal geven aan de andere aanwezige charismata, en ze niet alleen zal respecteren maar ook bevorderen. De steun en hulp zijn nodig opdat ook zij zouden kunnen bijdragen aan de opbouw van de gemeente.[330] Hoe een en ander kan functioneren lezen we bv. in het verhaal van het zogenaamde 'apostelconcilie' in Handelingen 15. Paulus en Barnabas worden door de gemeente naar Jeruzalem gestuurd om samen met de gemeente aldaar een besluit te nemen over de missie onder de heidenen. Het verhaal geeft ons bovendien een inzicht in hoe de gemeente van Jezus als gemeente ook deelneemt aan het noodzakelijke proces van waarheidsvinding. De gemeente wordt duidelijk benaderd als 'spreekbuis' van de Heilige Geest. Het samenspel is helder: de apostelen en hun opvolgers weten zich door de gemeente bevestigd, terwijl zij op hun beurt de gemeente bevestigen als draagster van de Heilige Geest, ja: als 'Tempel van de Heilige Geest'. Gemeente en ambtsdragers zijn dus elkaars 'tegenover'.[331] Sommige theologen besluiten hieruit dat de rol van de ambtsdrager de Christusrepresentatie is in het kader van het realiseren van de opdracht zoals die aan de apostelen door de Heer gegeven werd, en dat de gemeente de Heilige Geest representeert, niet op een exclusieve wijze maar wel in deze zin dat het aan haar is om de geloofwaardigheid van het ambt vanuit het evangelie te toetsen.[332] Mattijs Ploeger vindt

---

[328] Werbick, *Kirche*, 375.

[329] *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission,* Paderborn-Frankfurt a.M. 2009, nr. 25. Eveneens te vinden in: *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016,* Paderborn 2017. Vgl. Von Arx, *Koinonia*, 69-70.

[330] Kasper, *Katholische Kirche*, 345.

[331] Stalder, *Wirklichkeit*, 95-96; Amiet, 'Überlegungen', 22-30; vgl. Ploeger, *Geloof*, 133-136.

[332] Von Arx, 'The Old-Catholic Churches', 173; vgl. Rinkel, *Dogmatische Theologie.* Deel III, Amersfoort 1956, 191.

echter deze verwoording problematisch als men bedenkt hoe christologie en pneumatologie van elkaar afhankelijk zijn. Het ware juister de rol van het ambt, en het karakter van het wederzijds tegenover van ambt en gemeente, te beschrijven in het kader van een symbolische liturgisch-sacramentele wijze van voorgaan van de gemeente, waarin het ambt Christus (die door de Heilige Geest hoofd van de kerk is en dus de eigenlijke voorganger) representeert.[333]

8.4 De wijding

De wijding door handoplegging en gebed als een bevestiging van het ambtscharisma vindt plaats in het kader van een eucharistievering. Dat feit maakt meteen duidelijk dat het daarbij niet om een individueel gebeuren gaat, alhoewel het zich wel aan een persoon voltrekt, maar dat de identiteit van het volk van God daarbij in het geding is. De gelovigen die tot bisschop, priester of diaken gewijd worden zijn bedoeld als zichtbaar teken van die gezamenlijke identiteit van de kerk: voor de kerk zelf en voor de wereld.[334] Het gaat daarbij dus om de representatie van het ambt van Christus zoals dat door alle gedoopten mede belichaamd wordt. Door de wijding wordt de wijdeling niet in een ander soort van christen getransformeerd, integendeel: de wijding die al in de doop ontvangen werd wordt bij de ambtswijding op een specifieke wijze geïntegreerd in het geheel van de kerk.[335] De wijding is dus het sacrament van de gemeenschap waarin aan een individuele gedoopte de dienst van het ambt toevertrouwd wordt. Omdat die dienst het hele leven en de persoon van de ambtsdrager raakt, is het bij de wijding ervaarbaar hoe de gelovigen aan elkaar worden toevertrouwd en hoe dat gegeven tot het wezen van de kerk hoort.[336] De wijding zorgt er niet voor dat nu de Geest van iemand bezit zou nemen, dat is al bij de doop gebeurd, maar door haar krijgt de relatie met de medegemeenteleden wel een specifieke kwaliteit die ze voorheen niet had. Zo blijkt dat een wijding betrekking heeft op de hele gemeente en niet alleen op de wijdeling. De gewijde wordt tot 'tegenover' van de gemeente, zoals de medegemeenteleden als 'Geestesdragers' ook voor de gewijde een 'tegenover' zijn. De wijding maakt dus die wederzijdse afhankelijkheid duidelijk, evenals het wederzijdse commitment naar elkaar toe. Op die wijze is ook de wijding een teken van de wederzijdse betrokkenheid van God en mensen op elkaar. Het is die betrokkenheid die tot het fundament van de kerk hoort.

8.5 Het gezag van het ambt

Bij de wijding wordt de ambtsdrager een formeel gezag toegekend, maar om dat gezag werkelijk en authentiek te laten functioneren moet de bron van dat

---

[333] Ploeger, *Celebrating*, 502; Afanassieff, *L'église*, 202.
[334] Murray, 'Theology of Ministry', 52.
[335] Amiet, 'Überlegungen', 33.
[336] Amiet, 'Überlegungen', 34.

gezag in de kerk te ervaren zijn. Formeel is de 'apostolische successie', die we in het volgende hoofdstuk nog bespreken,[337] en dus het gezag van de apostelen, de basis voor het gezag van het ambt. De vraag is dan wat dat gezag van de apostelen inhield. In dat kader is het goed te bedenken dat de apostelen niet een soort van theoretische boodschap hebben willen overbrengen, maar integendeel juist het Christusgebeuren willen doorgeven.[338] God heeft in Christus de mensen een partnerschap aangeboden en zich als 'gemeenschap' geopenbaard. Daarom kan het ambt, als Christusrepresentatie, alleen maar juist functioneren op een verbindende en gemeenschap-stichtende wijze. Zoals Jezus zich niet kon beroepen op enige institutionele macht, zo is het ook voor een ambtsdrager onmogelijk zijn gezag aan zijn of haar institutionele status te ontlenen. Zo stelt Stalder dat het voor een bisschop onmogelijk is zich louter aan de letter van wet en traditie te houden om ze zogenaamd onveranderd door te geven, integendeel, hij of zij moet de traditie omtrent |Jezus Christus voortdurend confronteren met steeds wisselende actuele vragen.[339] Juist door het betrekken van de actuele stand van zaken in het leven van mensen en in de wereld op de traditie over Jezus Christus wordt het geloof in Jezus Christus doorgegeven. De ambtsdragers zijn verantwoordelijk voor dat proces en daaraan ontlenen zij telkens opnieuw hun gezag.[340] De roeping van het ambt bestaat erin het geschenk van de menswording in Christus telkens (op-)nieuw in deze wereld ervaarbaar te maken en mensen uit te nodigen om het te ontvangen. Dat is de wijze waarop mensen in het gezag van de ambtsdrager (iets van) het gezag van Jezus Christus zelf ervaren.[341] Daarbij is het trouwens de verantwoordelijkheid van de hele kerk om in een continu proces van waarheidsvinding te onderscheiden of het in concrete situaties werkelijk om het gezag van de Heer handelt. Dat is vaak een spannend proces, waarbij het dus meteen duidelijk is dat ook het gezag in de kerk een zaak van dialoog is. De oudkatholieke traditie is ervan overtuigd dat slechts de restauratie van die dialogische structuur van het gezag ervoor zal zorgen dat het gezag van het ambt, en van de bisschoppen op de eerste plaats, gerespecteerd wordt in kerk én samenleving.[342]

---

[337] Zie hoofdstuk 9, paragraaf 9.4.

[338] Stalder, *Wirklichkeit*, 163.

[339] Stalder, *Wirklichkeit*, 165.

[340] E. Borgman, 'De erosie van de hiërarchie en de verbinding met het Heilig Begin', in: E. Borgman, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen 2006, 263.

[341] P. Amiet, 'Exousia im Neuen Testament', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 61 (1971), 242.

[342] Vgl. C. Oeyen, 'Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität?', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 66 (1976), 107-119; vgl. A. Kirchhöfer-Grach, 'Edward Herzog: Katholik, Theologe, Bischof. Einführung in Person und Wirken', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 101 (201), 153.

Hoofdstuk 9 De bisschop en zijn medewerkers

De heftige discussies over het bisschopsambt in de aanloop naar het tot stand komen van de Zwitserse 'Christ-Katholische Kirche', de Zwitserse Oud-Katholieke Kerk dus, tonen dat het daarbij niet zomaar om een detail van de kerkstructuur gaat. In de Zwitserse Oud-Katholieke Kerk is de figuur van de bisschop 'ingebonden' in een fundamenteel synodale structuur. De bisschop waakt over de leer en heeft de wijdingsmacht; voor de kerkelijke discipline zijn ook de zogenaamde *Synodalrat* en de Synode medeverantwoordelijk. Besluiten op het punt van kerkelijke discipline moeten door bisschop en *Synodalrat* samen worden genomen.[343]

Het geeft aanleiding tot een nogal bureaucratisch functioneren, dat als feitelijke consequentie heeft dat de reële macht bij de plaatselijke parochies ligt. Daarop lijkt de situatie in de Oud-Katholieke Kerk van Oostenrijk. Daarentegen heeft in Duitsland de bisschop duidelijk meer ruimte voor persoonlijke autoriteit. De bisschop is er voorzitter van de Synode. Met betrekking tot de kerkelijke discipline kan hij of zij echter slechts na overleg met de permanente afvaardiging van de Synode besluiten nemen. Het meest als kerkleiders functioneren nog de bisschoppen van de Nederlandse Oud-Katholieke Kerk, alhoewel ook zij ingebed zijn in een bestuurlijk gremium waarvan ook leken en priesters deel uitmaken.

Het moge duidelijk zijn dat in de oud-katholieke kerkstructuur de plaats en de functie van de bisschop niet altijd onomstreden zijn geweest. Het blijft daarom belangrijk de reflectie op het bisschopsambt af en toe opnieuw uitdrukkelijk te voeren. Die reflectie is naar mijn mening des te meer van belang omdat het bisschopsambt ook in de oecumene een belangrijke rol zou kunnen spelen. Het bisschopsambt lijkt mij bepalend te zijn voor de kerk, en daarom ook bepalend voor de eenheid onder de christenen en hun kerken. Natuurlijk is de bisschop niet de kerk, maar aan een kerk zonder bisschop ontbreekt een essentieel aspect. Zoals Ignatius van Antiochië het zegt: 'Waar de bisschop is, daar zijn allen want waar Jezus Christus is, daar is de katholieke kerk.'[344]

Volgens mij biedt de oud-katholieke traditie met zijn streven terug te gaan naar de inspiratie van de Oude Kerk een goed kader voor de reflectie over een adequaat en actueel functioneren van het bisschopsambt. Het biedt de mogelijkheid de focus gericht te houden op het ideaal dat bij de oorsprong van de kerk werd nagestreefd, en die inspiratie tot uitgangspunt te nemen bij de reflectie op de hedendaagse gestalte van het bisschopsambt.

---

[343] Küry, *Kirche*, 88.
[344] Ignatius van Antiochië, *Brief aan de Christenen van Smyrna*, 8,2.

9.1 Twee problemen

Men kan rustig stellen dat het bisschopsambt de laatste decennia herontdekt is. Twee grote problemen hadden immers de identiteit van het ambt 'verduisterd'. Het eerste probleem was dat van de 'sacerdotalisering' van het ambt, in het algemeen en het tweede probleem hing samen met de positie van de bisschop van Rome. Met betrekking tot het eerste probleem kan men stellen dat zich in het westen vanaf de vroege middeleeuwen een ambtsopvatting ontwikkeld heeft waarbij de priester in het centrum staat. Dat had te maken met zijn voorgaan in de eucharistie en zijn positie als biechtvader. Immers, aan de priester kleefde het aureool dat hij de macht had het brood en de wijn in de eucharistie te doen veranderen in het lichaam en bloed van Christus, én daarbij dan ook nog de macht om de vergeving over de zonden uit te spreken. Daarom is het gemakkelijk te begrijpen dat de priester in het centrum van het (persoonlijke) geloofsleven kwam te staan. Die ontwikkeling ondergroef dus de betekenis van het bisschopsambt. Hoewel de bisschop wel de macht had om priesters te wijden, was hij niet langer de herder die in het centrum van de (plaatselijke) gemeente stond. Als 'opperherder' visiteerde hij de gemeenten, maar feitelijk oefende de pastoor het herdersambt uit.

Het tweede probleem heeft te maken met de overschatting van de positie van de bisschop van Rome. Daardoor werd de lokale bisschop meer gezien als de representant van de centrale macht, uitgeoefend door het Vaticaan en de paus, en niet als de leider van de plaatselijke kerk. Gelukkig is op dat punt een en ander grondig veranderd. Verschillende pausen kwamen zelf op voor een herbezinning op hun positie in de wereldkerk, zodat ook hun functioneren meer aangepast zou worden aan de actuele pastorale uitdagingen.[345]

9.2 De oud-katholieke reflectie

Ondanks de moeilijke discussies over het bisschopsambt op hun eerste synoden in de late negentiende eeuw kan men zeker ook stellen dat oud-katholieken in hun geschiedenis ook interessante positieve ervaringen met concrete bisschoppen gehad hebben. Zo wijst Küppers erop dat tijdens twee kritieke fasen in het Westers katholicisme sprake was van een bijzonder goede ervaring met het bisschopsambt. Het betreft voor Nederland de vroege achttiende eeuw ten tijde van de veroordeling van de bul *Unigenitus* (1713),[346] en voor Duitsland en Zwitserland de crisis rond Vaticanum I (1870). In beide gevallen ging het fundamenteel om hetzelfde conflict, namelijk om de vernieuwing van de kerk en daarbij uitgaan van de oudkerkelijke grondbeginselen. In beide

---

[345] Vgl. paus Johannes Paulus II, *Ut Unum Sint.* (1995), nr. 96 ; paus Franciscus, *Evangelii Gaudium* (2013), nr. 16.

[346] De bul *Unigenitus* werd in 1713 door Paus Clemens XI uitgevaardigd. Het betrof de veroordeling van het Jansenisme en de werken van de Franse theoloog Pasqual Quesnel. Hoewel de bul zeer omstreden was, vormde ze wel de basis van de anti-jansenistsiche stroming die zich in de jaren erna doorgezet heeft.

gevallen faalde een episcopaat dat zich boog voor het centrale gezag van de Romeinse Curie. Maar in beide gevallen was er ook de ervaring van een ander soort van bisschoppen die de verbondenheid met de locale kerk voorop stelden.[347]

Deze historische ervaringen hebben er toe bijgedragen dat het bisschopsambt ook in oud-katholieke kring als het ware opnieuw ontdekt werd in de periode van een halve eeuw die achter ons ligt. In de zestiger jaren kon men nog lezen dat 'Het bisschopsambt (....) geen ander is dat dat van de priester.'[348] De oriëntatie op de kerk van de eerste eeuwen heeft bijgedragen aan de vernieuwde waardering voor het bisschopsambt, zoals het ook belangrijk is geweest voor de ontwikkeling van een theologie van de lokale kerk (*Ortskirche-Ekklesiologie*). Maar de Lima-verklaring van de Commissie Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken en de medewerking van oud-katholieke theologen aan totstandkoming ervan zijn van grote betekenis geweest in dit kader.[349] Echter, ook de verschillende dialogen die door de Unie van Utrecht werden gevoerd met niet alleen de Orthodoxe Kerken en de Rooms-Katholieke Kerk, maar ook bijvoorbeeld met de Kerk van Zweden, hebben de reflectie op het bisschopsambt zeker verdiept.[350] Interessant is dat die reflectie dus gevoerd werd in het bewustzijn dat men zich situeren moest in de breedst mogelijke context van de Kerk van Christus. De reflectie is dan ook te zien als een dialoog met orthodoxe, anglicaanse, protestantse en rooms-katholieke inzichten en theologen. Mijn doel is de grote lijnen van deze reflectie op het bisschopsambt te schetsen. De inhoud van het vorige hoofdstuk, over het kerkelijk ambt in het algemeen, dient daarbij als noodzakelijke achtergrond.

---

[347] Küppers, 'Amt', 253.

[348] Küry, *Kirche,* 318.Het hele citaat gaat als volgt: 'Das Bischofsamt ist – auf seine grundlegende *Beauftragung und Bevollmächtigung* gesehen – zunächst kein anderes als das Amt der Presbyter. Hirten sind beide, Bischöfe und Presbyter, Oberhirten die einen, Hirten die anderen. Beiden sind (...) dieselben für das eine apostolische Amt wesentlichen Funktionen anvertraut (...). Aber diese presbyterialen Funktionen übt der Bischof aus in der besonderen Stellung, die ihm als Repräsentanten der Einen und ganzen Kirche inmitten der Einzelgemeinden zukommt.' (cursief in het origineel)

[349] World Council of Churches, 'Baptism, Eucharist and Ministry' [Faith and Order paper nr. 111], Genève 1982.

[350] U. von Arx (red.) *Koinonia*; Internationale Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission, *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016.* Paderborn, 2017; A. Berlis (red.) *Utrecht and Uppsala on the Way to Communion. Report from the official dialogue between the Catholic Churches of the Union of Utrecht and the Church of Sweden with a revised translation "Utrecht und Uppsala auf dem Weg zu kirchlicher Gemeinschaft" 2018.* [Beiheft zur *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 108 (2018).

9.3 De bisschop

De rooms-katholieke/oud-katholieke dialoogcommissie stelt dat er in de lokale kerk sprake is van een persoonlijk *episcopè* dat door de bisschop uitgeoefend wordt. Het betreft de taak van het leidinggeven in verbondenheid met de medewerkers in het apostolische ambt (de priesters en de diakens) en met het hele gelovige volk.[351] De totstandkoming van deze 'ordening' had niets van doen met de afbakening van bevoegdheden, integendeel: ze heeft een spirituele basis. Zo wijst Amiet erop dat het geloof immers geen onpersoonlijke ideologie is. Belangrijk is om te zien welke dynamiek er ontstaat onder de gelovigen die zich als door de Geest gezalfden opgenomen weten in de waarheid, en van elkaar verwachten dat ze elkaar naar de waarheid leiden. Het zijn die gelovigen die zich verzamelen rond hun bisschop omdat die hen door de Heer zelf gegeven werd.[352]

Het bisschopsambt heeft vooral een relationele betekenis. Het betreft de coördinatie van de gemeenschap van de kerk, die gedacht wordt in een directe verbinding met haar heil stichtende oorsprong, en de integratie van al haar leden.[353] Het komt dus aan op de verbondenheid met de kerk en met haar verrezen Heer. De bisschop representeert het Hoofd van de Kerk, dat Christus is, en heeft daarom de leiding over haar als 'lichaam van Christus'. Door de gemeenschap met haar bisschop realiseert de kerk haar eenheid. In de eucharistie waarin de bisschop voorgaat wordt de volheid van 'de hele Christus' en de hele ene, heilige, katholieke Kerk manifest, en die volheid wordt nooit overtroffen.[354] Het doel van het bisschopsambt is dan ook voorganger te zijn van de door de Geest bezielde kerkgemeenschap. De bisschop is dienstbaar aan de gemeenschap en functioneert in het kader van die gemeenschap, en daarom is de gemeenschap ook zelf in het ambt als het ware 'geïntegreerd'.[355] De bisschop situeert zich dus in het spanningsveld dat bestaat tussen zijn persoonlijke verantwoordelijkheid, die hem of haar door de Geest werd toevertrouwd, en de dienst aan de gemeenschap van de broeders en zusters, waartoe de bisschop zelf ook behoort, en die eveneens door de Geest gedragen wordt. Die drie-heid van de Heilige Geest, de gemeenschap en de persoon van de bisschop is een spanningsvolle zaak waarvan de ware aard zich eigenlijk slechts in het licht van de Goddelijke Drievuldigheid laat ontdekken. [356]

---

[351] *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationale Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission*, nr. 21. 'In der Ortskirche ist der Bischof der Träger der personalen Episkopé, der seinen Leitungsdienst in Verbindung mit den übrigen Teilhabern am apostolischen Amt (Presbyterkollegium, Diakonat) und mit dem Glaubenszeugnis aller Getauften wahrnimmt.'

[352] Amiet, 'Ortskirche', 45.

[353] Küppers, 'Amt', 255; T. van Eijk, *Teken*, 344.

[354] Amiet, 'Ortskirche', 39.

[355] Küppers, 'Amt', 247.

[356] Küppers, 'Amt', 256.

Als voorganger van de lokale kerk is de bisschop niet een functionaris die van haar afhankelijk zou zijn, maar de apostolische getuige van het geloof van de hele kerk zoals hij of zij ook in het kader van de Universele Kerk getuige is van het geloof van de lokale kerk. De bisschop 'bewijst zich' tegelijk als teken én behoeder van de *koinonia-communio*. Daarmee wordt gedoeld op de oecumenische gemeenschap van alle plaatselijke kerken zoals die tot uiting komt in hun wijze van vieren, in hun geloof en geloofsgetuigenis en hun dienstbaarheid, maar ook in hun organisatie die terug gaat op een stevige apostolische basis.[357] Het betreft de gemeenschap en de eenheid van alle lokale kerken in de waarheid en de liefde, die als teken van verzoening aan de hele wereld en alle mensen aangeboden wordt. De solidariteit en de eenheid van de lokale kerken krijgt zijn expressie bij de wijding van een nieuwe bisschop, waarbij de bisschoppen van de zusterkerken hem of haar de handen opleggen. Dat is de wijze waarop de katholiciteit van de lokale kerk bevestigd wordt.[358]

Tot slot kunnen we stellen dat het tot het wezen van het bisschopsambt hoort om het apostolische karakter van de ene, heilige en katholieke Kerk te be-tekenen en te behoeden. Het gaat om het ambt van de verkondiging, de heiliging en de leiding, waardoor de gemeenschap haar basis krijgt. Zo is de bisschop ten sterkste verbonden met de lokale kerk, waardoor hij of zij gekozen werd, en die door hem of haar dus ook gerepresenteerd wordt. Echter, de bisschop wordt door de handoplegging eveneens opgenomen in het college van de bisschoppen van de zusterkerken. Dat is het teken van de integratie van de lokale kerk in de universele kerk en dus van haar katholiciteit.[359]

9.4 De apostolische successie

De apostolische successie betreft de continuïteit en de identiteit van de evangelische boodschap zoals zij in de lokale kerken van generatie op generatie door de ambtsdragers doorgegeven wordt.[360] Het doel is dus een dienst aan de kerk te bewijzen, en de ambtsdragers hebben bijgevolg de verantwoordelijkheid dat de kerk in de waarheid blijft.[361] Het gaat erom dat overal op de wereld en in elke kerk de *Sache Jesu* en de opdracht die aan apostelen gegeven werd voortgezet wordt. Het streven naar continuïteit kan alleen maar juist begrepen worden tegen de achtergrond van het pneumatologisch karakter van de kerk. De kerk wordt immers door de Heilige Geest opgebouwd. Het is de Heilige Geest die ons door de verkondiging duidelijk maakt dat Christus als Zoon van God mens is geworden en ons leven heeft gedeeld. Juist dat gebeuren bevrijdt

---

[357] Küppers, 'Amt', 248.
[358] Amiet, 'Ortskirche', 40.
[359] Küppers, 'Amt', 249; Von Arx, *Koinonia*, 69.
[360] Küry, *Kirche*, 266-268.
[361] Stalder, *Wirklichkeit*,71.

ons, want Jezus' overgave in zijn sterven opent voor ons opnieuw de weg naar en verzoent ons met de Vader.[362]

Daaruit wordt meteen duidelijk dat de apostolische successie dus een zaak van de hele kerk is, en niet alleen van bisschoppen. Het doorgeven van het apostolische ambt door gebed en handoplegging bij de bisschopswijding is zeker een wezenlijk aspect van de apostolische successie.[363] Toch moet men dat eerder zien als de bevestiging dat de lokale kerk die de bisschop heeft gekozen haar verantwoordelijkheid heeft genomen voor het doorgeven van het evangelie en de opbouw van de kerk, waartoe het zoeken naar de juiste man of vrouw voor de vacante *episcopè*-functie behoort. Die beide verplichtingen impliceren immers een persoonlijke betrokkenheid op de oorsprong, waardoor men zich laat gezeggen, en het cultiveren van een gestructureerde gemeenschap, waarin de dynamiek van het 'wederzijds tegenover' van ambtsdrager en gemeente zich actief doet gelden.[364] Het is die gemeenschap die de opgaven van een levens- en liefdesgemeenschap die het hele leven omvat kan vervullen, omdat ze betrokken is op alle leden en op de missie in de wereld. Bij de wijding verklaren wijdeling en gemeenschap zich ertoe bereid die verantwoordelijkheid op zich te nemen en de handoplegging is het teken dat die verantwoordelijkheid inderdaad wordt overgedragen.[365] Op die wijze wordt de apostolische successie van de bisschop het teken van de apostoliciteit van de kerk zelf.[366] Samenvattend kunnen we daarom met Stalder zeggen dat het bij de apostolische successie gaat om 'het hele complex van handelingen en gedragingen, waardoor de kerk al haar opgaven en verplichtingen op zich neemt, en zo de verantwoordelijkheid voor haar bestaan neemt.'[367]

Dat de apostolische successie niet alleen een inhoudelijk karakter heeft, maar ook aan een persoon wordt toevertrouwd, verwijst naar het feit dat de kerk het geloof niet kan bewaren zonder dat concrete mensen daarvoor de verantwoordelijkheid dragen. Bisschoppen zijn broeders en zusters in het geloof, die dus de verantwoordelijkheid om het geloof te bewaren overgedragen krijgen van andere gelovigen die al vóór hen die verantwoordelijkheid droegen. Dat moet een teken zijn dat in het handelen van de ambtsdragers Gods Geest, zoals die in de kerk aanwezig is, werkzaam is.[368] Daarbij moet het echter duidelijk zijn dat de opvolging in het ambt niet slechts een zaak is van het

---

[362] Stalder, *Wirklichkeit*, 95.

[363] Vgl. het statuut van de Internationale oud-katholieke bisschoppenconferentie, Preambule nr. 3.4; vgl. Internationale Römisch-katholische-altkatholische Dialogkommission, *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationale Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission*, nr. 24.

[364] Stalder, *Wirklichkeit*, 97. Vgl. de uiteenzetting in hoofdstuk 8, paragraaf 8.3.

[365] Küry, *Kirche*, 267.

[366] Rinkel, *Dogmatische theologie.* Deel III, 196.

[367] Stalder, *Wirklichkeit*, 242.

[368] Van de Beek, *Lichaam*, 262.

formeren van 'een juiste ketting van opgelegde handen', maar via het teken van de handoplegging duidt op een continuering van het geloof zoals dat door de apostelen in opdracht van de Heer verkondigd werd. Bij de apostolische successie gaat het dus om een omvattende structuur waarin alle genoemde aspecten hun plaats hebben, en geen ervan kan worden weggelaten. Daarmee is de apostolische successie geen waarborg, maar een teken en een instrument om de continuïteit en de identiteit van het geloof van de kerk te bewerken. Daarbij kan niet vergeten worden dat die continuïteit en identiteit een belofte is van de Geest, die de kerk in de waarheid binnen voert.[369]

9.5 De bisschop in een episcopaal-synodale structuur

Toen in 1871 de oud-katholieke beweging geëxcommuniceerd werd door het Vaticaan heeft men zich onmiddellijk toegelegd op het stichten van parochies. Parochies, waar men samen vieren en geloven kon, hadden een centrale plaats in de gestalte van de kerk die de beweging voor ogen stond. Voordat er sprake was van de figuur van de bisschop werden dus parochies gesticht. Daarbij legde men zich erop toe de organisatie van de kerk en de bijhorende regelgeving zo te concipiëren dat die parochies nauw betrokken zouden worden bij het gehele, bredere kerkelijke beleid.[370] Naar de oud-katholieke opvatting moest de kerk immers van onderop opgebouwd worden. De kerk zou fundamenteel synodaal van karakter zijn. Dat betekende dat men met elkaar 'kerk' zou zijn: bisschop, priesters en leken vormen samen het Lichaam van Christus en het volk van God.[371] Men had toch geageerd tegen een 'onfeilbare paus', en wilde die dus niet vervangen door een 'onfeilbare bisschop'!

Daarentegen was het 'Münchner Kongress' in 1871 wel van mening dat er bepalingen omtrent de bisschop moesten komen, zodat die inderdaad terug te vinden zijn in het eerste deel van het ontwerp van statuut dat door het congres werd opgesteld. De synode was en is de basis voor de diocesane organisatie, en de dienst van de bisschop betreft de onderlinge eenheid van de parochies in een bisdom. De bisschop staat dus niet tegenover de lokale kerk

---

[369] Kasper, *Katholische Kirche*, 347. Vgl Joh. 14, 26; 15,26; 16,13.

[370] G. Esser, 'Die Gemeinde: Ort der lebendigen Erfahrung der Kirche. Zur Gründungsgeschichte des Alt-Katholizismus in Deutschland', in: L. van Buuren en P.B. Smit (red.), *Meester in kerk en recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeek bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, nr. 50], Amersfoort-Sliedrecht 2013, 105.

[371] Esser, 'Gemeinde', 110. Illustratief is dit citaat: „Einer der Delegierten des Zweiten Altkatholikenkongresses 1872 in Köln brachte die damals herrschende Meinung auf der Punkt, als er formulierte: 'Der Bischof soll allerdings gewisse Rechte haben aber auch wir bestimmte Rechte, ihm gegenüber. Wir wählen ihn; er soll aber nicht in die canonischen Rechte installiert werden, er soll nicht Selbstherrscher sein und wir blinde Diener. Ich meine, wir müssen eine Synodalverfassung entwerfen, damit wir nicht an die Stelle des unfehlbaren Papstes einen unfehlbaren Bischof erhalten.'

(concreet: het bisdom), want hij of zij wordt door haar tot die dienst geroepen en verkozen. De bisschop moest dus in het midden van de kerk staan en kunnen steunen op de opdracht die hij of zij van haar kreeg. Precies dat gegeven verwijst naar het feit dat de jurisdictie door de kerk aan de bisschop wordt toevertrouwd terwijl ze dus principieel bij de kerk zelf ligt. Die opvatting is al terug te vinden in de Nederlandse Oud-Katholieke Kerk in de vroege achttiende eeuw, en is geïnspireerd door het latere jansenisme.[372] Het gaat er dus om dat de kerk concreet ervaren kan worden als een solidaire gemeenschap, waarin ieder in staat wordt gesteld een reële verantwoordelijkheid voor het geheel te nemen. Zo is een synode niet te vergelijken met een parlement, en de bisschop niet met een regeringsleider die door datzelfde parlement gecontroleerd zou moeten worden. Bij het synodale karakter van de kerk gaat het erom dat er werkelijk een 'gespreksgemeenschap' tot stand komt.[373] Gezag is in de kerk namelijk altijd een dialogische realiteit. Het gaat fundamenteel om de conciliariteit van de kerk, waarbij de figuur van de bisschop nooit van de *consensus fidelium* geïsoleerd kan worden. Alle gedoopten zullen op een eigen wijze en met een eigen verantwoordelijkheid samen de missie van de kerk dragen.[374]

Dit brengt Urs von Arx ertoe om over een 'drievoudige *episcopè* in de lokale episcopaal-synodale kerk' te spreken.[375] In navolging van Kurt Stalder stelt hij dat, naast de bisschop, ook de hele clerus en het hele gelovige volk verantwoordelijkheid ervoor dragen dat de kerk trouw blijft aan haar opdracht een liefdesgemeenschap te zijn en te blijven. Von Arx stelt dan ook voor te spreken van een 'drievoudig *episcopè*' waaraan alle gedoopten, en dus niet alleen de gewijde, participeren.[376] Geïnspireerd door de Lima-verklaring[377] onderscheidt hij de persoonlijke *episcopè* van de bisschop (die erin bestaat de eerstverantwoordelijke te zijn dat de lokale kerk 'in de waarheid blijft' en de onderlinge eenheid en de eenheid met andere kerken bewaart) van beide andere *episcopoi* waarmee ze verbonden is: de collegiale *episcopè* van de hele

---

[372] J. Hallebeek, 'Omnis jurisdictionis fons ecclesia. An eighteenth-century debate on the origin of jurisdiction', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 103 (1995), 114-133; en J. Hallebeek, *Alonso el Tostado. His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht* [Publicatiereeks Oud-Katholiek Seminarie, nr. 29], Amersfoort 1997.

[373] Stalder, *Wirklichkeit*, 142-188; A. Krebs, *Erlösung zur Freiheit. Die 'doppelte Freiheit' Gottes und des Menschen in der Theologie Kurt Stalders*, (Ökumenische Studien 37), Berlijn 2011, 85-100.

[374] Dit is ook de anglicaanse opvatting: vgl. P. Avis, *Becoming a Bishop. A Theological Handbook of Episcopal Ministry*, Londen 2013, 52-53.

[375] U. von Arx, 'Kurt Stalders Ekklesiologie und die Christkatholische Kirchenverfassung von 1989', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 103 (2013), 279-284.

[376] Von Arx, *Kirchenverfassung*, 280.

[377] Zie de eerste alinea van Hoofdstuk 4.

clerus, en de gemeenschappelijke *episcopè* die gestalte krijgt in de diocesane synode (met haar 'meerderheid van leken'). Die drie lijnen in de *episcopè* van de kerk kruisen en versterken elkaar in hun concentrische betrokkenheid op elkaar.[378] Ze zijn samen te denken in een geïntegreerd verband met de bisschop in het midden -- niet aan de top! De kerk kent geen piramidale structuur. Een alleenheerschappij door de bisschop is uit den boze, hij of zij is niet los te denken van het samenspel tussen alle gedoopten dat gekenmerkt wordt door wederzijdse verplichtingen en gezamenlijke verantwoordelijkheden.[379] Von Arx wijst erop dat een bepaalde 'overzichtelijkheid' nodig is om een bisdom effectief langs de geschetste episcopaal-synodale lijnen te laten functioneren Als men bedenkt dat het goed functioneren van een structuur mede een relationele en spirituele basis veronderstelt, ligt het grote belang van die voorwaarde voor de hand. [380]

9.6 De bisschop in de oecumene

Het gaat bij het bisschopsambt dus om een dienst aan de kerk, aan de medegedoopten dus, en niet om het creëren van een gezagspositie boven het volk van God uit, noch om een uitzonderingspositie ten aanzien van alle andere charismata. Vanuit die overtuiging is het gemakkelijk te bedenken dat het bisschopsambt spiritueel gezien de confessionele grenzen overstijgt. In dat perspectief verschijnt de figuur van de bisschop dan ook als behoeder van de eenheid onder de christenen in het algemeen, en dus tot een aanjager van de oecumene. Küppers wijst erop dat het eenheidsstreven als een streven naar een gemeenschap in waarheid van geloof en liefde centraal stond in het zelfbewustzijn van de Oude Kerk. 'Zaakwaarnemers'in dat verband zijn de plaatselijke bisschoppen. Voor zover de lokale kerk zich in een 'shalomverband' met

---

[378] '[Sie] überschneiden sich in einer dreifachen konzentrischen Extension.' Von Arx, *Kirchenverfassung*, 281.

[379] Von Arx, *Kirchenverfassung*, 281.

[380] De Preambule van het Statuut van de Christ-Katholische Kirche der Schweiz illustreert dit punt. In nummer 4 kan men lezen: 'Durch die aus apostolischer Sukzession gestaltete Struktur der Kirche ordnet der Heilige Geist die Träger des apostolischen Amtes und Laienschaft einander in der Weise zu, dass sie in der Lage sind, in gegenseitiger Verantwortung und in synodalem Umgang einander bei der Erfüllung ihrer Aufgaben wie auch bei der Entdeckung und Entfaltung ihrer Gaben zu unterstützen und so eine Gemeinschaft zu sein, in der sich alle daran beteiligen, die Wahrheit des Evangeliums immer neu zu entdecken, zu bekennen und die nötigen Entscheidungen zu finden. Seinen besonderen Ausdruck findet dieser synodale Prozess in der Nationalsynode. Die Zuordnung von apostolischen Amt und Laienschaft und ihre Einheit zeigt sich dabei vor allem im gemeinsam gefeierten eucharistischen Synodegottesdienst. Er wird grundsätzlich vom Bischof als Hüter und Symbol der Einheit geleitet. In dieser Feier wirken die Laien zusammen mit den Geistlichen aktiv mit und üben auch bestimmte liturgische Dienste aus.' Geciteerd door Von Arx, *Kirchenverfassung*, 288-289.

de andere lokale kerken weet, wordt zij zelf door haar bisschop tot een draagster van de eenheid van alle lokale kerken.[381] Het herstel van de eenheid behoort daarom tot het hart van het bisschopsambt, en dus kan een bisschop nooit de eigen confessionele identiteit als alibi gebruiken voor het niet nemen van verantwoordelijkheid voor de eenheid van alle christelijke confessies. Een bisschop heeft altijd en principieel de opdracht te ver-enigen, en niet te scheiden![382]

Dat brengt met zich mee dat de bisschop zich erop toelegt om alle aspecten van kwesties en debatten te zien en zich dus niet, voor zover al mogelijk, ideologisch laat isoleren. De bisschop is er immers toe geroepen verzoening tot stand te brengen. Allen zijn in principe geroepen om plaats te nemen aan dezelfde Tafel van de eucharistie, waarvan de bisschop de voorzitter is, en precies daar zullen allen kunnen merken hoe men aan elkaar is toevertrouwd als medeleden van dezelfde familie. Bisschoppen hebben de opdracht eraan bij te dragen dat scheidingen overwonnen worden en dat de zichtbare eenheid van de kerk dichtbij wordt gebracht. In een belangrijk rapport van de Kerk van Engeland wordt gesteld dat het verlies van een gezamenlijk episcopaat, en dus het ontstaan van 'parallelle jurisdicties', samen met de grote diversiteit in de uitvoering van de *episcopè* in de verschillende denominaties, de kerk zeer verzwakt heeft.[383] Zo leest men ook in de rapporten van de Lambeth Conferentie van 1920 dat het tot de taak van de bisshoppen behoort bruggen te bouwen tussen de verschillende christelijke denominaties.[384] In zijn 'Handboek voor Bisschoppen' geeft Paul Avis enkele adviezen over hoe een en ander gestalte zou kunnen krijgen.[385] Hij pleit er voor dat bisschoppen ook betrokken worden bij initiatieven die in andere kerken genomen worden, om zo hun dreigende isolering in de eigen confessionele context tegen te gaan. Bisschoppen kunnen trouwen ook meer uit de al bestaande oecumenische overeenkomsten halen dan dat vaak het geval is, en kunnen zeker actiever op zoek

---

[381] Küppers, 'Amt', 248.

[382] Vgl. R. Williams, Authority and the Bishop in the Church. In: M. Santer (red.) *Their Lord and Ours: Approaches to Authority, Community and the Unity of the Church.* Londen 1982, 99; vgl. de encycliek van Johannes Paulus II, *Ut Unum Sint,* nr. 101.

[383] House of Bishops, *Episcopal Ministry,* Londen 1990, 161. Vgl. R. Williams, 'Authority and the Bishop in the Church', in: M. Santer (red.) *Their order and Ours: Approaches to Authority, Community and the Unity of the Church,* Londen 1982, 109-124.

[384] 'We submit that considerations alike of history and of present experience justify the claim which we make on behalf of the episcopate. Moreover, we would urge that it is now and will prove to be in the future that best instrument for maintaining the Unity and the Continuity of the Church.' Zie Bell, *Documents on Christian Unity 1920-1930,* 3-4, geciteerd door Paul Avis, *Becoming a Bishop*, 105.

[385] Van de Beek, *Lichaam*, 235-238.

gaan naar samenwerking met bisschoppen uit 'kerken in gemeenschap', zoals dat het geval is voor de anglicaanse en de oud-katholieke kerken bijvoorbeeld.

Samenvattend: de bisschop is de drager van de eenheid van alle kerken en daardoor ook de behoeder van de missionaire roeping van de kerk. Het bisschopsambt heeft dus wezenlijk een oecumenische betekenis, omdat het zich juist richt op het slaan van bruggen in de context van de diversiteit van tradities en confessies. Het bewaren van het geloof in Christus, zoals het ons in de Schrift wordt aangereikt en zoals het beleden wordt door de Kerk van alle tijden, is het verlangen dat het werken aan de eenheid motiveert en voortstuwt.[386] Het bisschopsambt is dus relationeel op te vatten, en slechts op die wijze is het in staat mee te bouwen aan de katholiciteit van de kerk. Dat wil zeggen dat de kerk bevrijd wordt van confessionele boeien om meer en meer zichtbaar één te worden. Daarom is het bisschopsambt een oecumenisch ambt.[387]

9.7 Het gezag van het bisschopsambt

Het gezag van het bisschopsambt is gegeven met het opgenomen worden in de apostolische successie en de wijding met de handoplegging door de bisschoppen van de zusterkerken. Toch blijft dat gezag daarmee een formele aangelegenheid. Authentieke gezagsuitoefening veronderstelt, meer dan de formele basis alleen, ook een ervaring van de werkelijkheid die de bron is van het gezag. Zo kan men stellen dat ook de apostelen niet zozeer een 'boodschap' overgebracht hebben, maar dat ze vooral 'het Jezusgebeuren' aan het verstand en aan het hart hebben gebracht.[388] Jezus is Gods uitgestoken hand. Door hem biedt God mensen een relatie aan en openbaart God zichzelf als 'gemeenschap'. Daarom kan het bisschopsambt, als representatie van Jezus Christus, niet anders dan functioneren op een verbindende en gemeenschapstichtende wijze. Zoals Jezus zich niet kon beroepen op enig instituut dat hem macht verleend zou hebben, zo is het uit den boze enig instituut te willen inzetten ter affirmatie van het gezag van een ambtsdrager. Zoals Stalder het stelt, is het meteen duidelijk dat een bisschop een heilloze weg opgaat als hij of zij het slechts als taak zou zien vast te houden en over te leveren wat een of ander instituut welgevallig is. Integendeel, de bisschop is ertoe geroepen 'het Jezusgebeuren' en de 'Jezustraditie' tot leven te brengen in de actualiteit van het ogenblik, en de vragen die daaruit ontstaan samen met de hele kerk ter harte te nemen.[389] Alleen onder de inspiratie van dat soort van bisschopsambt kan de kerk de *Missio Dei* die haar is toevertrouwd werkelijk vervullen. In de

---

[386] Van de Beek, *Lichaam*, 254.
[387] J. Kronenburg, *Episcopus Oecumenicus. Bouwstenen voor een theologie van het bisschopsambt in een verenigde reformatorische kerk.* Zoetermeer, 2003; vgl. Visser, 'Episcopus Oecumenicus'.
[388] Vgl. Stalder, *Wirklichkeit*, 163.
[389] Vgl. Stalder, *Wirklichkeit*, 165.

confrontatie van 'de werkelijkheid van het Jezusgebeuren' met de actualiteit van mensen van nu, met de vragen en uitdagingen die daarbij horen, krijgt de missie van de kerk steeds opnieuw gestalte.[390] De roeping van de bisschop bestaat er dus in het geschenk van de menswording in Christus in deze wereld telkens opnieuw ervaarbaar te maken, en mensen ertoe uit te nodigen dat geschenk ook te accepteren. In die zin ontmoet men in het gezag van het bisschopsambt het gezag van Christus zelf,[391] en het komt aan de hele kerk toe om zich erover uit spreken waar het gezag van de Heer werkelijk in het geding is en waar dat niet het geval is. Ook ambtsdragers blijven gewone mensen die ten prooi kunnen vallen aan oneigenlijke motieven! Dus ook de erkenning van het gezag gebeurt in dialoog. Daarom is de oud-katholieke traditie ervan overtuigd dat slechts door het herstel van deze dialogische structuur van het gezag het bisschopsambt in de kerk zal kunnen functioneren zoals het bedoeld is.[392]

9.8 Het presbyterium

De priester participeert aan het drievoudige ambt van verkondiging, heiliging en leiding. Hij of zij is de medewerker van de bisschop en vertegenwoordigt deze in de parochie.[393] Toch is de figuur van de priester niet 'slechts' een soort van aanhangsel aan de bisschop. Als men voorgaat in de sacramenten doet men dat als representant van de Verrezene, die de eigenlijke bedienaar van de sacramenten is. Door de priesterwijding heeft de priester een relatieve autonomie en een eigen verantwoordelijkheid, die echter altijd in gemeenschap met de bisschop en het hele presbyterium, als college van de bisschop met zijn of haar priesters, wordt uitgeoefend.[394] De priester functioneert vooral in de context van de plaatselijke parochie, terwijl de bisschop in de ruimere gemeenschap van de universele kerk gesitueerd wordt. Maar het is duidelijk dat het daarbij om twee zijden van dezelfde medaille gaat en dat ze in het streven naar de eenheid van de kerk beide van groot belang zijn. Daarom kan men niet stellen dat het bij het onderscheid tussen priester en bisschop over 'meer of minder ambt' zou gaan -- beide zijn immers complementair aan elkaar en daarom aspecten van het ene kerkelijke ambt. Beide hebben elkaar dus nodig, zoals de plaatselijke parochies de lokale kerk van het bisdom nodig hebben, en bisdommen als lokale kerken zich opgenomen mogen weten in de Ene Katholieke Kerk.[395] De lokale kerk bestaat uit alle parochies en gelovigen die aan

---

[390] Borgman, 'Erosie', 263.

[391] Amiet, 'Exousia', 242.

[392] Oeyen, 'Gibt es', 107-119; A. Kirchhöfer-Grach, 'Edward Herzog: Katholik, Theologe, Bischof. Einführung in Person und Wirken', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 101 (2011), 153.

[393] *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationale Römisch-Katholische-Altkatholische Dialogkommission,* nr. 15.

[394] Kasper, *Katholische Kirche*, 333.

[395] Vgl. Kasper, *Katholische Kirche*, 333.

het herderschap van dezelfde bisschop zijn toevertrouwd.[396] Voor dat herderschap draagt de bisschop verantwoordelijkheid, in dialoog met het priestercollege en het verband van de diakens.[397]

Niettegenstaande de referentie aan de bisschop is priester-zijn een persoonlijke zaak. Priesters weten zich immer geroepen door de Heer Jezus en door Hem gezonden. Dat feit vormt de basis voor hun functioneren. Door de priesterwijding wordt men 'geïnitieerd' in een blijvende relatie met de Verrezene, door wie men zich 'in dienst heeft laten nemen' zonder dat dat recht zou geven op een geprivilegieerde plaats of een 'apart gezet zijn' in de gemeenschap van de mede-gedoopten.[398] Ook priester-zijn draagt in zich de verwijzing naar de gemeenschap van de gedoopten. Bovendien is het ingebed in het priestercollege, en dit college is de expressie van het gemeenschappelijk en collegiale karakter van het priesterambt, dat even wezenlijk is voor het kerkelijk ambt als de verantwoordelijkheid voor de Waarheid en de Eenheid die op de schouders van de bisschop ligt.

Het gaat daarbij, zoals eerder al gesteld, dus niet om het creëren van een piramidale structuur met de bisschop aan het hoofd. Reeds bij de apostelen vindt men die collegiale ambtsuitoefening terug. Ook zij vormden met elkaar een college. Bovendien is de eenheid van de bisschop met het presbyterium een expressie én een voorbeeld voor de eenheid waartoe de kerk op al haar niveaus geroepen is. De relatie van de bisschop met de priesters zal daarom een relatie zijn als van een vader of moeder met zonen en dochters en oprecht vriendschappelijk van aard zijn,[399] niettegenstaande de eigen verantwoordelijkheid van eenieder. Precies omwille van die eigen verantwoordelijkheid zijn beide, het priesterambt en het bisschopsambt, even fundamenteel voor de kerk.[400] Overigens moet daarbij nog opgemerkt worden dat de bisschop niet de zorg voor de eenheid van ambt representeert, maar voor de eenheid van de kerk, die in Gods eenheid haar oorsprong heeft. Het is de gemeenschappelijke participatie van priesters en bisschop aan het Ene Apostolische Ambt dat de eenheid van de kerk dient. Zo gezien dragen ook de priesters mede verantwoordelijkheid, samen met de bisschoppen, voor de universele kerk.[401] In dat perspectief is het gemakkelijk te begrijpen dat de collegialiteit van priesters onder elkaar en met hun bisschop bijdraagt aan het gemeenschapskarakter van de kerk. De beide aspecten, 'eenheid' en 'diversiteit in collegialiteit', zijn fundamenteel voor het ambt en mogen gezien worden als een afspiegeling van de eenheid en de diversiteit die in de Drieëne zelf bestaat.[402]

---

396 *Kirche und Kirchengemeinschaft*, nr. 14.
397 *Kirche und Kirchengemeinschaft*, nr. 21.
398 Werbick, *Kirche*, 374.
399 Kasper, *Katholische Kirche*, 332.
400 H. Aldenhoven, 'Einheit', 150.
401 Rinkel, *Dogmatische Theologie* deel III, 236.
402 Aldenhoven, 'Einheit', 173.

9.9 Het diaconaat

De diaken wordt in de Oude Kerk beschreven als de 'ogen en de armen van de bisschop'. Hem of haar wordt een diversiteit aan diensten opgedragen door de bisschop. Zij betreffen de liturgie, de catechese, de caritas, de administratie en de organisatie van de kerk. De functie van de diakens in de eucharistie is aan de zijde van de bisschop, en een uitdrukking van hun ondersteuning zowel in de context van het materiële als die van het spirituele. Zoals alle andere ambtsdragers worden ook de diakens door de lokale kerk gekozen. In de vroegste tijd van de kerk behoorden zij niet tot het klerikale college (dat dus tot de priesters en de bisschop beperkt was), maar in vele lokale kerken werden de diakens toch vrij snel als leden in dat college opgenomen.[403] Ook vandaag kan het ambt van de diaken een brugfunctie vervullen -- tussen de priesters en de bisschop maar ook tussen het priestercollege en het kerkvolk. Het is nog altijd zo dat voor elke ambtsdrager de diakenwijding de toegang tot het ambt vormt. Men spreekt in dat verband over een 'transitief diaconaat'. Ofschoon er ook stemmen opgaan om met deze traditie te breken, heeft de gang van zaken ook een diepere betekenis. Zo gezien is het diaken-zijn voor elke ambtsdrager de basis voor zijn of haar ambtelijk functioneren, en mag het er aan herinneren dat het ambt een dienst aan mede-gedoopten is.

In navolging van de Rooms-Katholieke Kerk, die met een besluit van het Tweede Vaticaans Concilie het permanente diaconaat invoerde, hebben alle (katholieke) kerken dat eveneens gedaan. Het diakenambt heeft een eigen identiteit als expressie van het apostolische ambt en heeft daarin ook zijn eigen plaats. Het moet onderscheiden worden van andere roepingen die door een verscheidenheid aan leken gestalte worden gegeven zoals die van lector, catecheet, enz. Het diakenambt moet begrepen worden als de representatie van het diaconaat van de Heer Jezus zelf.[404] Diakens worden door de Heer geroepen om bruggen te slaan tussen de kerk en de nood van de wereld. Bij hun wijding krijgen zij de uitdrukkelijke opdracht de *Missio Dei*, die het hart van de kerk vormt, te verbinden met maatschappelijke initiatieven die bedoeld/in staat zijn de levensomstandigheden van mensen in het algemeen te verbeteren.[405]

---

[403] Afanassieff, *L'église*, 236-237.

[404] Kasper, *Katholische Kirche*, 340-343; vgl. J. Vercammen, 'Diaconaat in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland', in: H. Crijns e.a. (red.), *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap*, Kampen 2004, 66-72; vgl. House of Bishops, *For such a time as this. A renewed diaconate in the Curch of England. A report to the general synod of the Church of England of a working party of the House of Bishops*, London 2001; vgl. R. Brown, *Being a deacon today. Exploring a dinstinctive ministry in the Church and in the world*, Norwich 2005; vgl. *Zelfstandig Diakonaat. Rapport van de Commissie Zelfstandig Diakonaat. In Opdracht van het Collegiaal Bestuur van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Amersfoort 1989.

[405] House of Bishops, *Time*, 16.

Diakens zijn in principe medewerkers van de bisschop, en van de priesters als vertegenwoordigers van de bisschop. Op die wijze krijgt het diaconaat zijn plaats als een eigen gestalte van het drievoudige apostolische ambt.

Hoofdstuk 10 Het ambt, een spirituele opdracht

Kerkelijk ambtsdrager zijn is voor alles een spirituele opdracht.[406] Met 'spiritualiteit' bedoel ik dat het geloof een 'praktische zaak' is. Je moet er dus ook heel praktisch over schrijven. Geloof doet een mens van binnenuit van gedaante veranderen. Geloof transformeert zodat men meer en meer gaat lijken op die 'ware mens' die als verlangen ergens, in het hart huist en die onze ware identiteit is. Dat is: zoals God ons bedoeld heeft.[407] Kerkelijk ambtsdrager, diaken en priester, word je omdat je antwoord geeft op een roeping die je ervaart. Als uiting van geloof is 'roeping' dus ook een praktische zaak. Daarom kunnen we ons de vraag stellen hoe het leven als ambtsdrager het geloof van de man of de vrouw in kwestie verdiept, en hoe het de mens transformeert richting 'ware identiteit'. Dat is dus de vraag als je de kwestie van de spiritualiteit van de ambtsdrager aan de orde stelt. Of om het nog anders en wellicht kernachtiger te zeggen: is dit leven een genade voor de ambtsdrager, en hoe dan wel? Het moge duidelijk zijn dat wat volgt meer bedoelt te zijn dan een 'kale theorie'.

10.1 Gods dwaasheid

Laat mij starten bij een van de meest gedreven apostelen als het erom gaat het christendom de verspreiding te geven die het volgens hem toekwam: Paulus. In de eerste brief aan de Korintiërs schrijft hij over de wijze waarop hij het evangelie verkondigt. Hij doet dat 'niet met geleerde woorden' of letterlijk: 'niet met wijsheid van het woord', en dat heeft een reden: 'dan had het kruis van Christus zijn kracht verloren'.[408] De stijl waarin het evangelie verkondigd wordt heeft invloed op hoe het als inhoud overkomt. Wie van de verkondiging een performance maakt, ontkracht de boodschap. Paulus is echter niet alleen kritisch op eventuele retorische vaardigheden, maar ook op de vindingrijkheid van gelovigen die de boodschap ongewild naar te menselijke hand en inzicht zetten.[409] Paulus drukt de kern van het evangelie als volgt uit:

> Want de boodschap van het kruis is dwaasheid voor hen die verloren gaan, maar voor hen die gered worden, voor ons, is het een kracht Gods. Er staat immers geschreven: 'Verdelgen zal ik de wijsheid van de wijzen, en het verstand van de

---

[406] Vgl. M. Blootens, 'Ambt als opgave en steun', in : Peter-Ben Smit (red.) *Ambt – spiritualiteit – roeping. [Publicatiereeks Oud-Katholiek Seminarie 60]*, Amersfoort-Sliedrecht 2018, 5-10.

[407] In hoofdstuk 15 ga ik dieper in op het begrip 'spiritualiteit' en wat ermee bedoeld wordt.

[408] 1 Kor, 1, 17. Vertaling in: J. Lambrecht, *1 Korintiërs. [Belichting van een Bijbelboek]*, 's Hertogenbosch-Brugge 1997.

[409] Vgl. Lambrecht, *1 Korintiërs*, 18-19.

verstandigen zal ik tenietdoen. De wijze, de Schriftgeleerde, de redetwister van deze wereld, waar zijn zij? Heeft God de wijsheid van de wereld niet tot dwaasheid gemaakt? Heeft God de wijsheid van de wereld niet tot dwaasheid gemaakt? Volgens Gods wijsheid heeft de wereld met al haar wijsheid God niet gevonden; daarom heeft God besloten hen die geloven te redden door de dwaasheid van de verkondiging. Want Joden blijven tekenen eisen, en Grieken wijsheid verlangen. Maar wij verkondigen een gekruisigde Christus, voor Joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid, maar voor hen die geroepen zijn, Joden zowel als Grieken, Gods kracht en Gods wijsheid. De dwaasheid van God is namelijk wijzer dan de mensen, en de zwakheid van God is sterker dan de mensen.[410]

Als het volgens Paulus bij de verkondiging gaat om Gods dwaasheid en Gods zwakheid zoals God die in Jezus getoond heeft, dan kan het bij de ambtsdrager, die in naam van de Heer Jezus leiding geeft aan de mede-gelovigen, om niets anders gaan. In Gods dwaasheid en Gods zwakte, heeft God iets met mensen gemeen, namelijk kwetsbaarheid. Ik mag misschien wel stellen dat juist 'kwetsbaarheid' de kloof die er tussen mensen en God lijkt te bestaan overbrugt. Het is namelijk onmogelijk voor mensen om God te kennen, maar als ze afdalen in hun kwetsbaarheid is het wellicht mogelijk toch de weg naar God te vinden, zoals dat voor Jezus ook mogelijk was. Zoals Jezus juist in zijn kwetsbaarheid een venster naar God wordt, zo wordt het voor mensen mogelijk door hun kwetsbaarheid uitzicht op God te krijgen. Nu bedoel ik niet dat mensen zich maar als sukkels moeten gaan gedragen, en ik bedoel zeker niet dat mensen met hun neus op hun onvermogen geduwd moeten worden. Wat ik wel bedoel is dat er een wijze van leven is die het niet moet hebben van manipulatie, eerzucht en dominantie om kwetsbaarheid te verhullen, maar wel van ontvankelijkheid, waardoor kwetsbaarheid een weg naar verbondenheid wordt. Dat mensen kwetsbaar zijn betekent dat ze niet onaanraakbaar zijn, niet voor elkaar en niet voor God. Dat is dus duidelijk een positief gegeven. Omdat mensen kwetsbaar zijn kan er verbondenheid ontstaan en wordt dus wurgende eenzaamheid verdreven, de eenzaamheid van mensen maar ook de eenzaamheid van God. Zo bidt Etty Hillesum in 1942 op het moment dat het haar duidelijk wordt dat joden niet meer dan 'objecten' zijn voor de nazi's. Joden zijn een probleem dat opgelost kan worden. Of: hoe dominantie tot ont-menselijking zal leiden. Etty is er zich van bewust dat wie over mensen heen walst, dat ook met God doet. Daarom bidt zij als volgt:

Het zijn bange tijden, mijn God.(...) Ik zal je helpen, God, dat je het niet in mij begeeft, maar ik kan tevoren nergens voor instaan. Maar dit ene wordt me steeds duidelijker: dat jij ons niet kunt helpen, maar dat wij jou moeten helpen en door dat laatste helpen we ze onszelf. En dit is het enige wat we in deze tijd kunnen redden en ook het enige waar het op aankomt: een stukje van jou in onszelf, God. en misschien kunnen we ook eraan meewerken jou op te graven in de geteisterde

[410] 1 Kor. 1, 18-25 (vertaling Lambrecht).

harten van anderen. Ja, mijn God aan de omstandigheden schijn jij niet al te veel te kunnen doen, ze horen nu eenmaal bij het leven.[411]

Eigenlijk is met dat gebed van Etty Hillesum het hele programma voor kerkelijk ambtsdrager gegeven: Gods woning in de harten van de mensen tot de laatste steen verdedigen. Dat komt beiden, mensen én God, ten goede. Gelukkig zijn de omstandigheden meestal minder dramatisch dan in het geval van Etty Hillesum, maar toch is er altijd die dreiging dat het huis van God in het hart van de mens bouwvallig wordt en dat de mens daardoor op een of andere wijze dreigt om te komen. Als Jezus de zakenlui uit de tempel verjaagd heeft omdat ze dat heilig hart van de gemeenschap met hun nietsontziende dominantie tot een rovershol hadden gemaakt, herinneren de leerlingen zich het psalmvers: 'de hartstocht voor uw huis zal mij verteren'.[412] Het is diezelfde hartstocht waaruit de ambtsdrager mag leven. Gepassioneerd om mens en God, zo komt hij of zij zelf ook meer en meer thuis in Gods woning in het eigen hart.

10.2 De geloofwaardigheid van het kerkelijk ambt

De priester of de diaken weet zich geroepen om medegelovigen van dienst te zijn. De dienst van de ambtsdrager speelt zich noodzakelijk af in het kader van een kerkelijk systeem dat uiteraard niet onfeilbaar, laat staan volmaakt is. De spanning tussen het ideaal en de werkelijkheid van een systeem dat altijd de neiging heeft zichzelf te verabsoluteren is een realiteit voor elke ambtsdrager. Het relativeren van haar eigen systeem is voor de kerk noodzakelijk om verantwoordelijkheid voor haar roeping te nemen: er te zijn voor de wereld die hoopt op bevrijding. Christenen zijn er niet om zich in comfortabele groepjes aaneen te sluiten, maar om als volk van God midden in de wereld 'de werken van de Vader te doen'[413]. Een kerk die zichzelf verabsoluteert kan gemakkelijk ten prooi vallen aan de verleiding zich in ruil voor een verzekerde positie zich aan te passen aan de dominante maatschappelijke orde.

Een van de belangrijkste theologen van de twintigste eeuw die van dichtbij meemaakte hoe de kerk zich liet inpakken door de heersende macht was Dietrich Bonhoeffer. Zijn boekje *Gemeinsames Leben* geeft bijvoorbeeld een beschrijving van een kerk die, vanuit haar relatie tot haar oorsprong, maatschappelijke ontwikkelingen kritisch volgt en onrecht aan de kaak stelt.[414]

Juist als we het hebben over de spirituele kant van het ambt moeten we eraan herinneren dat het kerkelijk ambt ertoe geroepen is Gods initiatief, de oorsprong van de kerk dus, te representeren. Daarmee is meteen de reden

---

[411] E. Hillesum, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*, Bussum 1983 (twaalfde druk), 131-132.
[412] Joh. 2, 17; Ps. 69, 10.
[413] Vgl. Joh. 17,4.
[414] D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, Gütersloh 1939-2001[26].

gegeven waarom een kritische houding, tegenover gelijk welk kerkelijk systeem ook, tot het wezen van het ambt behoort. De acceptatie van deze spanning als inherent verbonden met het ambt behoort tot de dienst waartoe de ambtsdrager zich geroepen weet. De geloofwaardigheid van het ambt is verbonden met de trouw aan die roeping, en dus zeker niet de kritiekloze aanpassing aan wat de kerk en de maatschappij verwachten. Natuurlijk kunnen we niet zonder systemen, met de structuren en afspraken die daarbij horen, en dus is een zekere loyaliteit noodzakelijk. Zonder loyaliteit komt er vermoedelijk ook maar weinig van de missie van de kerk terecht. Maar het gaat erom dat elk systeem zich voortdurend onder de kritiek van het evangelie blijft plaatsen, en dat de Heilige Geest de toegang niet ontzegd wordt! Daarmee is meteen een bijzondere verantwoordelijkheid van de ambtsdrager beschreven, die men slechts kan dragen als men ook een bepaalde mate van volwassen onafhankelijkheid bezit.

De kerk dient er zich van bewust te blijven dat het niet om haar eigen systeem gaat, maar om de Heer die mensen rond de tafel van de Eucharistie samenbrengt en samenvoegt tot een nieuw volk, een 'heilig priesterschap'.[415] Bij de ambtsvraag gaat het om de identiteit van de kerk. De roeping tot het ambt staat in dienst van het ambt van de gemeente.[416] De centrale opdracht van het ambt is de gemeente te zeggen dat ze geroepen is een nieuwe geestelijke gemeenschap te zijn: een *agapè*-net, door Gods Woord tot stand gebracht en vorm gegeven als ruimte waar de zelfovergave van Jezus voortzetting ervaart. Daarom is het hart van deze gemeenschap de eucharistie. De eucharistie is de grondidentiteit van de kerk. In de viering van de eucharistie wordt onze vraag om overgave aan God verenigd met Gods overgave aan ons. De identiteit van het ambt is wezenlijk die van voorganger van deze eucharistieviering. Als voorganger maakt de priester de viering van de gemeente mogelijk. De essentie van het voorgaan is de herinnering aan het initiatief van God. God roept zijn gemeente tezamen, zodat zij eucharistie viert en eucharistie 'is'. Deze dienst maakt van die priester geen 'bijzondere Christus', ook geen 'alter-Christus', maar enkel een zuster en/of broeder die zich door de gemeente liet roepen tot deze dienst. Alle klerikale aannames en ambities dienen hier vermeden te worden, omdat ze afbreuk doen aan de dienstbaarheid en gelijkwaardigheid van alle gedoopten. Dat de priester voorganger is geeft hem of haar een grote verantwoordelijkheid, niet enkel voor het mogelijk maken van de liturgie, maar ook het mogelijk maken van de missie van de kerk. Ook in dat opzicht is hij of zij geroepen voorganger te zijn.[417]

---

[415] 1 Petr. 2,5.

[416] W. Dekker, 'Gedachten over roeping in het licht van leven en werk van Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)', in : P-B. Smit, *Ambt*, 38-44.

[417] Ploeger, *Geloof*, 133-137; M. Ploeger, 'Bestaat er een priesterspiritualiteit? Gedachten vanuit oud-katholiek perspectief', in: P.-B. Smit, *Ambt*, 22-28.

Kerk betekent *agapè* en overgave. Zo'n kerk laat het streven naar dominantie binnen de gemeenschap achter zich, omdat deze houding een werkelijk gelovige instelling tegenspreekt. Gandhi was van mening dat een authentieke religieuze instelling de aanspraak op absoluut bezit of absolute controle relativeert. Het geloof kan simpelweg geen bezit zijn van een ego dat zijn veiligheid wil waarborgen. Ik ben niet de bezitter van mijn geloof. Veeleer is het omgekeerd: het geloof bezit mij. Als gelovige wil ik dienstbaar zijn en beschikbaar voor 'de realiteit, die mijn wereld heeft veranderd en die mij bevrijd heeft van de slavernij van strijd en rivaliteit'.[418] Zielen te willen 'winnen' is niet de ware getuigenis van dit geloof, maar de bijkomstigheid. Het getuigenis dat het geloof bevrijdt tot meer gerechtigheid en meer liefhebben kan een ander ertoe aanzetten zich bij de kerk aan te sluiten. Maar in essentie komt het meer aan op gerechtigheid en liefde dan op de kerk. Het is niet zo dat de kerk van God is en door God in de wereld is gezonden; nee, de wereld is van God en dat neemt vaste vorm aan in de Kerk.[419] De kerk is er om op zoek te gaan naar daar waar al te merken valt dat met de komst van Jezus het definitieve 'genadejaar van de Heer' voor de wereld is aangebroken.[420] De transformatie van de schepping en de mensen in de gestalte van het Koninkrijk is Gods intentie die als een licht over deze wereld schijnt. In dat licht wil de kerk aanwezig zijn en van dat licht wil de kerk getuigen.

Het gezag van het ambt kan derhalve enkel daarop gegrondvest zijn, dat ze de ervaring van de oorsprong opnieuw mogelijk maakt. De leerlingen van Jezus hebben niet een bepaalde leer aan de man en aan de vrouw willen brengen, maar hun ervaring met de Heer Jezus door willen geven. In dezelfde zin gaat het bij het ambt om de dienst die eenzelfde soort ervaring mogelijk moet maken. Etymologisch drukt het Griekse woord *hiera archè* die opdracht kernachtig uit: het ambt staat ten dienste van de relatie met de 'heilige oorsprong'.[421]

In Jezus Christus heeft God de mens een partnerschap aangeboden en zich als gemeenschap geopenbaard. Daarom kan ook het ambt niet anders functioneren dan op een verbindende en gemeenschap stichtende wijze. Daarom stelt het 'Lima-document' van de commissie 'Faith and Order' dat het ambt, naast persoonlijk, ook communaal en collegiaal gestalte gegeven zal worden.[422]

Een en ander maakt duidelijk dat ambtsdragers ten dienste van de gelovigen staan, wier 'priesterschap' het bestaansrecht van de kerk vormt. De kerk is er om God te loven voor Zijn grote daden in de schepping en onder de mensen, en om de nood en de ellende van de mensen voor God te brengen.

---

[418] R. Williams, *Faith in the Public Square,* Londen 2012, 303.
[419] E. Borgman, *Metamorfosen.* 264.
[420] Vgl. Luc. 4, 17-21.
[421] Borgman, *Metamorfosen*, 246.
[422] Vgl. hoofdstuk 8.

10.3 Oriëntatiepunten voor een spiritualiteit van de ambtsdrager

Vriendschap

Er is geen ander fundament voor de wijze waarop God met mensen omgaat dan de liefde. Het is moeilijk ons God voor te stellen, maar misschien brengt vriendschap zoals zij onder mensen mogelijk is ons nog het dichtst bij wat God wezenlijk is. Pure vriendschap bestaat op zichzelf, ze heeft geen andere grond dan de liefde. Erotische liefde of liefde van ouders voor hun kinderen bijvoorbeeld heeft een bepaald doel, pure vriendschap heeft slechts het doel de vriend te eren om zichzelf. Zoals Michel de Montaigne zegt: 'Omdat hij is wie hij is en ik ben wie ik ben,'[423] daarom is er vriendschap. Je kan zeggen: omdat God is wie God is, en mensen zijn wie zij zijn, daarom is er deze vriendschap. Vriendschap is wederkerig. 'God heeft ons eerst liefgehad', schrijft Johannes.[424] Wij worden uitgenodigd deze liefde te beantwoorden. Zoals God ons liefheeft in de gestalte van de vriendschap, worden wij uitgenodigd ook onze vriendschap aan te bieden. Als Jezus de leerlingen uitlegt waar het bij de liefde om gaat, dan spreekt hij over vriendschap. 'Mijn gebod is dat jullie elkaar liefhebben zoals ik jullie heb liefgehad. Er is geen grotere liefde dan je leven te geven voor je vrienden. Jullie zijn mijn vrienden wanneer je doet wat ik zeg. Ik noem jullie geen slaven meer, want een slaaf weet niet wat zijn meester doet; vrienden noem ik jullie'.[425] Dat deze vriendschap zonder eigenbelang is en daarom een onverklaarbaar geschenk, wordt later duidelijk als Jezus aan het einde van zijn leven tot het uiterste gaat. 'In zijn liefde voor hen zou tot het uiterste gaan' zegt Johannes.[426] En als Judas Jezus verraadt met een teken van vriendschap, een kus, is het laatste woord dat Jezus tot hem spreekt 'vriend'. Jezus is Gods mensgeworden liefde in de gedaante van vriendschap. Vriendschap betekent samen optrekken, maar ieder op zijn eigen weg. Zo kan men zich ook onze verhouding tot God voorstellen: God en wij trekken gezamenlijk op, maar ieder op zijn eigen weg. God is geen 'verlengstuk', geen 'accessoire'. God is anders voor mij, weer anders voor jou, en weer iemand anders voor een derde. Het is zoals met die mensen die onze vrienden zijn: zij hebben nog andere vrienden dan ik, die voor hen een heel andere betekenis kunnen hebben dan ik. Het hoort bij vriendschap dat het anders-zijn van de ander en van God gerespecteerd wordt, dat Zijn mysterie gerespecteerd wordt.[427]

---

[423] M. de Montaigne, *Over vriendschap. Vertaling en aantekeningen Frank de Graaff.* [Kleine Klassieken], Amsterdam 2009, 15.

[424] 1Joh. 4,19

[425] Joh. 15,12-15a.

[426] Joh. 13,1.

[427] A. Zegveld, *Worden wat God is. Mensen op het spoor van God brengen.* Tielt 2009, 75-80.

Het is de roeping van de kerk deze vriendschap als ja-woord van God aan de mensen in de wereld te beleven, zodat de wereld (die van God is!), zich openen kan voor Gods intentie. Zoals de verhouding van de kerk tot de wereld kan worden uitgedrukt als de roeping tot vriendschap, zo kan men ook het ideaal van de verhoudingen tussen christenen onderling uitdrukken, want in de kerk moet zich het perspectief waarnaar de wereld op weg is 'verdichten'. Daarom is ook de basisstructuur van het pastorale handelen enkel als vriendschap te beschrijven, en het kerkelijk ambt als een relationele werkelijkheid. Het ambt is een dienst aan en binnen het relatienetwerk dat de gelovige gemeenschap is.[428] Daarom is ook 'vriendschap' een sleutelwoord voor de spiritualiteit van de ambtsdrager. Het is 'in vriendschap' dat de ambtsdrager de eenheid van de kerk dient.

Voorganger zijn

De priester zal op de eerste plaats een mystagoog zijn.[429] De voorganger als mystagoog te verstaan wijst op diens verantwoordelijkheid de gemeente en de mensen open te maken voor de werkzaamheid van de Heilige Geest en de liefde van God. Dat doet de priester als voorganger in de sacramenten, en bijzonder in de eucharistie.[430] Dat doet ook de diaken in de ondersteunende taken die hem of haar, in de context van de liturgie maar vooral ook daarbuiten, worden toevertrouwd. Voorganger-zijn geeft weliswaar een bijzondere positie, maar daardoor zal men nog niet een ander, bijzonder soort christen worden. Voorganger-zijn is een dienst aan de gemeenschap die erin bestaat dat men de mede-gelovigen samenbrengt en het voor hen mogelijk maakt dat ze samen kunnen vieren.[431] 'Een gaat voor, allen celebreren', schrijft de bekende liturgiewetenschapper Louis-Marie Chauvet. Men werd gewijd om voor te gaan *in persona Christi,* omdat op die wijze ook uitgebeeld wordt dat allen celebreren omdat ze 'ledematen van Christus' zijn. Allen leven, in de context van de liturgie en daarbuiten, 'door Hem, met Hem en in Hem'.[432] Dat heeft niets met actuele democratische tendensen te maken, maar alles met de waardigheid die door God aan elke gedoopte verleend wordt. Ook al heeft het weinig te maken met een soort van 'animator'- functie[433], goed voorgangerschap is wel zeer betrokken op de vierende gemeente en wil de mede-gelovigen aanzetten tot actieve participatie. Precies op dat punt ontmoeten het mystagoog-

---

[428] A. Krebs, 'Beziehungsstifter. Zum altkatholischen Priesterinnen- en Pfarrerinnenbild', in: A. Krebs (red.) *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 5 (2020).* [Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn], Bonn 2020, 49-62.

[429] J. Vobbe, *Brot au dem Steintal. Bischofsbriefe,* Bonn 2005, 275.

[430] Vgl. Frère Emile de Taizé, *L'eucharistie et les premiers* chrétiens [Les cahiers de Taizé 7], Taizé 2008.

[431] Vgl. Krebs, 'Beziehungsstifter', 56-58.

[432] L-M. Chauvet, 'Voorgaan', 73-74.

[433] L-M. Chauvet, 'Voorgaan', 82.

zijn en het voorgangerschap elkaar. Daarom is het voorgaan wars van elke neiging tot 'performance' als zelfpresentatie. De kunst is als voorganger als het ware 'te verdwijnen' achter de gebeden en de tekenen waarmee de gemeente bidt en viert, omdat het *gezamenlijk* aanwezig-zijn bij het mysterie van belang is. Liturgie is 'aanwezigheid', van de Verrezene én van de vierende gemeente. Het gaat erom een sfeer te creëren waarbij die dubbele aanwezigheid tot zijn recht komt. Zo'n sfeer 'wordt getekend door verlangen en schroom, aantrekkingskracht en huiver'.[434]

Een geloofsgemeenschap die haar liturgie serieus neemt zal er zich ook op toeleggen die zich toe te eigenen. Aangereikt door de traditie worden inhoud, taal en tekenen terecht door de gemeente verwerkt op een eigen wijze die recht doet aan de context waarin men samen kerk is. Het begeleiden van dat proces van 'toe-eigening van de traditie' behoort eveneens tot de taak van de voorganger, die als mystagoog zich samen met de medegelovigen toelegt op het verbinden van traditie en actuele context. De beweging van het voorgaan, in en buiten de liturgie, is er een van een hand uitsteken naar de medegelovigen opdat zij zich meer en meer bewust worden van wat de Heilige Geest in hun leven tot stand wil brengen. De voorganger, die mystagoog, weet vanuit de Schrift en het 'Jezusgebeuren' gebeurtenissen en ontwikkelingen te duiden, in de preek maar ook in (persoonlijk) gesprek. Het is logisch dat een en ander een grote openheid en beschikbaarheid voor het werken van de Geest veronderstelt.[435] Waar het voorganger-zijn een performance wordt, of waar in het gesprek vooral het eigen gelijk gezocht wordt, zijn medegelovigen getuige van een zielig en narcistisch theater dat elke geloofwaardigheid onderuit haalt. Chauvet spreekt in dat verband van een 'gevaarlijke personalisatie van de liturgie'.[436] Dat neemt niet weg dat voorgaan ook een zekere kundigheid vereist die om de nodige toewijding vraagt. Voorgaan moet men dus ook (willen) leren.[437] Daarom is de spiritualiteit van de voorganger-mystagoog gekenmerkt door een zekere ascese en een fijngevoelige soberheid, noodzakelijk om het eigen ego te relativeren. Overigens is daarmee ook de bevrijdende dimensie voor de spiritualiteit van het voorganger-zijn aangegeven.

Voorgaan is dus een kunst en vraagt zo de nederigheid die elke kunstenaar eigen is. Zoals het bij de kunst erom gaat de werkelijkheid te laten spreken, zo gaat het bij de liturgie erom dat de Verrezene de ruimte krijgt zich ervaarbaar te maken. Liturgie moet daarom zijn als poëzie, en de voorganger de nederige poëet die woorden in een gedicht samenbrengt met het doel in het leven openingen te creëren waardoor er meer zuurstof binnen kan stromen.[438]

---

[434] A. Govaart en W.M. Speelman, *Voorgaan met lijf en leden*, Kampen 2006, 11.
[435] Vgl. R. Willekes, 'Roeping en vorming', in: P.-B. Smit (red.), *Ambt*, 29-37.
[436] L-M. Chauvet, 'Voorgaan', 81.
[437] Vgl. Govaart en Speelman, *Voorgaan*, 7.
[438] Vgl. Vobbe, *Brot*, 275.

Dienstbaarheid

Bij het ambt gaat het dus om een dienst, zoals het bij de Heer Jezus erom ging in dienst van God de mensen het leven te brengen. Hij is de herder, die gekomen is opdat de mensen leven hebben in overvloed.[439] Na de voetwassing zegt Jezus tot zijn jongelingen: 'Jullie zeggen altijd 'meester' en 'Heer' tegen mij, en terecht, want dat ben ik ook. Als ik, jullie Heer en jullie meester, je voeten gewassen heb, moet je ook elkaars voeten wassen. Ik heb een voorbeeld gegeven; wat ik voor jullie heb gedaan, moeten jullie ook doen.'[440] Bij de voetwassing belichaamt Jezus hoe God wezenlijk is: Heer en meester, die de voeten wast zoals slaven het doen. God doet dit niet opdat we zouden gaan geloven dat God een slaaf van mensen is, maar opdat we zouden ervaren dat het God om alle mensen te doen is en om de gelijkwaardigheid van allen. God overstijgt alle systemen die de mensheid opdelen in heren en slaven, goeden en kwaden, heiligen en zondaren, reinen en onreinen, enz. God overstijgt die religie die erop gericht is mensen te gebruiken om de eigen status te versterken. De voetwassing is daarvan het symbool. Daarom is de voetwassing meer dan een ethische stimulans; het gebeuren drukt uit wie God is. Wanneer wij elkaar de voeten wassen dan 'spelen wij' om het zo te zeggen samen 'God'. Daartoe zijn alle christenen geroepen. En hoe zouden dan de ambtsdragers op een andere wijze dan die van de voetwassing hun dienst gestalte kunnen geven? De positie van de ambtsdragers wordt door bisschop Joachim Vobbe beschreven:

> Wie onder jullie de eerste wil zijn, zal dienaar van allen zijn (Mk. 10,43), niet enkel dienaar van een numerieke meerderheid, niet enkel dienaar van de meest spraakvaardigen, niet enkel dienaar van de boven-de-18-jarigen, niet enkel dienaar van de dan aanwezigen, de invloedrijksten, maar ook dienaar van hen die geen stem hebben, de moedelozen, de onmondigen, zij die zwak zijn in geloof, de armen, de eenvoudigen van hart.[441]

Collegialiteit

Vanwege de aard van het gemeenschappelijke ervaring zich overgegeven te hebben aan een roeping om namens de Heer voor zijn kudde zorg te dragen, zijn ambtsdragers principieel geen *Einzelgängers*. Die roeping te delen met elkaar maakt gelovigen tot tochtgenoten van elkaar. De dienstbaarheid

---

[439] Joh. 10, 10.

[440] Joh. 13,14-15.

[441] 'Die Position des Ordinierten ist: Wer unter euch der Erste sein will, der sei Diener aller (Mk. 10, 43), nicht nur der Diener der numerischen Mehrheit, nicht nur der Diener der Eloquentesten, nicht nur der Diener der über-18-Jährigen, nicht nur der Diener der gerade Anwesenden, der Einflussreichen, sondern auch der Diener der Sprachlosen, der Verzagten, der Unmündigen, der im Glauben Schwachen, der Armen, der Einfachen Herzen.' Vobbe, *Brot*, 270.

waartoe deze roeping uitnodigt samen gestalte te geven kan een diversiteit aan individuele ambtsdragers tot een solidair college samensmeden waarvan de leden het beste in elkaar naar boven halen. Juist in de gezamenlijke betrokkenheid op de verrezene, van wiens aanwezigheid men in de gemeente het teken mag zijn, kunnen ambtsdragers, hoezeer als mens ook verschillend van elkaar, elkaar niet alleen aanvaarden maar ook bemoedigen en oprecht om elkaar geven. Betrouwbaarheid, transparantie, respect en betrokkenheid op elkaar zijn daarvoor voorwaarden. Concurrentie en haantjesgedrag zijn uit den boze want die ondergraven de eenheid die ontstaat door de betrokkenheid op een gezamenlijk ideaal. Uiteraard zijn er verschillen in hoe individuele ambtsdragers hun ambt gestalte geven, maar die verschillen mogen eigenlijk nooit tot een breuk leiden. Integendeel, het kunnen uitdagingen worden waardoor men aan elkaar ook spiritueel groeien kan.

Ten tijde van Augustinus kreeg het collegiale verband zelfs de gestalte van een woongemeenschap, waarvoor hij een regel schreef. Het eerste hoofdstuk handelt over eendracht, en vangt aan als volgt: 'Kijk ten eerste naar de reden waarom u bent tezamen gekomen: woon eensgezind in uw huis en wees één van ziel en één van hart op weg naar God (...) leef dus allen één van geest en één van hart samen en eer in elkaar God, want ieder van u is zijn tempel geworden.'[442] Ambtsdragers kiezen elkaar niet en men kiest er dus ook niet voor om samen een college te vormen. Het is op basis van een gemeenschappelijke roepingservaring dat men elkaar op het eigen levenspad ontmoet. Vanuit die ontmoeting kan de collegialiteit opgebouwd worden in een bereidheid om ook met elkaar een gemeenschap te vormen. De verantwoordelijkheid die bij het ambt hoort kan eenzaamheid met zich meebrengen, en juist dan zal blijken hoe inspirerend en waardevol het 'geïncorporeerd-zijn' in een college van mede-ambtsdragers kan zijn. Als het een vrije ruimte kan bieden waarin altijd sprake is van steun, hetzij in de vorm van bevestiging hetzij het in de vorm van kritische bevraging, dan zal uiteindelijk de kerk als geheel er de winst van ervaren. In het college ervaren ambtsdragers dat ze aan elkaar toevertrouwd worden en dat ze dus op een bepaalde manier verantwoordelijkheid dragen voor elkaars welzijn en functioneren.

In het college heeft het collegiale overleg een belangrijke plaats. Het college is een ruimte van dialoog waarin de leden hun ervaringen in de kerk en daarbuiten met elkaar kunnen delen. Belangrijk daarbij is dat zij inbrengen wat er volgens hun in het volk leeft, en dat men er zich over bezint wat een en ander betekent in het kader van het geloofsleven van medechristenen en voor de missie van de kerk. Gemeenschappelijk gebed en studie vormen de goede basis daarvoor, die tegelijk zorgt voor een intense *esprit du corps*, en voor de

---

[442] *De Regel van Augustinus*. Ingeleid door Kees Fens. Vertaald door Vincent Hunnink, Amsterdam 2005, 13 (hoofdstuk 1).

ervaring van de gemeenschappelijke vreugde mee te mogen werken aan heilswerk omdat men ervoor door God 'ingehuurd werd'![443]

In het centrum van het college van de ambtsdragers staat de bisschop. De bisschop representeert de eenheid waarnaar de ambtsdragers onder elkaar en voor de kerk streven. Dat gegeven geeft hem of haar een bijzonder gezag, dat echter slechts functioneren kan in dialoog met de andere ambtsdragers. Daarom is de bisschop ook niet de baas, maar wel de voorzitter van het college waarvoor alle leden gelijke verantwoordelijkheid dragen. Zo draagt men ook samen verantwoordelijkheid voor het goed functioneren van de figuur van de bisschop en voor het welzijn van de persoon die tot die functie geroepen werd. Het respect jegens en de samenwerking met de bisschop waarvan men als college getuigt is uiteindelijk ook een bijdrage aan de stevigheid van het college als geheel, en dus aan de cohesie van de lokale kerk. Zoals Augustinus het uitdrukt: 'De man die bij u overste is moet niet denken dat hij macht heeft en de baas is, maar acht zich gelukkig dat hij dient in liefde. Door uw achting voor hem staat hij boven u, maar door zijn vrees voor God zit hij aan uw voeten.'[444] Waarmee dus gezegd wil zijn dat ook de bisschop een dienaar is.

De pastorale grondhouding: vijf aspecten

Vriendschap als antwoord op de liefde van God betekent dat men anderen eert zoals zij door God worden geëerd. Zoals Bonhoeffer het schrijft in *Gemeinsames Leben*: 'God wil niet dat ik anderen naar het beeld vorm dat mij goed lijkt, oftewel naar mijn eigen beeld, maar in zijn onafhankelijkheid van mij heeft God anderen tot zijn evenbeeld gemaakt'.[445] Bonhoeffer onderscheidt drie diensten die christenen elkaar moeten bewijzen: luisteren, beschikbaarheid, en het dragen van mensen in nood. Ik voeg nog twee aspecten toe: het spreken van een goed woord en het slaan van bruggen. Samen zijn het vijf aspecten die mij niet alleen belangrijk lijken voor het pastorale optreden van de ambtsdragers maar eveneens hun persoonlijke spirituele groei stimuleren. Met andere woorden: door zich te oefenen in deze houdingen en bijbehorende vaardigheden draagt men meteen bij tot het transformatieproces dat voor het eigen geloofsleven wezenlijk is. Men wordt er – mogelijk – dus een ander en beter mens door, die zich dichter bij God mag weten.

De eerste dienst is de dienst van het *luisteren*. Bonhoeffer meent dat er naast de opdracht het Woord te verkondigen en daarom te 'spreken', er ook de opdracht is toe te horen, te luisteren. Naar iemand luisteren betekent ruimte scheppen voor die persoon, en is daarom een teken van vriendschap. Het gaat erom het geheim van de persoon niet aan te tasten. 'Het is niet een geheim van weten of voelen' schrijft Bonhoeffer, 'maar een geheim van zijn vrijheid, zijn

---

[443] R. Giles, *Here I Am. Reflections on the ordained life*, Canterbury 2006, 21.
[444] *Regel van Augustinus*, 23 (hoofdstuk 7).
[445] Bonhoeffer, *Leben*,79.

verlossing, zijn zijn.'[446] Ook bisschop Joachim wijst erop dat zonder de kunst van het luisteren te verstaan men noch in de kerk noch in de missie vooruit komt. 'De gelijkenissen van Jezus verraadden dat hij, voordat hij begon te spreken, te verkondigen, een luisterend mens was, een die de realiteit van het leven van zijn tijdgenoten waarnam en serieus nam.'[447] Ik ben telkens weer geraakt als ik in het eerste hoofdstuk van het Johannesevangelie lees dat Jezus, als hij zijn leerlingen roept, het gesprek begint met de vraag: 'Wat wil je?'.[448] Zou dat niet altijd de eerste vraag bij een pastoraal gesprek moeten zijn? Men kan er zeker van zijn dat het antwoord dan ook altijd een variatie zal zijn op het antwoord dat de kandidaat-leerlingen geven: 'Rabbi, waar woont u?'. Dan volgt de uitnodiging: 'Kom en zie!'[449] Ik begrijp een en ander op deze manier: ertoe bereid zijn samen op zoektocht te gaan, zodat we samen kunnen uitzoeken, waar de Heer concreet in een bepaalde levenscontext te vinden is.

Het brengt mij bij de tweede dienst: de dienst van de *daadwerkelijke beschikbaarheid*. Het gaat er hier om, dat ambtsdragers voor hun medebroeders en -zusters, gemeenteleden en anderen, beschikbaar willen zijn. Dit is geen beschikbaarheid zonder grenzen; integendeel, ook ambtsdragers hebben uiteraard niet alleen het recht grenzen te stellen, maar zijn dat ook verplicht aan hun mentale en fysieke gezondheid. Het gaat meer om de grondhouding van dienstbaarheid, die niet theoretisch is, maar effectief wil ingaan op de spirituele behoeften van mensen. Meermaals komen deze behoeften tot uiting wanneer men het niet verwacht en/of op geheel ongewone manieren. Beschikbaar zijn betekent de vrijheid te hebben daarop in te gaan.

Ten derde is er de dienst *anderen te dragen*. De aandacht voor het anders-zijn van de ander speelt hierbij een belangrijke rol, en de vrijheid die hij of zij heeft zijn of haar eigenheid verder te ontwikkelen. Men moet oprecht van een ander kunnen houden om hem of haar ook te kunnen dragen in zijn nood. Het gaat hier om een solidariteit die tot de basiskenmerken van de kerk behoort.

Ten vierde: *het spreken van een goed woord*. 'Enkel daar waar de dienst van het luisteren, de daadkrachtige hulp, en het dragen trouw worden gedaan kan ook de laatste en hoogste dienst geschieden, de dienst met het Woord van God,', schrijft Bonhoeffer. Daarbij wijst hij erop dat het in de eerste plaats om 'een woord van mens tot mens'[450] gaat. Ook bisschop Joachim Vobbe spreekt over de noodzakelijkheid van het spreken, en wijst op de voorwaarden voor het juiste spreken. Hij vraagt: 'wordt de boodschap gevoed door de eigen ervaring? Ondersteund door de realiteit van mijn leven? Geeft ze antwoord op

---

[446] Bonhoeffer, *Leben*, 88.
[447] Vobbe, *Brot*, 273.
[448] Joh. 1,38.
[449] Joh. 1,39.
[450] Bonhoeffer, *Leben*, 87.

echte vragen van de toehoorder?'[451] Bonhoeffer sluit af: 'echte geestelijke autoriteit is er alleen, wanneer er aan de dienst van het luisteren, dragen en verkondigen voldaan wordt.'[452] En verder:

> De geestelijke vertrouwensvraag, die met de autoriteitsvraag in nauw verband staat, wordt beslist door de trouw van een persoon die in Dienst van Jezus Christus staat, nooit door de uitzonderlijke gaven waarover hij beschikt. Het gezag van een zielzorger kan enkel die dienaar van Jezus vinden, die niet een eigen gezag zoekt, [maar] die gebogen onder het gezag van het Woord een broeder onder broeders is.'[453]

Het vijfde aspect: op deze wijze kan de ambtsdrager een *bruggenbouwer* zijn en bijdragen aan de opbouw van de geloofsgemeenschap. Als mensen van dialoog zijn ambtsdragers in staat de synodaliteit van onze kerk mede gestalte te geven. Dat men gekozen wordt tot diaken, priester of bisschop heeft niet zo zeer met democratie in politieke zin te maken, maar met de verantwoordelijkheid van de kerk om de roeping die iemand vanwege de Heer ontvangen heeft, te bevestigen. Bij een roeping is altijd sprake van een driehoeksverhouding: de Heer die roept, de persoon die zich geroepen weet, en de kerk die de roeping bevestigt. Roeping is immers een kwetsbaar en intiem gebeuren waarbij het ego altijd op de loer ligt om zich van het proces meester te maken. Daarom is de rol van de kerk zo belangrijk, als een derde instantie die van een zekere afstand het proces gelovig probeert te interpreteren. Bij de keuze van ambtsdragers ziet men de kerk 'in optima forma', omdat ze gelovig op zoek gaat naar wie voor een bepaalde opdracht van God geroepen wordt, zodat de gemeenschap gesterkt wordt.

10.4 Tot slot: leven in Gods tegenwoordigheid

Men zegt vaak dat de priester of de diaken een man of vrouw van gebed zou moeten zijn. Zo kunnen we lezen bij bisschop Joachim dat priesters 'vaklui van het gebed' zijn. Tegelijk trekt de auteur die uitspraak breder door te stellen dat ambtsdragers zich moeite zouden moeten geven om meer in het algemeen 'in de tegenwoordigheid van God te leven'.[454] Het gaat naar mijn overtuiging om een soort van contemplatieve houding, die ertoe leidt het hele leven, dat van de ambtsdrager zelf en dat van de anderen die men ontmoet, en van alles

---

[451] Vobbe, *Brot*, 274.
[452] Bonhoeffer, *Leben*, 91.
[453] 'Die geistliche Vertrauensfrage, die mit der Autoritätsfrage in so engem Zusammenhang steht, entscheidet zich an der Treue, mit der einer im Dienste Jesu Christi steht, niemals aber an den ausserordentlichen Gaben, über die er verfügt. Seelsorgerliche Autorität kann nur der Diener Jesu finden, der keine eigene Autorität sucht, der selbst unter die Autorität des Wortes gebeugt ein Bruder unter Brüdern ist.' Bonhoeffer, *Leben*, 92.
[454] Vobbe, *Brot*, 259-261.

wat zich in de wereld afspeelt, voor God te brengen. Het gaat om bidden voor mensen en voor het voor God treden in hun naam. Het gaat bij dat bidden om een menselijke solidariteit waarbij men God betrekt, omdat God er ook al bij betrokken wás nog voor men bad. Gedreven door God reikt men uit naar elkaar om uiteindelijk samen opnieuw bij God uit komen. Dat moet ook de gebedservaring van Jezus zelf geweest zijn. Zo is de Heer Jezus 'met de Vader' in een intieme relatie, en 'in de Vader' is hij aanwezig en onder de mensen. Deze aanwezigheid drukt ook de evangelist op vergelijkbare wijze uit: 'Jullie zijn in mij en ik in jullie'. [455] Ook in het gebed gaat het om het stichten van een gemeenschap, waarbij God en mensen met elkaar verbonden worden. Dat is het werk van de Heilige Geest. Bidden is zich bewust worden van het werken van de Geest, terwijl men zich ook tegelijk beschikbaar stelt voor dat werk. Men kan het ook zo stellen: 'wij zijn ertoe geroepen, samen met de Heer Jezus en in Hem, bij God te zijn met de mensen in ons hart.'[456] De eucharistie, of de ambtsdragers er nu in voorgaan of als gemeenteleden mee-celebreren, is daarvan een bijzondere uiting en daarom voor de ambtsdragers een belangrijke spirituele bron. In de eucharistie verzamelt zich immers het volk en stelt zich onder leiding van de Christus voor Gods aangezicht, waarbij men principieel alle mensen en de hele schepping in het eigen hart met zich meedraagt en aan God aanbiedt opdat God iedereen en alles tot liefde zou transformeren.

Meer dan het realiseren van een concreet gebedsprogramma gaat het er dus om dat wij onszelf zijn als we ons tot God richten. God heeft je lief zoals je bent, en zoals je bent ben je in staat anderen lief te hebben, samen met God. Het cultiveren van de nodige stilte in het persoonlijke leven is daarvoor noodzakelijk, anders kan het hart zich niet openen. Daarom is meditatie misschien nog belangrijker dan bijvoorbeeld het brevier. Toch hebben beide hetzelfde doel: 'Bij God te zijn met de mensen in ons hart'.[457] Het is mooi dat ambtsdragers uit een veelheid van kerken van elkaar weten dat ze dezelfde psalmen en teksten lezen en bidden. In hun gebed stijgen ze over de grenzen van de kerken uit, en bouwen ze aan het spirituele fundament dat de oecumene nodig heeft. Het is echter nog belangrijker van elkaar te weten dat we moeite doen de noodzakelijke stilte in ons leven te realiseren. Men kan natuurlijk deze twee niet tegen elkaar uitspelen.

Het persoonlijke gebed, de eucharistie, het brevier, de meditatie en de stilte: het zijn alle bouwstenen van een innerlijke burcht die in de harten van gelovigen door Geest zelf gebouwd wordt. Zonder dat 'innerlijke heiligdom' is het onmogelijk om zowel de mensen als ook God nabij te zijn, en dat is nu juist waar het ambtsdragers in hun pastorale arbeid en voorganger-zijn om te

---

[455] Joh. 14, 20.
[456] M. Ramsey, *The Christian Priest today*, Londen 2009, 14.
[457] Ramsey, *Priest*, 15.

doen is.[458] Dat 'heiligdom' is niet in de eerste plaats een soort schuiloord, maar veeleer het atelier waar aan de geloofsgroei van de ambtsdrager gewerkt wordt. Zoals de heilige Benedictus het bedoelt als hij het heeft over het kloos-ter en zijn beslotenheid als de werkplaats van een monnik waar de werktuigen om goed te handelen gesmeed worden[459]. Dat 'innerlijke heiligdom' is ook de woning van God in de mens, zoals Etty Hillesum schreef. Wie zich niet van deze woning bewust is, kan ze ook niet verdedigen.

---

[458] Vgl. Ramsey, *Priest*, 16-18.

[459] *Sint Benedictus' regel voor monniken.* Vertaald en ingeleid door F. Vromen osb, Doetinchem 1973, 78.

DEEL VIER: KERK VOOR DE WERELD

Straatmuzikant op de Dam
Foto Klara Vercammen

Hoofdstuk 11 De kerk is katholiek

Binnen de oecumenische beweging, en dan vooral door de commissie 'Faith and Order' van de Wereldraad, is de voorbije halve eeuw grondig nagedacht over de vraag wat de katholiciteit van de kerk betekent. [460] In die reflectie wordt gerefereerd aan het eerste gebruik van de term door Ignatius van Antiochië rond het jaar 110. Hij schrijft: 'Overal waar de bisschop verschijnt, laat daar het vol zijn; net zoals overal waar Christus verschijnt dus de katholieke kerk is.'[461] Wat de kerk katholiek maakt is volgens hem dat de verrezen Christus aanwezig is. In het midden van de tweede eeuw krijgt de term nog een meer kwalitatieve invulling en verwijst naar de orthodoxie van de kerk. Op deze sterk inhoudelijke betekenis van de term wordt in de latere eeuwen sterk afgedongen, en wordt het label meer en meer een verwijzing naar de trouw en de volgzaamheid van een kerk inzake liturgie, kerkelijk ambt en moraal in juridische en doctrinele zin.[462]

Faith and Order heeft er zich voor ingezet om de term opnieuw zijn volle theologische betekenis te geven. Katholiciteit wordt in verband gebracht met het trinitaire, christocentrische, pneumatische en missionaire karakter van de kerk zoals dat zijn uitdrukking vindt in de concrete dienst van de kerk aan de mensheid.[463] Een kerk kan dus haar katholiciteit verraden, niet alleen door niet recht in de leer te zijn maar eveneens door het gebrek aan praktisch evangelisch engagement. Katholiciteit wordt in verband gebracht met de roeping van de kerk om te participeren aan Gods missie in de wereld.[464] Katholiciteit wordt gezien als een gave van de heilige Geest die haar uitdrukking vindt in

---

[460] J. St.-Helier Gibaut, 'Catholicity, Faith and Order, and the Unity of the Church, in: *The Ecumenical Review,* vol. 63 no 2 (2011), 177-185; U. von Arx, 'Was macht die Kirche katholisch? Perspektiven einer Christkatholischen Antwort', in: W.W. Müller (red.) *Katholizität – Eine ökumenische Chance,* Zürich 2006, 147-186.

[461] Ignatius van Antiochië, *Brief,* 8,2.

[462] Vgl. L. Westra, 'Katholizität in der Spätantike: Die Kirche als Stütze des Reiches', in: P. Gemeinhardt, *Was ist Kirche in der Spätantike?* [Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen (02-05-201)], Leuven 2017, 83-99; J. R. Wright, 'Catholicity in the Early Church and in the Developing Roman Empire, in: Marsha L. Dutton (red.) *Globalisation and Catholicity: Ecumenical conversations on God's Abundance and the People's need* [Beiheft zu *IKZ* 100 92010)] Zürich, 2010, 75-89.

[463] Faith and Order, *Louvain 1971: Study Reports and Documents.*[Faith and Order Paper 59]. Genève 1971, 135-137.

[464] World Council of Churches, 'The Holy Spirit an de Catholicity of the Church', in: World Council of Churches, *Uppsala 68 speaks: reports of the sections,* Genève 1968, 13.

viering en getuigenis, dienst aan de mensheid, en het overwinnen van discriminatie en vooroordelen.
In een volgende stap in de voortschrijdende reflectie wijst men erop dat katholiciteit, als uiting van de aanwezigheid van Christus, elk nationalisme, particuliere interesse en alle menselijke grenzen overstijgt.[465] Daarom is de katholiciteit van de kerk een uitdrukking van haar integriteit en haar leven 'in Christus'. Elke lokale kerk is katholiek en niet alleen maar een deel van een grotere kerk, maar evengoed is niet elke afzonderlijke katholieke kerk de hele kerk.[466] De relaties tussen kerken is interactief en elke kerk moet zich bewust zijn van de gave die men aan andere kerken te brengen heeft, zoals ook van wat men van anderen te ontvangen heeft.

'Katholiciteit' wordt in het oecumenisch denken dus gezien als een gave van de Geest die zich niet beperkt tot de orthodoxie van de kerken, maar evenveel te maken heeft met de orthopraxis. Deze gave is tegelijk ook een roeping en een opdracht voor alle (lokale) kerken. Ze behelst ook de relaties tussen de kerken zelf ,en verder de relatie met de hele mensheid en met de hele schepping.

11.1 Katholiciteit en globalisering

De globalisering die zich in de wereld voltrekt werpt een onverwacht licht op de katholiciteit van de kerk. 'Katholiek' betekent immers 'universeel', 'betrokken op het geheel'. Katholiciteit is een actueel thema gezien alle spanningen die zich rond het proces van globalisering ontwikkelen. Die spanningen zijn te ervaren in de kerk. De vraag stelt zich namelijk hoe in die context recht kan worden gedaan aan de lokale context van de kerken. Maar de vraag stelt zich in nog verhevigde mate in een wereld die verscheurd wordt door conflicten die het gevolg zijn van de kloof tussen rijk en arm, Noord en Zuid, die alleen maar dieper wordt.[467]

In het kader van een zogenaamde 'contextuele theologie' wordt op een context-betrokken wijze over de kerk gereflecteerd.[468] Dit gebeurt mede vanuit een verdediging tegen de dominante globaliseringtendensen die met alle culturele verschillen willen afrekenen. Grosso modo hebben we te maken met twee reactiewijzen: de totale acceptatie van de globaliseringslogica, waarbij men minder of geen oog heeft voor de culturele verscheidenheid, aan de ene kant; ofwel, aan de andere kant, het overdreven benadrukken van die

---

[465] Faith and Order, *Confessing the One Faith: an Ecumenical Explicitation of the Apostolic Faith as it Confessed in the Nicene-Constantinople Creed (381)*.[Faith and Order Paper 153 – Revised edition], Oregon 2010, 77.
[466] World Council of Churches, *Porto Alegre 2006. Adopted Statement: Called to be one church,* 6-7.
[467] Zie bijv. T. Piketty, *Kapitaal en ideologie,* Amsterdam 2020.
[468] R. J. Schreiter, *Constructing local theologies,* Maryknoll 2015.

verscheidenheid waardoor de realiteit (en de mogelijkheden) van de globalisering niet erkend worden. Globalisering heeft een westerse logica die eenzijdig op efficiency en doelmatigheid gericht is, en daarbij sterk gefocust op het instrumentele aspect. Wie zich verdedigingen wil tegen de pletwals van die succesrijke ideologie lijkt geen andere keuze te hebben dan zich conservatief terug te trekken op een versterking van de eigen culturele identiteit, die in de overdrijving dan ook weer kunstmatig is.

Het is echter mogelijk beide extremen te vermijden omdat een constructieve globaliseringtheorie de eigen contextuele identiteit verdiepen kan, en de verschillende contextuele identiteiten, c.q. theologieën, in een globaliserende theologische reflectie met elkaar verbonden kunnen worden.

Asymmetrie

We hebben dus te maken met een probleem van asymmetrie.[469] Er zijn twee theologische leerstukken die als bron kunnen dienen voor het ontwikkelen van een theologie die haar creativiteit juist uit de asymmetrie haalt. Het eerste is de triniteitsleer. Gods drie-heid en eenheid is voorwerp van weerstand en verwondering voor de gelovigen. Het is ook een teken van de asymmetrie die we vinden in Gods betrokkenheid op de menselijke werkelijkheid. De betekenis van de zending van de tweede en de derde Persoon van de triniteit, maar ook het thema van de verzoening van de kosmos met het goddelijke wezen zijn thema´s die in de context van de actuele situatie opnieuw gereflecteerd moeten worden.

Het tweede leerstuk is dat van het Paasmysterie: lijden, dood en opstanding. De nederdaling in de dodenwereld en de opwekking daaruit tot een volledig nieuw bestaan (en niet gewoon terug naar de oude bestaanswijze, dan zou het om een symmetrische cirkel gaan) biedt oriëntatie in de confrontatie met de asymmetrie van onrecht in de wereld. Het is juist de beweging naar een volledig nieuw bestaan die de asymmetrie blootlegt. Het lijden van de Heer is vol met actuele ervaringen van verraad, verloochening, distantie nemen en verlaten worden. Des te groter is het wonder van de verrijzenis.

De vraag is of in het spoor van deze leerstukken een universalisme kan gevonden worden dat niet dominant is. Is er een alternatief voor de 'ontologie van het geweld'? Wellicht is 'verzoening' als theologisch concept meer dan ooit actueel in het kader van het streven naar een vredevol universalisme. Verzoening betekent dat de wereldwijde tweedeling overwonnen wordt. Voor de een betekent die opdeling immers vooruitgang, gelijkheid en participatie, terwijl die voor de anderen, de meerderheid, uitsluiting betekent. Daarom is het thema van de verzoening beslissend voor een nieuw verstaan van katholiciteit.

---

[469] Schreiter, R. J. Schreiter, *Die neue Katholizität. Gobalisierung und die Theologie.* (Theologie Interkulturell, Band 9), Frankfurt 1997, 93-95.

De theologie moet zich immers niet slechts reactief opstellen ten aanzien van de globaliseringthese en -theorie en zich terugtrekken in een defensieve houding. Het theologische concept van de katholiciteit is zeer geschikt om theologisch na te denken over de relatie tussen het globale en het lokale, in een kerk die eveneens een globale werkelijkheid is en moet zijn en geroepen is een voorbeeld te zijn van een universalisme dat een wereldwijde verbondenheid en solidariteit realiseert.[470]

11.2 Katholiciteit als eigenschap van de kerk

Katholiciteit is een van de *notae ecclesiae* (de 'kenmerken van de kerk'). In de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel belijden we dat de kerk 'een, heilig, katholiek en apostolisch' is. De *notae* hebben een bewogen geschiedenis. Niet alleen hun aantal (van twee[471] tot honderd), maar ook hun betekenis en hun doel zijn volgens Schreiter aan verandering onderhevig geweest. Uit deze bewogen geschiedenis zijn de volgende punten voor onze reflectie van belang. Ten eerste is het debat over de kenmerken van de kerk altijd het hevigst geweest in tijden van verandering en overgang, in tijden van conflict dus. Met andere woorden: precies in tijden van conflict komen bepaalde kenmerken naar boven. Optatus (+397) en Augustinus (354-430) hebben veel nadruk gelegd op de eenheid en de heiligheid in de strijd met de Donatisten.[472] De katharen en andere middeleeuwse bewegingen stellen de vraag naar de heiligheid van de kerk.[473] De controversen rond de reformatoren hebben de apostoliciteit van de kerk als thema: is de middeleeuwse kerk nog wel verbonden met de oorsprong?[474] Het is dus logisch dat precies in deze tijd van globalisering zich het thema van de katholiciteit aandient.

Ten tweede betroffen de discussies over de kenmerken van de kerk altijd *binnenkerkelijke* aangelegenheden. Dat is wellicht met het thema der katholiciteit minder het geval, of zou tenminste minder het geval kunnen zijn. Als ´katholiciteit´ op een open wijze gedefinieerd wordt (dat wil zeggen op een empirische, openbare en verifieerbare wijze), dan is het meteen voor een grotere kring van mensen interessant en kunnen ook meer mensen dan alleen zij die kerk-betrokken zijn aan de discussie deelnemen. Dat is belangrijk voor de kerk, want de discussie over katholiciteit in een wereldkerk is immers

---

[470] Voor een studie over katholiciteit en globalisering zie het rapport van het project 'Catholicity and Globalisation'in: M.L. Dutton, *Globalisation.*

[471] De apostolische geloofsbelijdenis spreekt slechts over 'de heilige katholieke kerk.'

[472] Vgl. Optatus, *Against the Donatists*, Translated and edited by Mark Edwards, Liverpool 1997.

[473] Zie bijv. B. Moerland, *De Katharen. De overwinning van de vrijheid,* Utrecht 2014; J. van Schaik, *De Katharen. Tussen werkelijkheid en fictie,* Amsterdam 2017.

[474] Zie bijv. Kasper, *Katholische Kirche*, 276-278.

verbonden met de discussies over interculturele communicatie en hermeneutiek. Het thema ´katholiciteit´ mag niet alleen maar door een kerk-betrokken groep, of erger nog door een kerkelijke elite, onderwerp van reflectie en gesprek zijn.

Ten derde wordt vanaf de 16e eeuw de betekenis van de kenmerken van de kerk deductief afgeleid van de opvattingen over wat men voor de ´ware kerk´ hield. Dat soort van deductivisme is niet langer vol te houden in een contextuele benadering. Natuurlijk kan men de kenmerken in een historische betekenis gebruiken en dan ligt de deductieve wijze van denken voor de hand. Zo kan men stellen dat elke plaatselijke kerk één, heilig, katholiek en apostolisch is in zoverre ze in gemeenschap is met andere kerken. Die gemeenschap is echter in de praktijk soms ver te zoeken. Die realiteit betekent echter niet dat de kenmerken van de kerk geen functie zouden hebben. Integendeel, men kan ze ook als heuristische principes gebruiken om aldus tot kritische evaluatie van de actuele situatie te komen. De *notae ecclesiae* lenen zich dus tot meer dan een deductief gebruik.

Schillebeeckx spreekt in over de *notae ecclesiae als* 'interne imperatieven van verandering: oproepen om werkelijk op weg te gaan naar de oecumenische eindvoltooiing(...) De vier 'eigenschappen' van de kerk stellen alle christelijke kerken onder de oproep zich te bekeren.'[475]

11.3 Katholiciteit als opdracht

Men moet zich nu de vraag stellen wat 'katholiciteit' betekent nadat het christendom zich over de hele wereld verspreid heeft en zich tot inculturatie in zovele particuliere situaties verplicht heeft, of alleszins daartoe gedwongen werd door zijn ambitie het evangelie te verkondigen.

In het begrip 'katholiciteit' zijn twee polen te onderscheiden: universaliteit en orthodoxie, of zoals men wil een 'kwantitatief' en een 'kwalitatief' aspect.[476] Aanvankelijk werd katholiciteit veel meer met het streven naar orthodoxie in verband gebracht, om nadien, naarmate de kerk zich uitbreidde en uiteindelijk de religie van het Romeinse Rijk geworden was, meer een geografische betekenis te krijgen.[477] Zoals dit Rijk de ganse *oikumene*, de hele bewoonde wereld, omvatte, zo ook werd de kerk als oecumenisch gezien. Bij het toenemend gezag van de Romeinse bisschopszetel kreeg het begrip katholiek een sterkere juridische betekenis. Katholiek te zijn in het westen werd dan synoniem met het in gemeenschap zijn met de zetel van Rome. Na de Reformatie verstond de kerk van Rome 'katholiciteit' meer en meer in termen van 'uniformiteit'. Onder druk van republikeinse en nationalistische tendensen in de 19e eeuw werd het begrip verder ingekleurd met kenmerken van

---

[475] Schillebeeckx, *Mensen,* Baarn 1990, 215.
[476] Von Arx, *Katholisch*, 168.
[477] Westra, 'Katholizität', 89-94.

'onveranderlijkheid'. In de Oosterse Kerk, daarentegen, bleef meer de mystieke betekenis van het begrip 'katholiciteit' behouden. Het verwijst dan naar de volheid van de kerk die slechts op het einde der tijden bereikt zal worden. De katholiciteit van de kerk wordt in die opvatting pas in de hemel zichtbaar, maar de kerk op aarde, gebroken en onvolkomen als ze is, heeft reeds deel aan de onzichtbare Kerk waarvan de Heer het middelpunt is en die in de hemel bestaat.

Deze korte schets maakt duidelijk dat de inhoud van het begrip 'katholiciteit' door de eeuwen heen aan sterke veranderingen onderhevig is geweest. Naarmate de levensomstandigheden van de mensen veranderden, veranderde ook de inhoud van het begrip. Het ligt dan ook voor de hand om ons ook nu de vraag te stellen wat de katholiciteit voor de wereld van nu betekent.

Katholiciteit als missionair elan

De katholiciteit van de kerk heeft te maken met haar missionaire betrokkenheid op de wereld. Daarom stellen we ons de volgende vragen: hoe ziet de kerk haar opdracht in en voor de wereld, én hoe verstaat de kerk 'evangelisatie' vanuit een meer theologisch standpunt? Bij het zoeken naar een antwoord op deze vragen is het interessant kort in te zoomen op het missiewerk van de kerken tijdens de laatste vijf eeuwen.[478] De perioden zijn als volgt te onderscheiden:

Ten eerste: de periode van de uitbreiding (1492-1945). Centraal stond het beeld van de expansie. Dat is het symbool dat deze periode draagt. De wereld moest ontdekt en veroverd worden. Evangeliseren en het brengen van beschaving gingen daarbij samen. Dat 'brengen van beschaving' was de universele modus waarop deze expansie steunt. Meteen is daarmee duidelijk gemaakt waarom men het recht meende te hebben en vreemde samenleving binnen te dringen, maar ook dat wat men bedoelde ook een universele waarde had. Het theologische antwoord van de kerk op deze expansie was de 'wereldmissie'. Zoals de koninkrijken zich uitbreiden, zo moest ook de kerk zich uitbreiden door aan *plantatio ecclesiae* te doen. En zoals de wereldmachten de beschaving brachten, zo moest de kerk de bekering van het individu nastreven: de bekering van de zielen. Kerkplanting en bekering waren dan ook de beide doelen en bepaalden het concept van de missie.

Natuurlijk werd er ook vóór deze periode reeds missie bedreven, maar dat was altijd meer in algemene, gedecentraliseerde en eerder toevallige zin. Echter, dat nieuwe missieverstaan ontwikkelde zich samen met de Europese koninkrijken en het stichten van koloniën. In deze periode zien we dan ook vele missie-organisaties en -congregaties ontstaan. Een en ander hoeft niet te betekenen dat zendelingen en missionarissen altijd aan de kant van *empire building* hebben gestaan; integendeel, in hen vonden de gekoloniseerde

[478] Schreiter, *Neue Katholizität*, 210-217.

volken vaak ook medestanders tegen de dominantie van de macht. Met de 'Grote Oorlog' (1914-18) werd het begin van het einde van de imperia ingeluid en kwam er dus ook aan deze benadering van de missie een einde.

Ten tweede volgt dan vanaf het interbellum een 'periode van solidariteit' die tot 1989 duurt. In de bipolaire wereld van de Koude Oorlog, die na de Tweede Wereldoorlog aanbreekt, wordt de tegenstelling tussen socialisme en kapitalisme tot een breuklijn. De imperia van voorheen worden afgebroken of omgebouwd tot economische netwerken (de Europese Unie bijvoorbeeld) De dekolonisering zet zich door. De drager van deze fase is 'groei en ontwikkeling'. De achterliggende gedachte is dat economische groei in de geïndustrialiseerde landen ook welvaart in de ontwikkelingslanden met zich zal brengen. De universele modus die deze ontwikkeling draagt is het optimisme: de fouten uit verleden kunnen door voortdurend economische groei en ontwikkeling overwonnen worden.[479] Dat optimisme vinden we ook in de kerk terug.[480] De verhoudingen tussen de kerken van Noord en Zuid veranderen ook, en daarmee verandert het concept van 'wereldmissie'. Allereerst wordt de missie grondig ter discussie gesteld. De theologische modus die deze ontwikkeling begeleidt is die van de 'theologie van de hoop'(Moltmann).[481] Men voorziet grondige veranderingen in de kerk en wel binnen enkele jaren! Men opent zich werkelijk voor de hele wereld. Het beeld van de eerste samenkomst van de wereldreligies in 1986 in Assisi, op uitnodiging van Paus Johannes Paulus II, is hiervoor betekenisvol.

Het concept dat in de jaren zeventig opkomt is dat van de solidariteit. Missie is dialoog, inculturatie en bevrijding: het zijn drie vormen van solidariteit. De kerken worden opgeroepen om gelijkwaardig, wederkerig en zelfverplichtend te gaan samenwerken. Het Latijns-Amerikaanse discours uit die jaren drukt een en ander goed uit: *promoción* (ontwikkeling), *inserción* (verplichting), *accompagniamiento* (´met elkaar onderweg´ zonder echte leiderschapsaanspraken) en *liberación* (bevrijding).[482] Het resultaat is inderdaad een nieuw partnerschap tussen de kerken, gecommitteerd aan de inculturatie en de gerechtigheid.

---

[479] Vgl. bijv. Paulus VI, *Populorum Progressio. Over de ontwikkeling van de volkeren*, pauselijke encycliek van 24 maart 1967. En de initiatieven van de Wereldraad, waaronder het ontstaan van 'Oikokredit' bijv.

[480] Vgl. bijv. de pastorale Constitutie over de kerk van het Tweede Vaticaans Concilie, *Gaudium et Spes*, 7 december 1965.

[481] J. Moltmann, 'Theologie der Hoffnung', in: Johannes B. Bauer (Hrsg.): *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, 235–257. Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Gütersloh 1997.

[482] Vgl. Consejo Episcopal Latinoamericane (CELAM), *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla 1979.

De derde periode, die vanaf 1989 aanbreekt en nog voortduurt, wordt gekenmerkt door de toenemende globalisering. Globalisering gaat gepaard met het verschuiven van de economische macht. De oliecrisis en de nieuwe technologieën (vooral de informatietechnologie) verleggen in de rijke landen het accent van de zware industrie naar High Tech en de dienstensector. De drager van deze realiteit is het globale, mondiale kapitalisme, dat gekenmerkt wordt door de mobiliteit en de flexibiliteit van kapitaal, informatie en andere bronnen. Verder komen we in een postnationalistische en polycentrische wereld, die georganiseerd is als netwerk. Het tempo ligt hoog en alleen korte termijnen tellen. De universele modus in deze globaliserende realiteit is de communicatie, waarbij het netwerk belangrijker wordt dan de hiërarchie. De communicatie toont zich in het ontstaan van een globale hypercultuur, en in de consumptie van goederen die uit de Amerikaanse cultuur stammen (al sinds de jaren vijftig: coca cola, jeans, rock, later ook: video). Deze hypercultuur wordt op onderscheiden wijze in verschillende lokale culturen gerecipieerd: enerzijds is sprake van een grote homogenisering, en anderzijds van een nieuwe toewending naar het lokale.

De vraag stelt zich wat het theologische antwoord op deze realiteit is. Zeker behouden de vorige visies op missie een bepaalde geldigheid. Toch is het duidelijk dat de visie op missie als solidariteit ook in moeilijkheden verkeert. De oecumene is gestagneerd, de mogelijkheid van een eerlijke dialoog met andere kerken wordt ter discussie gesteld, inculturatie komt niet echt verder, het ideaal van de bevrijding verliest haar kracht in een wereld waarin geen alternatief voor het neoliberale kapitalisme is. De problemen van de tweede fase lijken allerminst verdwenen maar met de veranderingen van de wereldcontext lijken de antwoorden van toen het niet meer te doen.

11.4 De 'nieuwe katholiciteit'[483]

Het begrip 'katholiciteit'

Als de kerk werkelijk een missie heeft voor de wereld, en als die missie heet 'verzoening' en 'eenheid onder mensen' tot stand te brengen, dan moet de kerk ook in staat zijn – of daartoe gemaakt worden – met die wereld te communiceren. Het moet de bedoeling zijn actief op te treden in plaats van slechts reactief in te grijpen als ontwikkelingen reeds een feit zijn. Het concept van 'katholiciteit' slaat nu precies op die missie voor verzoening en eenheid van de kerk in een wereld die in de greep van ontwikkelingen die men 'postmodern' noemt, uit elkaar dreigt te vallen. Zoals gezegd heeft het concept twee brandpunten: universaliteit en orthodoxie. Het gaat oorspronkelijk bij 'katholiciteit' om (1) de vraag hoe de kerk haar verhouding tot de wereld, als

---

[483] R. J. Schreiter, *Neue Katholizität;* en van dezelfde auteur: 'Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität', in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004)/2. Vgl. Vercammen, 'Bauen an der "neuen Katholizität"'.

woonplaats van mensen, ziet, en (2) om de vraag hoe de kerk haar opdracht om het evangelie te verkondigen ter hand en ter harte neemt. We kunnen beide brandpunten ook benoemen als respectievelijk 'eenheid' en 'volheid', waarmee dan enerzijds de integratie van verschillende delen in een geheel wordt bedoeld en anderzijds het 'compleet-zijn' (of de 'waarheid') van het geloof.

Katholiciteit situeert zich op het snijpunt van het globale en het lokale, en is een poging om het perspectief van de complete eenheid en samenhang overeind te houden midden in een realiteit waar de tegenstellingen dominant zijn en de verbrokkeling domineert. Katholiciteit heeft alles met een streven naar 'heelheid' en dus met een proces van 'heling' te maken. Dat proces bestaat eruit dat met alle tegenstellingen en verschillen toch een eenheid kan worden opgebouwd, omdat mensen ertoe komen de eigen grenzen te erkennen en te accepteren, waardoor de ervaring van een 'verzoenende verscheidenheid' mogelijk wordt. Uitwisseling en communicatie zijn de hoofdkleuren van dat 'helingsproces', dat in de loop van de hele conciliaire geschiedenis met meer of minder succes gestalte heeft gekregen.[484]

Eenheid en waarheid: telkens drie voorwaarden

Vooreerst: de eenheid in het geloof. Hoe was en is het voor de kerken mogelijk 'eenheid' te bereiken onder elkaar? Schreiter ziet dat ze daartoe aan de volgende drie voorwaarden hebben voldaan.

De eerste voorwaarde heeft te maken met de universaliteit van de christelijke boodschap. Men ging er bij het begin van het christendom van uit dat het voor alle culturen mogelijk was om voor de christelijke boodschap open te staan. Het betreft dus de *inculturatie* van de boodschap van het evangelie. Vertrekpunt is dan dat de cultuur een vruchtbare bodem is voor het Woord van God, maar natuurlijk doet ook de werkelijkheid van de zonde zich gelden en perkt de realiteit in. Men probeert echter als het ware 'verborgen schatten' in de cultuur te zoeken. Als voorbeeld kan de apostel Paulus en zijn optreden op de Atheense Aeropaag gelden.[485] Omdat er dus een osmose tussen christelijke boodschap en cultuur kon plaatsvinden, was de kerk ook in staat culturen met elkaar in contact te brengen, waardoor ze hun diepste verlangens ook in elkaar gereflecteerd zagen. De christelijke boodschap maakt het mogelijk dat men daarover met elkaar communiceert.

De tweede voorwaarde betreft *solidariteit*. Het diepe verlangen van elke mens – en het wordt in elke cultuur weerspiegeld – is dat naar geborgenheid. Wie dit verlangen ernstig neemt ziet nog duidelijk hoezeer conflicten en tegenstellingen eerder zorgen voor gebrokenheid en isolement. Dat geldt niet alleen voor het individuele, maar eveneens voor het maatschappelijke vlak. Daarom is het onmogelijk aan eenheid te bouwen zonder de solidariteit te

---

[484] Vgl. Peter Schineller en Siegfried Wiedenhofer, geciteerd door Schreiter, 219.
[485] Hand. 17, 22-34.

cultiveren met hen die het gelag van maatschappelijke conflicten betalen. Met andere worden: er is geen eenheid onder mensen mogelijk zonder solidariteit met armen en onderdrukten.

De derde voorwaarde is die der *acceptatie*. Het is óók niet mogelijk aan eenheid te werken zonder het anders-zijn van de ander te accepteren. Het gaat erom de eigen waarde van de ander te ontdekken, te bevestigen en te bevorderen. De achterliggende gedachte is dat alle culturen in meer of mindere mate van de creativiteit van de Schepper getuigen. Men wil zich daarom ook duidelijk afzetten tegen die krachten die de waarde van een cultuur niet respecteren maar integendeel deze onderdrukken. Verscheidenheid van culturen wordt dus gezien als een verrijking voor de eenheid, uniformiteit als een verarming.

Ten tweede: de waarheid ('volheid') van het geloof. De vraag is nu hoe de kerken er in slaagden en slagen de volheid van het geloof met elkaar te delen. Ook op dat punt ziet Schreiter drie voorwaarden.

De christelijke overtuiging is gebaseerd op *een historisch gegeven*. De eerste voorwaarde heeft te maken met het feit dat het centrum van de christelijke boodschap geen overtuiging is, maar een geschiedenis, een gebeuren. Het is de geschiedenis van het leven, sterven en verrijzen van Christus. Dit gebeuren kan in zeer uiteenlopende culturele codes uitgedrukt en gecommuniceerd worden, juist omdat het een levensgeschiedenis van een mens betreft en niet een abstract idee of ideeëngeheel. De opdracht is trouwens om de navolging van Christus te verkondigen (de *imitatio Christi*), en ook dat betreft in eerste instantie een praxis en dus niet zozeer een (notionele) overtuiging. Deze navolging is het wat christenen in verschillende culturen met elkaar verbindt.

De tweede voorwaarde heeft te maken met *communicatie en receptie*. Dat alle nadruk komt te liggen op de concrete navolging betekent echter niet dat de gelovige duiding ervan in woorden en begrippen zonder belang zou zijn. Die duiding – dat theologiseren dus – is eveneens een gezamenlijke verantwoordelijkheid van alle christenen, en bijgevolg voorwerp van een permanent uitwisselings- en communicatieproces. De orthodoxie, met andere woorden, komt tot stand in een communicatieproces en wordt niet door een of andere instantie opgelegd. Gedurende deze processen komen bepaalde formuleringen tot stand die echter door de christenen in verscheidene culturen ook dienen gerecipieerd, herkend en vervolgens geaccepteerd te worden, dus als uitdrukking van het eigen geloofsaanvoelen. Geslaagde receptieprocessen zijn een verrijking voor het geloof, niet-geslaagde receptie is een teken dat de boodschap niet begrepen werd en/of niet begrepen kon worden. Daarom is het van groot belang zorgvuldig om te gaan met de communicatie. Als de niet-receptie zich doorzet is er geen ander alternatief dan het duidingsproces weer van voor af aan over te doen. Receptie is een tweede voorwaarde voor de verbondenheid in de volheid van het geloof.

De derde voorwaarde voor de verbondenheid verwijst naar de *betrokkenheid op maatschappij en cultuur*. Het geloof is een praktische aangelegenheid, en de kerken is er alles aan gelegen om de al te menselijke gang van zaken in de wereld om te buigen in de richting van het Koninkrijk der Hemelen. De verkondiging van het evangelie betreft dus niet alleen de bekering van individuen, maar evenzeer de maatschappelijke veranderingen. Met de thema's van verzoening en eenheid wordt de wereldwijde mensengemeenschap ook een doel aangeboden dat ingaat op de vervulling van de diepste menselijke verlangens. De kerk die zich om God bekommert, en daarom dus ook om het heil van mensen, kan niet anders dan haar vaardigheid ontwikkelen om maatschappijen en culturen op een dusdanige wijze te beïnvloeden dat ze zich voor deze doelen ook openen. Dat is de derde voorwaarde om in de volheid van het geloof te blijven.

Samenvattend kan men stellen dat Schreiter de overtuiging is toegedaan dat een 'nieuwe' katholiciteit, die streeft naar eenheid en waarheid in het geloof, volledig mede bepaald wordt door de uitwisseling en communicatie tussen culturen.[486] Overigens is 'communicatie' ook een grondvoorwaarde voor het geloof zelf. Het geloof is immers een genade, een geschenk dat slechts in dialoog te ontvangen is. Het geloof wordt van mens tot mens doorgegeven, en zonder mensen kan het Woord Gods geen toegang vinden tot iemands hart. In de open dialoog van mensen onder elkaar beleeft men de vrijheid om op zoek te gaan naar de waarheid en om deze uiteindelijk ook te belijden.[487] Met andere woorden: zonder dialoog met de cultuur en met andere zoekende mensen verwordt het geloof tot ideologie die niet meer dan een fossiele afdruk van een authentiek geloof kan zijn.

11.5 Katholiciteit 'in werking'

De Filipijnse Onafhankelijke Kerk en de Unie van Utrecht

De Filipijnse Onafhankelijke Kerk (Iglesia Filipina Independiente) is een volledig inheemse kerk die nauw verbonden is met het Filipijnse volk en geheel en al doordrongen is van de Filipijnse cultuur. Juist de inculturatie-problematiek was de reden voor het ontstaan van deze kerk in 1901. Een groep van bewuste Filipino's onder leiding van de inheemse priester Gregorio Aglipay splitste zich feitelijk af van de Rooms-Katholieke Kerk, die totaal vergroeid was met en gedomineerd werd door de koloniale context. Nadat er in die eerste jaren door Aglipay contact was gezocht met bisschop Herzog van de Zwitserse Oud-Katholieke Kerk, werd dat door deze laatste vrij snel verbroken omdat er twijfels rezen met betrekking tot ontwikkelingen in de geloofsleer van de

---

[486] Schreiter, *Neue Katholizität*, 225.

[487] W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene.* Freiburg, Basel und Wien 2005, 243.

nieuwe kerk. Na decennia van afstand, en niet dan nadat de Filipijnse Kerk duidelijk blijk had gegeven van haar orthodoxie, werd het contact hersteld. Het leidde in 1965 tot een overeenkomst van 'intercommunie', waarbij de Filipijnse kerk feitelijk een zusterkerk werd van de kerken die lid zijn van de Unie van Utrecht.[488] Ze werd daarmee ook een uitdaging voor de 'katholiciteit' van diezelfde Unie van Utrecht!

Een van de initiatieven die de laatste jaren in dat verband door de Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie werd genomen was een gemeenschappelijke theologische bezinning op het fenomeen van de globalisering, dat onze wereld fundamenteel veranderd heeft. Naast theologen van de Filipijnse Onafhankelijke Kerk en de Unie van Utrecht werden partners uit de Episcopale Kerk, de Kerk van Zweden en Commissie 'Faith and Order' van de Wereldraad van Kerken bij de consultatie betrokken.[489]

Getuige de bijdragen, en de teksten die men gezamenlijk opstelde, was het voor de deelnemers -- toch allemaal 'katholieken' uit Noord en Zuid -- een grote opdracht zich het perspectief van de ander eigen te maken. De globalisering wordt heel anders ervaren in het zuiden van de wereld dan in het westen of het noorden. Het is logisch en toch gaat men er snel aan voorbij. Voor de een betekent globalisering vooral verruiming van communicatiemogelijkheden en het afbreken van grenzen met alle culturele en economische voordelen van dien, voor de ander is het synoniem met dominantie, geweld en neo-koloniale politiek. Daaraan is te merken hoe 'katholiciteit' als wereldwijde verbondenheid een uitdaging is. Zo schrijft men in de tekst die de resultaten van de eerste ontmoeting weergeeft: 'The group agreed, therefore, that the churches' solution to globalisation may be found not in an attempt to condemn globalisation as such, but to transform it from within, using its own tools.'[490]

'Katholiciteit' verwijst naar globale en lokale netwerken die continu geïnitieerd worden, genegotieerd en aangepast aan nieuwe behoeften. Daarmee wordt dus een polycentrische en polyculturele realiteit bedoeld. Het betekent dat een kerk als *embodied* is in de lokale context, en tegelijk geroepen is dat

---

[488] Zie P.B. Smit, *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic* Church *in Every Place.* Leiden-Boston, 2011; W.H. de Boer en P.B. Smit, *In necessariis unitas. Hintergründe zu den ökumenischen Beziehungen zwischen der Iglesia Filipina Indepediente, den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft und den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union.* Frankfurt, 2012; I. Smit en P.B. Smit (red.), *The Iglesia Filipina Independiente. Being Church 'Pro Deo et Patria'*, [Publicatieserie Oud-Katholiek Seminarie nr. 65], Amersfoort-Sliedrecht 2022.

[489] In totaal werden drie bijeenkomsten georganiseerd tussen 2006 en 2008, en in 2016 een grotere conferentie in samenwerking met 'Faith and Order' waaraan vooral jonge theologen deelnamen. De bijdragen van de eerste drie bijeenkomsten zijn te vinden in M.L. Dutton, *Globalisation.*

[490] *The St. Martin's Statement,* in: Dutton, *Globalisation,* 68-74.

embodiment te overstijgen om verantwoordelijkheid te nemen voor het geheel.[491] Franz Segbers wijst erop hoe de katholiciteit van de Oude Kerk een maatschappijkritische correctie was op de machtsaanspraken van het Romeinse Rijk. Waar dat laatste streefde naar een soort van koloniale dominantie, wilde de Kerk juist recht doen aan de verscheidenheid van culturen en volkeren, maar tegelijk, zonder afbreuk te doen aan die verscheidenheid, aan eenheid onder mensen bouwen. Elke lokale kerk is immers helemaal katholiek, maar niet de hele katholieke kerk. Wereldwijde verbondenheid op basis van gelijkwaardigheid is het perspectief van waaruit de kerk leeft en werkt. Dat betekent ook dat er geen ongelijkheid tussen de gedoopten kan bestaan: tot slaaf gemaakten en vrijen, mannen en vrouwen, rijken en armen, ze horen er allemaal op gelijke wijze bij. Allen zijn verantwoordelijk voor allen. Die solidariteit is de basis voor de kerk.[492]

In de Constituties van de Filipijnse Onafhankelijke Kerk wordt de katholiciteit van de kerk in gelijke termen gedefinieerd als de erkenning van en het respect voor alle mensen als kinderen van God, die geroepen zijn tot eenzelfde *koinonia* of gemeenschap die allen omvat en allen perspectief biedt op een 'leven in volheid'. Globalisering in de zin van het vereren van de mammon staat haaks op dit ideaal omdat het gepaard gaat met het gebruiken van mensen voor eigen profijt en de verheerlijking van materieel bezit. Katholiciteit daarentegen wordt gevoed door de realiteit van de eucharistie, die verwijst naar de Kerk als het ene Lichaam van Christus, waarvan allen ledematen zijn.[493] Katholiciteit kan voor de Filipijnse kerk niet anders gezien worden dan als het getuigenis van solidariteit in een wereld waarvan de kerk ook onderdeel is, waaraan ze participeert en waarvoor ze dus ook verantwoordelijkheid draagt. Hoe klein of hoe groot de kerk concreet in aantal ook is, het doet er niet toe. De verantwoordelijkheid behoort tot haar katholiciteit. Neemt ze die niet, dan verliest ze haar katholiciteit. [494]

'Katholiciteit' verwijst naar de eenheid van het volk Gods zoals het geconstitueerd wordt rondom de Tafel van de eucharistie. Het is dan ook een verre van theoretisch begrip, maar verwijst integendeel naar kwesties als menselijke waardigheid, sociale rechtvaardigheid en vrede. Juist de eucharistie,

---

[491] W.J. Danaher, 'Catholicity and Globalisation in the Anglican Tradition', in: Dutton, *Globalisation,* 132-133.

[492] Franz Segbers, 'See-Judge-Act: the Reality of Globalisation as a Sign of the Times', in: Dutton, *Globalisation,* 48. Zie ook: F. Segbers, 'Katholisch Sein heisst, weltweit Geschwister im Glauben zu haben', in: F. Segbers en P.-B. Smit, *Katholisch in Zeiten der Globalisierung. Erinnerung an den Märtyrerbischof Alberto Ramento, den Bischof der Arbeiter und Bauern,* Luzern 2010, 28-30.

[493] E. J. Revollido, 'Our Struggle for Life in Its Fullness in the Context of Globalisation', in: Dutton, *Globalisation,* 25-26.

[494] E.J. Revollido, *Challenging (Old Catholic) Catholicism.* Ongepubliceerd paper, Utrecht 2014, 3.

als viering van eenheid met God en met elkaar, biedt een alternatief voor de verscheurdheid waarvan de globalisering vaak de oorzaak is.[495] Het is de eucharistie die de zo noodzakelijke verzoening kan bewerken, omdat er definitief wordt gebroken met een model van winnaars en verliezers.[496]

Jezus' missie bestaat erin om mensen te eten te geven, geraakt als hij zich weet door het lot van de mensen die hij ontmoet. Als Goede Herder verbeeldt hij Gods eigen compassie en bouwt Jezus aan 'gemeenschap', Gods volk.[497] Eucharistie gaat dus over voedsel. In dat gegeven kunnen we Jezus' intentie weerspiegeld zien die in de gedaante van brood en wijn (die zijn lichaam en bloed representeren) onder mensen aanwezig wil zijn, mét zijn zorg om de armen die te weinig te eten hebben.

> Jesus' concern for the poor is always connected to the question of bread for the hungry. It is unfortunate that many Christians cannot see the connection between daily bread and God's salvation. Economy and Eucharist are linked and bound together in de believing community (...).[498]

Het centrale teken van de eucharistie is niet het eten, maar het delen. Het woord 'communie' maakt dat trouwens meteen duidelijk.

De uitnodiging van de Filipijnse Kerk is dan ook om globalisering te transformeren.

> We invite you to transform globalization by having a firm grasp of the reality and to become uncompromising prophets, to have a eucharistic vision in transforming globalization, and to prepare yourselves for a self-giving sacrifice for justice, peace, and abundant life for all. There is no other way but to do it in dialogue and in communion as catholic churches, journeying together for God's Kingdom, 'in earth as it is in heaven'.[499]

Dat gezamenlijk op weg zijn wordt concreet in de liturgie van de kerken waarin gezocht wordt, met alle ruimte voor culturele verschillen, naar een

---

[495] W.L. Ruazol, 'Understanding Catholicity from the Perspective of the Iglesia Filipina Indepediente', in: Dutton, *Globalisation*, 94-103.

[496] F. Segbers, 'Globalisation as the Context for a Theological and Ethical Understanding of Catholicity', in: Dutton, *Globalisation*, 159.

[497] P.B. Smit, 'Food and Fellowship, the Kingdom and the Empire', in: Dutton, *Globalisation*, 206-207.

[498] E.L. Revollido, 'Prophetic voice, Eucharistic Vision, and Martyrdom in Transforming Globalisation', in: Dutton, *Globalisation,* 189. F. Segbers, 'A transformative Eucharistic vision for the entire *oikoumene'*, in: *International Journal for the study of the Christian Church* 2009/2 (9), 138-150.

[499] Revollido, 'Voice', 196.

eenheid die de verbondenheid ervaarbaar maakt. Het bidden voor elkaar en het gedenken van elkaars martelaren is daarbij een belangrijk gegeven. Samen wil men verder zoeken naar vormen voor het gemeenschappelijk getuigenis, en initiatieven nemen tot gemeenschappelijke dienst aan de armen. Tot slot mag er nog op gewezen worden dat het soort gemeenschappelijke theologische bezinning zoals dat door de Filipijnse Onafhankelijke kerk en de Unie van Utrecht samen vorm werd gegeven, door de Wereldraad van Kerken gezien wordt als een model voor initiatieven in het kader van de 'Pelgrimage van Vrede en Gerechtigheid' zoals die werd aangekondigd op de tiende Assemblee in Busan, Korea.[500]

[500] Peter-Ben Smit, 'Imagining a Pelgrimage of Justice and Peace. Catholicity and Contextuality', in: *The Ecumenical Review* 66 (2014), 214-225.

Hoofdstuk 12 Gods economie van het delen
Over nieuwe monastieke gemeenschappen in de context van stad en oecumene

Seoul, Zuid Korea. Een stad van tien miljoen inwoners. De burgemeester heeft er de strijd aangebonden met het hoge zelfmoordcijfer. De Mapo Bridge over de Han-rivier is berucht om de jonge mensen die er naar beneden springen, de dood tegemoet. De laatste jaren is de reling verhoogd en versierd met opwekkende slogans. Echt geholpen heeft het tot nu toe niet. De burgemeester initieert nu een aantal projecten van *sharing economy*. In zijn eigen kantoor heeft hij een soort van open kast waarin hij enkele groenten teelt. Hij wil dat de bewoners dat ook gaan doen. Landbouw verbindt mensen opnieuw met de aarde en met elkaar. Hij wil dat mensen samen groenten gaan kweken op wegbermen of in verloren hoekjes van de flatgebouwen. Hij wil dat mensen meer met elkaar gaan delen: van klein gereedschap tot hun auto. Hij steunt het initiatief van het *sharing dinner*, waarbij zich via internet groepjes van alleenstaanden vormen die afspreken om samen in een restaurant te gaan eten. Waar gemeenschap gemist wordt, is de dood niet ver af.

Gelukkig is Amsterdam Seoel niet. Maar de behoefte om mensen te wortelen en te verbinden met elkaar is daarom niet minder dringend. De stad brengt vele mensen samen, allen zo verschillend van hoofd en hart, en allen uitkijkend naar perspectief voor hun leven. Amsterdam is een broedplaats van cultuur en een uitnodiging tot wereldwijde ontmoeting, over grenzen van ras en godsdienst, taal en volk heen. De stad is het centrum van economische activiteit. In de stad worden de idealen van de Verlichting gecultiveerd: autonomie en vrijheid, rationaliteit en maakbaarheid. Amsterdam is grondig geseculariseerd, Seoel ook. Succesvol zijn staat voorop. Godsdienst kan wel zinnig zijn, maar dan als een wijze om depressie te boven te komen, zoals ook de nodige discipline in dit verband de cruciale rol zou moeten spelen. Zo denkt men in Seoel. De functionalistische benadering is dominant. Godsdienst als een ideologie van het succes. Ook Jezus zelf is eraan ten onder gegaan.

Maar Amsterdam is tegelijk ook irrationeel. Het is de plek waar mensen van verschillende culturen het ook moeilijk hebben met elkaar. Het is ook de uitgelezen schuilplaats voor hen die hun gezicht voor anderen verbergen: zwervers en daklozen, van mensen die veroordeeld zijn tot een bestaan in de marge. Er is ook onbegrip en eenzaamheid, misdaad en ellende, troosteloosheid en armoede in de stad. Er lopen mensen met de ziel onder de arm door haar straten.

Seoel of Amsterdam: in de stad wordt de vraag gesteld naar de mens en naar wat het leven de moeite waard maakt. Kun je in de stad geloven als een plek waar mensen een waardevol leven kunnen vinden? Is het mogelijk om, voorbij elke ideologie, in de stad Gods aanwezigheid te ervaren?

12.1 Blijf in de stad

'Blijf in de stad totdat je uit den Hoge met kracht zult zijn toegerust', zegt de Verrezene tot de leerlingen vooraleer hij ten hemel wordt opgenomen.[501] De stad is Gods partner, zoals het Nieuwe Jeruzalem Gods bruid is (Openb. 21, 2-3). De stad is de plaats waar God naar de mensen zoekt en hen roept tot partnerschap, dat is, tot gemeenschap.

Gemeenschap. Een mens is gemaakt voor gemeenschap. Zoals God ook gemeenschap is. Wij, mensen, worden genodigd onze plaats in die 'goddelijke gemeenschap' in te nemen.

> ...dat ze allen één mogen zijn. Zoals U, Vader, in Mij en Ik in U, zo moeten zij in Ons zijn, zodat de wereld kan geloven dat U Mij gezonden hebt. Ik heb hen laten delen in de heerlijkheid waarin U Mij hebt laten delen, opdat ze één zijn zoals wij één zijn. Ik in hen zoals U in Mij, dat hun eenheid volkomen mag zijn, zodat de wereld kan erkennen dat U Mij hebt gezonden en dat U hen hebt liefgehad met de liefde die U Mij hebt toegedragen (Joh. 17, 20-23).

Als een loflied op de gemeenschap maken deze evangelieverzen duidelijk dat relaties van mensen in één vloeiende beweging overgaan in de relatie met God. Wie God wil leren kennen zal gemeenschap met medemensen moeten opzoeken, en wie die gemeenschap ontdekt heeft zal ook God leren kennen. 'Nooit heeft iemand God gezien, maar als wij elkaar liefhebben woont God in ons...' (1 Joh. 4, 12).

De verbondenheid tussen mensen behoort tot de grondstructuur van het menselijk leven, en wie deze verbondenheid moet missen is feitelijk beschadigd in een cruciaal aspect van zijn of haar leven. De Verlichting heeft ons geleerd de individuele vrijheid voorop te zetten en heeft ons uitgedaagd de waarde van elk individu ernstig te nemen. Dat is ook juist, want er is geen gemeenschap zonder dat er ook individuen zijn die vrijwillig deze gemeenschap met elkaar aangaan. Maar ook het omgekeerde is waar: dat geen individu kan overleven zonder zich opgenomen te weten in een gemeenschap waarin men zich aanvaard weet om wie men is. De burgemeester van Seoel heeft dat goed begrepen als hij mensen opnieuw letterlijk met beide benen op de grond zet, en het delen van bepaalde goederen hoger aanslaat dan het bezit ervan. 'Sharing economy' is de naam voor een manier van samenleven waarbij meer gerekend wordt op de verbondenheid dan op het materiële gewin. Leven krijgen mensen van andere mensen en van God, die hen als schepper de levensadem in de neus blaast (Gen. 2,7). Zo ook daagt Jezus zijn leerlingen uit om de mensen te eten te geven, maar hij zegent ook het kleine beetje dat mensen hebben om elkaar te voeden, en daarmee wordt hun omzien naar

[501] Luc. 24,49.

elkaar tot een genadevolle overvloed (zie bijvoorbeeld Matt. 14, 17 vv. en paralleltekstenen). *Sharing economy* dus! Zoals dat ook in Handelingen beschreven wordt: 'Ze wijdden zich trouw aan het onderwijs dat de apostelen gaven, en aan de onderlinge gemeenschap, het breken van het brood en het gebed'(Hand, 2, 41). Wat christenen de stad te bieden hebben is niets anders dan deze *sharing economy* van Gods omzien naar mensen.[502]

12.2 Gemeenschap in en voor de stad en de wereld

'Spe Gaudentes'[503] is zo'n groep die al meer dan vijftig jaar gemeenschap in en voor de stad Amsterdam wil zijn. De Gemeenschap van de Hooge Berkt te Bergeijk[504] doet hetzelfde, maar dan op het Brabantse platteland. In gesprekken getuigen leden hoe het communauteitsleven een radicale vorm van christen-zijn is. 'Je schuurt ook aan elkaar en daarom is het samenleven zo puur maar ook adequaat. Het is een adequaat antwoord op het kwaad dat ook in de stad en in de wereld aanwezig is.' [505] Communauteitsleven is een radicale keuze voor authenticiteit. Het brengt soms een vrijwillige inperking van de eigen verlangens met zich mee, en toch geeft het de ervaring van meer mens te worden. Men doet het ook samen, als echtpaar. 'Je ervaart het als een gezamenlijk roeping én dus als een eigen en bewuste keuze. Je ervaart het ook als een antwoord op een diep verlangen in jezelf. De bedoeling die men ermee heeft is ook anderen de hand te reiken, heel concreet en tastbaar een ander verder helpen in het leven.' Beschikbaarheid en dienstbaarheid zijn daarbij sleutelwoorden. Daarbij wil men ook getuigen dat niet alles maakbaar is, en

---

[502] Vgl. J. Vercammen, 'Gods economie van het delen. Over nieuwe monastieke gemeenschappen in de context van stad en oecumene', in: *Spe Gaudentes. Betekenis van communautair leven voor kerk en wereld,* Amsterdam 2014, 24-30.

[503] Spe Gaudentes is gevestigd in hartje Amsterdam. Volgens de eigen site bestaat '"Spe Gaudentes" [...] uit een groep gedoopte en belijdende christenen, mannen en vrouwen, gehuwd, ongehuwd of celibatair. Zij hebben zich met een gelofte voor het leven aan elkaar verbonden om vanuit het evangelie van Jezus Christus present te zijn. (...) Spe Gaudentes probeert antwoord te geven op de levensvragen van mensen van deze tijd. Samen met vele vrijwilligers, bestuursleden, medewerkers en huisgenoten van Oudezijds 100 bouwen we aan een huis waar mensen welkom zijn.' Zie: www. https://oudezijds100.nl/spe-gaudentes/communiteit/.

[504] De Gemeenschap van de Hooge Berkt is gevestigd in Bergeijk. Zij schrijft over zichzelf: 'De Hooge Berkt is een open christelijk-oecumenische leefgemeenschap. De leden en haar vrienden geven hun leven inhoud in het samen leven met aandacht voor elkaar en voor de gasten. Met elkaar geven ze een gezicht aan een hartelijke kerk midden in de wereld. De leden en vrienden zijn gewone mensen zoals jij, gehuwd, ongehuwd of in vriendschap levend, vrouwen en mannen, oud en jong.' Zie: www.hoogeberkt.nl

[505] De citaten zijn van leden van 'Spe Gaudentes', uit gesprekken die ik met hen had in de zomer van 2013.

dat het de moeite loont ruimte te laten voor de Heilige Geest. 'Maar ook om te genieten van jezelf, van elkaar en van God en van dat 'beetje anders zijn van deze drie'.' En men heeft de hoop dat wat men zelf ervaart aan vreugde en ruimte, ook doorgegeven kan worden...want er is 'meer in het leven'.[506]

Dat soort van communauteitsleven is onmogelijk als je de contemplatieve dimensie ervan niet de centrale plaats geeft die het toekomt. Stilte en gebed cultiveren de beschikbaarheid van het hart en wekken authenticiteit die leidt naar eenvoud. Ze maken waakzaam en aandachtig om te zien wat een ander nodig heeft.

Stilte, eenvoud en dienstbaarheid leiden inderdaad naar verbondenheid. Als alle rumoer is stil gevallen ervaren we ons verlangen naar de ander, niet omdat we hem of haar nodig hebben voor het bereiken van eigen ambities, maar als medemens gemaakt uit dezelfde aarde en met hetzelfde kwetsbare hart. Wie de stilte ingaat, vindt eenvoud in de zin van authenticiteit. Het is samenvallen met wie je bent zonder opsmuk of opgeblazen ego. Dienstbaarheid is het vanzelfsprekende gevolg van dat soort authenticiteit. Wie de eigen kwetsbaarheid en de ander in de ogen kijkt, verliest zijn behoefte om hem of haar te domineren. Vrijheid wordt ontdekt als het vermogen om verbonden te worden en in verbondenheid te leven.

Leven in verbondenheid

Tegen deze achtergrond wordt meteen duidelijk waarom het gebed het hart van de gemeenschap vormt, en de voedingsbron voor haar dienstbaarheid. Bidden is immers beschikbaar zijn, voor de relatie met God en voor Gods relatie met medemensen. In dit licht krijgen zowel het huwelijk van sommige communauteitsleden als het religieuze celibaat van anderen allebei hun diepe betekenis, die beide levensvormen bevrijdt uit het ideologische kader waarin ze soms worden opgesloten. Beide levensvormen vinden hun voltooiing in de openheid op anderen die niet zonder aandacht en solidariteit kunnen. Binnen de dynamiek van het communauteitsleven is het de bedoeling van beide levensvormen dat de leden uitrijpen tot een leven in verbondenheid.

Het grootste geschenk dat het evangelie ons aanbiedt is dat leven in verbondenheid. In Jezus hebben we een broeder gekregen die ons van Godswege werd gezonden. Jezus is Gods mensgeworden solidariteit, die in staat is het laatste doemscenario dat over een menselijk leven kan hangen te doorbreken. De gemeenschap die christenen onder elkaar mogen ervaren is evengoed een geschenk van de Allerhoogste, en een teken van heil voor elke mens. In Jezus hebben we mogen zien dat we bij elkaar horen en bij de wereld horen. Want de gemeenschap van christenen is geen exclusieve club voor extra spiritueel gefortuneerde leden, neen: ze staat open naar allen die zoekend zijn,

---

[506] Vgl. R. Israël, 'Nieuwe monastiek. Een persoonlijk reisverslag', in: J. Renkema en L. van Straaten (red.) *De kerk van de toekomst,* Amsterdam 2016, 56-66.

vooral zieken en gevangenen, naar hen die op een of andere wijze tot de marge veroordeeld werden, en naar allen die zoekend uitkijken naar perspectief in hun leven. Daarbij moet men zich geen romantische voorstellingen maken. Het is niet het succes dat die christelijke gemeenschappen bij elkaar houdt, maar op de eerste plaats het geloof dat die gemeenschap ons van Gods wege geschonken zal worden.

Egied van Broekhoven, een jonge jezuïet die in de jaren zestig van vorige eeuw een wetenschappelijke carrière vaarwel zei om priester-arbeider in Brussel te worden, schrijft in zijn dagboek: 'Zelfs als ik kon kiezen tussen het brandende braambos en Brussel, ik zou Brussel kiezen.'[507] Sterk religieus bewogen als hij is wil hij 'apostel zijn' voor mensen aan de rand van de samenleving. Pastoraat betekent voor hem het leven van mensen gaan delen, het betekent onder hen aanwezig willen zijn als degene die hen zijn vriendschap aanbiedt. Vijftig jaar later zijn we dat 'presentiepastoraat' gaan noemen.[508] Nog een citaat uit zijn *Dagboek van de vriendschap,* dat na zijn dood – hij is omgekomen in een arbeidsongeval op de fabriek – gepubliceerd werd:

> We moeten dus zoeken hoe de mensen NU naar God verlangen, met heel hun hart, hun wezen, hun leven; of beter hoe God de mensen nu naar zich doet verlangen. Hoe zullen we dat ooit kunnen, als we die mensen niet kennen met de diepe kennis die alleen de liefde kan geven? Hoe kunnen we hen zo beminnen als we ze niet benaderen en ons door hen laten benaderen met iets van de totaliteit die God mens deed worden? [509]

Geleerd gezegd: de gemeenschap die we elkaar en de stad aanbieden is 'incarnatorisch'.

12.3 Nieuwe monastieke traditie

Het is Dietrich Bonhoeffer die deze wijze van christelijke aanwezigheid in de wereld een 'nieuwe monastieke traditie' heeft genoemd, als hij in 1935 schrijft: 'de vernieuwing van de kerk zal zeker komen van een nieuw type van monnikendom dat niets gemeen heeft met het oude, omdat het op een compromisloze wijze de idealen van de Bergrede zal beleven.'[510] Zelf denk ik dat deze nieuwe monniken niet wezenlijk verschillen van het monastieke ideaal zoals dat bijvoorbeeld door Benedictus wordt beschreven in zijn Regel.[511]

---

[507] E. van Broekhoven, *Dagboek van de Vriendschap,* Brugge 1971, 94 (13 maart 1966).
[508] Vgl. A. Baart, *Theorie van de presentie,* Utrecht 2004.
[509] Van Broekhoven, *Dagboek*, 53 (17 oktober 1964).
[510] Brief aan Karl-Friedrich Bonhoeffer van 14 januari 1935, in: K. Bras, *Voor het leven. De spiritualiteit van Dietrich Bonhoeffer.* Kampen 2018, 116-119.
[511] Benedictus, *Regel voor Monniken,* 4.

Maar wat Bonhoeffer wel duidelijk maakt is dat de kerk niet zonder dit soort van monastiek getuigenis kan. Het zijn de monastieke gemeenschappen waarin de radicale idealen van de Bergrede worden beleefd die de kerk ervoor behoeden nog slechts de hoeder van een religieuze ideologie te zijn. Geloof gaat over bruggen bouwen tussen mensen en tussen mensen en God, en dus over het anders-zijn van anderen en van God. Geloof gaat over de gastvrijheid jegens dat anders-zijn en dus over het relativeren van elk Eigen Groot Gelijk. Alleen 'armen van geest' kennen voldoende eenvoud om tot die gastvrijheid in staat te zijn en het anders-zijn te beleven zoals het is: een geschenk voor de eigen menswording.

Dat is de kern van het christen-zijn en ook het geheim van elke menselijke en christelijke gemeenschap. In en door Christus zijn we tot gemeenschap in staat, stelt Bonhoeffer. We hebben immers elkaar nodig om het ideaal levend te houden. We moeten elkaar het Woord, Jezus Christus, toespreken en elkaar door ons leven tot voorbeeld zijn. We hebben Christus nodig om tot elkaar te komen. De weg naar elkaar is versperd door het eigen ego, en het is Christus die ons erover heen helpt. Christus heeft de weg naar de medemens, de broeder en de zuster, én de weg naar God vrij gemaakt. Bovendien is Jezus Christus zelf ons tot een broeder geworden. Hij bevrijdt elk van ons en daarom kunnen we broeder en zuster worden van elkaar. Mijn broeder en zuster zijn trouwens niet op de eerste plaats degenen die aantrekkelijk voor me zijn, maar zij die op mij rekenen om hen van dienst te zijn bij het realiseren van hun roeping tot vrijheid en tot leven. Het feit dat de ander door de Heer geroepen is tot nieuw, bevrijd en eeuwig leven, dát is de basis voor onze gemeenschap. Zo worden we samen 'lichaam van Christus'.[512]

Dat getuigenis moet concreet vorm krijgen in de context van de stad, de samenlevingsvorm van de hedendaagse mens. In de beste monastieke traditie is het ook dit 'nieuwe monnikendom' te doen om het centraal stellen van de vraag naar het doel van het leven.[513] Daarom juist zijn ze ook zo nodig in de stad, waar deze vraag op een verscheidenheid aan wijzen, en altijd met een zekere nadruk, gesteld wordt. Daarbij is men zich ervan bewust dat deze roeping niet slechts een uitgelezen groep van christenen geldt, maar het hele Godsvolk, de hele kerk als oecumenische gemeenschap, en haar uitdaagt. In de moderne stad houden confessionele grenzen terecht geen stand, noch krijgt een klerikale opstelling er voet aan de grond. In de stad staan Christenen samen voor de opdracht om door hun leven te tonen hoe mensen in het evangelie hun volle en diepste levensvervulling vinden. Dat vraagt om een gediscipline-ord samen optrekken waarbij wederzijdse aansporing en correctie aanvaard worden als begeleiding onderweg. Alleen deze vrijwillig op zich genomen afhankelijkheid leidt naar de verzoening die de motor is van elke gemeenschap

---

[512] Bonhoeffer, *Leben*, 22.

[513] Vgl. G. van den Brink e.a., *Evangelische leefgemeenschappen*, Kampen 2003.

en haar de nodige dynamiek geeft. Waar verzoening gebeurt 'breekt de klare dag door de ochtendnevel van onze wensdromen', schrijft Bonhoeffer als hij de valse romantiek van het gemeenschapsideaal aan de kaak stelt.[514]

12.4 Oecumenische gemeenschappen

De behoefte aan oecumenische gemeenschappen is daarom groot, en ook in die zin situeren deze nieuwe monniken zich in de beste monastieke traditie die dwars staat op elke confessionele identiteit die altijd als te smal wordt ervaren.[515] Deze gemeenschappen breken de kerk open en stimuleren confessies verder werk te maken van overbrugging en verzoening van verschillen. Bovendien bewijzen de gemeenschappen de kerk een grote dienst door de theologische reflectie die er plaats vindt, en die haar er zich opnieuw van bewust kan maken dat haar doel in haar missionaire zending in de wereld gelegen is. Deze nieuwe monniken rekenen af met kerkelijke groepen die slechts een veilige club voor gelijkgezinden willen zijn.

Lichaam van Christus

Want de kerk is geen kuddementaliteit. 'Geloven in de kerk is geloven in het unieke geschenk van de ander die God je gegeven heeft om mee op te trekken', schrijft Rowan Williams. [516] Daarom is 'Lichaam van Christus' als metafoor voor de kerk meer dan een beeldspraak voor een organisatievorm. Deze metafoor gaat over relaties en over onderlinge afhankelijkheid. We groeien samen of we groeien niet, de frustratie van een enkel lid is de frustratie van allen. De gemeenschap van christenen is erop uit om ieders gaven tot zijn recht te laten komen. Ieders gave is belangrijk voor het geheel, zoals de gemeenschap ook belangrijk is voor de levensvervulling van elk lid. Ieders gave is een geschenk vanwege God, zoals ook ieder nood een vraag is vanwege God. Een christelijke gemeenschap maakt het mogelijk een goed leven te hebben. En daarbij stelt Rowan Williams: 'Het goede leven is er een waar we hebben geleerd om voor elkaar te leven en zo volledig onszelf te zijn.'[517]

Communio Sanctorum

De kerk is een *communio sanctorum*. Het betekent dat het een gemeenschap is van hen die zich gezocht en uitgenodigd weten door God voor een relatie die maakt dat ze tot Gods familie gaan behoren. Die relatie krijgt concreet gestalte in het ondergedompeld worden in het evangelie en het leven van Jezus, Gods Woord en Gods belofte van nieuw en eeuwig leven. *Communio*

---

[514] Bonhoeffer, *Leben,* 25.

[515] Vgl. J. Vercammen, 'De kerkgrenzen voorbij, of: waartoe zijn wij op aarde?', in: J. Renkema en L. van Straaten, *Toekomst,* 127-136.

[516] Williams, *Tokens,* 106.

[517] Bonhoeffer, *Leben*, 112.

sanctorum betekent tegelijk dat christenen delen in 'heilige zaken'. Concreet wordt deze gemeenschap in de eucharistie waar we onze gaven en onszelf afstaan om ze, overschaduwd door de heilige Geest, nieuw te ontvangen als geschenk Gods aan anderen.

Als *communio sanctorum* is de kerk de concrete gestalte van 'Gods economie van het delen', waardoor mensen geworteld en verbonden worden. De 'nieuwe monastieke gemeenschappen' hebben in dit verband een cruciale rol te spelen in onze tijd en in onze steden. In hun toewijding aan het gemeenschapsideaal en de missionaire bewogenheid die daaruit logischerwijze voortkomt, bieden ze de stad en de wereld Gods vriendschap aan. De stad en de wereld worden Gods partners en een plek waar mensen nieuw leven vinden. God doet de mensen naar zich verlangen, en daarin een rol te mogen spelen is een bron van diepe levensvervulling. We mogen ervaren dat er hoop is voor elke mens, en die hoop is reden tot vreugde.

12.5 De verbinding met de (lokale) kerk

Een oecumenisch georiënteerde gemeenschap kan snel de weg op gaan van een soort van 'mentaliteitsgemeente', met een aantrekkingskracht op een specifiek soort gelovigen vanwege haar bijzondere identiteit en eigen cultuur. Op zich is daar niets verkeerds aan, maar het is wel van belang dat daardoor de kansen op de aansluiting met de lokale kerk niet verloren gaan. Deze gemeenschappen hebben de kerk nodig, zoals de kerk ook deze gemeenschappen nodig heeft. De verbondenheid met de kerk verhindert dat de gemeenschappen eilanden zijn waar een selecte groep gelovigen het vooral goed heeft met elkaar; zij zijn er juist toe geroepen een profetisch geluid te laten horen in de kerk. Juist daarom heeft de kerk deze gemeenschappen ook broodnodig. De kerk heeft de neiging zich al te zeer aan te passen aan de dominante cultuur, en precies daarom zijn er gemeenschappen nodig die de kerk daarop bevragen. Dat geldt met name voor de oecumenische opstelling van de kerken, die nog al te zeer door profileringsdrang en zelfbehoud wordt gedomineerd. Precies op die punten kunnen oecumenische gemeenschappen een perspectief bieden omdat ze de eenheid onder christenen van verschillende confessionele families bij wijze van voorbeeld nu alvast realiseren. Dat betekent niet dat de toekomst van de plaatselijke gemeenschappen van lokale kerken ligt in het aannemen van een monastieke identiteit, maar wel dat men alvast kan zien dat de eenheid geen luchtkasteel is. De monastieke gemeenschap functioneert als het ware als een laboratorium waarin 'op schaal' de toekomst nu al gestalte krijgt.[518]

---

[518] Zie o.a. L.J. Koffeman, 'Kwetsbare gestalten', in: Renkema en Van Straaten, *Toekomst*, 86-95; P. de Rooy, 'Kleine gemeenschappen als verkenners in de oecumene', in: Renkema en Van Straaten, *Toekomst*, 117-126.

Het heeft weinig zin om te proberen een bepaalde gezochte eigenheid te cultiveren, maar des te meer is het nodig het eigen charisma verder uit te diepen en van daaruit te denken en te handelen. Dat charisma is immers de eigenlijke bijdrage die een monastieke gemeenschap aan de kerk te bieden heeft. Ik bedoel met 'charisma' dat eigen bijzondere accent en die eigen gave die men als roeping erkent, en waarvan men overtuigd is dat het een verrijking vormt voor het evangelisch getuigenis in de wereld. Om de band met de kerk te ontwikkelen lijken mij twee voorwaarden van belang. Ten eerste dat de gemeenschap zich werkelijk wijdt aan haar roeping en aan het charisma dat ze daartoe ontvangen heeft, en ten tweede dat de kerk maximale ruimte geeft voor dat charisma, zodat het ook kan functioneren binnen het grotere geheel.

Voorbeelden

Er zijn voorbeelden van oecumenische monastieke gemeenschappen waarbij de verbinding met de kerk succesvol tot stand kwam. Het eerste voorbeeld is de Abdij van Bose, gesticht door Enzo Bianchi in 1965, waar monniken en monialen uit verschillende christelijke confessies samenleven en samen bidden.[519] Ieder blijft lid van de eigen kerk maar toch is er een gemeenschappelijk gebedsleven. Karakteristieke uitingen van een confessionele devotie (zoals de aanbidding van het Allerheiligste of de Rozenkrans) worden vermeden. Wel viert men er samen de eucharistie op zondag. Deze gemeenschap is erkend en goedgekeurd door het Vaticaan.

De communauteit van Grandchamp in Zwitserland is van protestantse oorsprong en snit.[520] Als communauteit zijn ze gelieerd aan verschillende protestantse kerken. Zij zien het als een opdracht 'te waken bij de oecumene', door ervoor te bidden en op hun eigen wijze betrokken te zijn bij verschillende oecumenische organisaties zoals de KEK en de Wereldraad. De zusters geven hun verbondenheid met de universele kerk gestalte door een raad van wijzen die waakt over de communauteit. Naast de priorin en een andere zuster zijn vertegenwoordigers van verschillende kerken, waaronder ook de RKK, lid van deze raad. Ook zij maken van de Paasnacht en Paasochtend een zeer bijzonder gebeuren, zoals de Gemeenschap De Hooge Berkt dat ook doet! Officieel is het aan rooms-katholieken niet toegestaan om deel te nemen aan de eucharistie in Grandchamp, maar in de mémoires van Zuster Minke kun je heel wat namen vinden van bekende katholieken die toch deelgenomen hebben, of zelfs in de eucharistie van de zusters zijn voorgegaan.[521] Zij hebben dan ook een

---

[519] Vgl. E. Bianchi, *In vrijheid en uit liefde*, Averbode 2015; I. Dujardin, 'De binnenkant van Bose', in: *De Kovel. Monastiek Tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland*, 41 (2016), 51-64.

[520] Zie: https://www.grandchamp.org/nl/.

[521] Vgl. M. Cornuz, *Soeur Minke de Grandchamp. Entretiens*, Genéve 2015.

katholieke opvatting van de eucharistie, waarbij het geloof aan de werkelijke tegenwoordigheid van de Heer in de tekenen van brood en wijn centraal staat.

Hetzelfde wordt ook gezegd van Frère Roger van Taizé. Kardinaal Kasper vindt daarin de verklaring dat Frère Roger door paus Johannes Paulus tot de communie toegelaten werd.[522] Taizé is het derde en meest bekende voorbeeld dat ik wil noemen. Taizé is duidelijk geen rooms-katholieke gemeenschap, alhoewel de broeders zich altijd met grote ijver hebben ingezet voor de band met de Kerk van Rome. Frère Roger had al eind van de jaren vijftig een ontmoeting met Pius XII. Maar zoals in de andere twee genoemde gemeenschappen heeft ook Taizé zich er echter altijd eveneens op toegelegd een intens contact met alle kerken te cultiveren.

Wat kunnen we leren van deze voorbeelden? Ten eerste is vast te stellen dat men uitgaat van een eigen identiteit. Die staat voorop. Bron van die identiteit is een eigen en oorspronkelijke inspiratie, die een bepaalde onafhankelijkheid van het instituut veronderstelt. De gemeenschappen gaan dus vanuit hun eigen inspiratie de relatie met de kerken aan. De drie aangehaalde gemeenschappen streven alle naar intense contacten met zowel de Rooms-Katholieke Kerk, de Orthodoxe, en de Anglicaanse en Oud-Katholieke Kerken. Ze blijven echter onafhankelijk en dus op kritische afstand. Verder functioneren in alle drie gemeenschappen de traditionele bewerkers van eenheid: de Schrift, de geloofsbelijdenis en het ambt, waarmee deze groepen dus feitelijk teruggaan naar de basis van de onverdeelde Kerk van het eerste millennium en ze alle drie dus 'katholiek' zijn in de theologische betekenis van het woord. Dat geeft hen in de verschillende kerken groot gezag en maakt hen tot uitkijkposten van waaruit wij al enig zicht krijgen op de toekomstige eenheid van de kerk.

Tot slot

God zoekt naar ons, mensen. Om God te ontmoeten dienen mensen zich niet buiten hun wereld, 'hun stad', te begeven; neen, het is 'in de stad' dat ze toegerust zullen worden. 'In de stad' worden mensen door God gevonden en wordt er gemeenschap opgebouwd. Daarvan zijn de nieuwe monastieke gemeenschappen, of ze zich nu letterlijk in de stad bevinden of erbuiten, het teken. Daarom is hun verbondenheid met 'de wereld' belangrijk: ze bieden hoop aan mensen. Maar ook hun verbondenheid met de kerk is even essentieel. Hun oecumenische opzet en functioneren relativeert confessionele identiteiten en roept hen de facto tot de orde zodat ze opnieuw een inspiratie worden voor elkaar. Ook dat is een aspect van Gods economie van het delen.

---

[522] Interview met Kardinaal Walter Kasper, in: *L'Osservatore Romano*, 15 augustus 2008, ook gepubliceerd in: S. Laplane, *Frère Roger de Taizé. Avec presque rien...*, Paris 2015, 5-8.

Hoofdstuk 13 Kerk en samenleving: partners in een 'zingevingsexperiment'

Het was in 2006 dat de lijvige studie 'Geloven in het publieke domein' verscheen,[523] een bundel opstellen die in opdracht van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) geschreven waren door een aantal vooraanstaande wetenschappers.

Het verschijnen van de bundel is te situeren tegen de achtergrond van de heropleving van het 'fenomeen religie' vanaf de opkomst van 'New Age' in de jaren zeventig van vorige eeuw. Voor de aanhangers van de zogenaamde 'secularisatiethese' kwam deze heropleving nogal onverwacht. Het verschijnsel betreft niet de terugkeer van de institutionele vormen van godsdienst, maar religieuze opvattingen die goed aansluiten bij de behoefte aan 'spiritualiteit' als innerlijke ervaring. De bundel stelt dan ook dat religie van gedaante verandert. Maar niet alleen het fenomeen religie transformeert zich, ook het 'publieke domein' is door de intrede van internet niet meer op eenzelfde wijze te benaderen als voorheen. Waar men dacht dat door het principe van de scheiding van kerk en staat de autonomie van het publieke domein gewaarborgd was, moet men nu vaststellen dat dit beginsel de aanwezigheid van de religie in de openbare ruimte toch niet verhinderen kan.

Naast de heropleving van religie in meer brede zin, is er ook de komst van de Islam in ons land. De Islam verankert zich in onze samenleving en is dus niet meer weg te denken. Er moet ook gewezen worden op de opkomst van het fundamentalisme in de verschillende traditionele religies. Fundamentalisten van allerlei religieuze kleur doen van zich spreken, door hun absolute waarheidsclaim en hun provocatief gedrag dat voor onrust zorgt in de samenleving. Het is opvallend dat 'religie' door de publieke opinie soms op één lijn gesteld wordt met de fundamentalistische gestalte ervan. Helaas is het ook zo dat juist door zijn fundamentalistische expressie de Islam de aandacht trekt. Toch zijn de meeste moskeeën in ons land niet fundamentalistisch en nemen ze zelfs afstand van elke vijandige benadering van onze samenleving. Meestal zijn moslims in ons land gericht op de integratie van hun geloof in de context van onze westerse cultuur.

Door sommigen wordt dan weer naar religies gekeken als het gaat om het definiëren van waarden en normen die voor perspectief en cohesie in de samenleving zouden kunnen zorgen. Zij willen de morele inhoud en de verbindende kracht van de religie gebruiken bij hun inspanningen om de

---

[523] W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie,* Amsterdam 2006.

samenleving meer samenhang te geven. Religieuze uitingen gelden echter ook in dit verband als een privéaangelegenheid.

Samenvattend: religie is een complex fenomeen geworden dat voor verwarring zorgt in het publieke domein. De enige uitweg uit die verwarring lijkt mij het project van een 'seculiere samenleving' te bieden. Verwarring is er overigens ook bij de kerken en andere religieuze gemeenschappen die niet langer weten hoe ze zich tegenover die 'seculiere samenleving' dienen te gedragen. Er lijken slechts twee alternatieven te zijn: ofwel zich distantiëren van wat gezien wordt als een 'heidens project' en zich dus eruit terugtrekken, ofwel erin opgaan met als gevolg dat ook voor de gelovige zelf het geloof aan relevantie inboet. Een 'seculiere samenleving' hoeft niet per se een taboe op het religieuze in te houden, het gaat er meer om dat de algemene behoefte aan zingeving er ruimte krijgt. Samenleven is eigenlijk een zingevingsexperiment, want elke samenleving heeft behoefte aan een utopie of perspectief dat mensen bijeen brengt en bij elkaar houdt omdat ze het de moeite waard vinden samen in het licht van die utopie of dat perspectief te staan. Ik hou het bij 'seculier', en ik bedoel dit heel neutraal, dus niet in tegenstelling tot 'religieus'. Het belangrijk dat we samen gaan inzien dat achter eventueel wantrouwen jegens de religie een angst schuilt die de samenleving een slechte dienst bewijst. [524]

13.1 De religie uitgebannen

Tegen de achtergrond van wat we in het eerste hoofdstuk hebben uiteengezet met betrekking tot de secularisatie worden de pogingen om religie weg te bannen uit het publieke domein begrijpelijk. Boutellier verdedigt in dat verband 'het seculiere experiment',[525] dat hij ziet als 'de afname van de sociaal regulerende functie van een gemeenschappelijk geloof in een (intentionele) hogere macht.'[526] In zijn opvatting staat 'seculier' wel degelijk tegenover 'religieus'. De auteur is ervan overtuigd dat het bij het 'seculiere experiment' om een goede zaak gaat, en hij wijst op de emancipatiegedachte die eraan ten grondslag ligt. In het samenleven zonder God toont de Westerse samenleving volgens hem een enorme veerkracht. 'Het is geen zooitje geworden, zoals mijn vader dacht. Er zijn tal van problemen, maar ze blijken niet onoverkomelijk. De westerse samenleving is behoorlijk succesvol in termen van zelfverkozen en opgelegde discipline – daar blijkt geen God voor nodig.'[527] God, als

---

[524] Vgl. J. Vercammen, *Godallemachtig eendrachtig. Hugo de Groot-lezing 2016. Oude Kerk Delft.* Delft, Raad van Kerken, 2016.

[525] Hans Boutellier, *Het seculiere experiment. Hoe we van god los gingen samenleven.* Amsterdam, 2019.

[526] Boutellier, *Experiment*, 24.

[527] Boutellier, *Experiment*, 29.

regulerende instantie, rijst als het ware op uit de menselijke inspanningen om een ordelijke samenleving op te bouwen. Boutellier noemt het een 'emergente God'.[528] Zo zie je dat ook God zelf een manipuleerbare grootheid geworden is. Zelfonderzoek staat dus centraal in onze tijd: vragen stellen over wie we zijn en wat we willen. Nieuwe deugden als autonomie en waarachtigheid hebben hierin een centrale plaats, en dus de moed om zelf vorm te geven aan het leven, zonder hulp van buitenaf. 'De hyperindividualiteit van vandaag creëert een opening naar authentieke keuzes voor het goede – mogelijkheden genoeg. Maar we moeten dan wel willen – of is daar steun bij nodig?'[529] Religie kan daarbij die steun geven, maar dan als een metaforisch spel waar we 'oprecht veinzen'[530] dat onze fantasieën werkelijkheid zijn. Religie kan daarbij een kritische positie innemen, in beide aspecten: religie en kritiek zijn nauw met elkaar verbonden als vormen van waarheidsvinding.

13.2 Samenleven is een project van zingeving

De Verlichting heeft het accent op het individu gelegd. Waar we er in de middeleeuwen nog op konden rekenen dat de vroomheid van monniken ook op leken afstraalde, en dat dus voor leken het ideaal van de heiligheid niet extreem moest gelden, geldt sinds de moderne tijd dat ideaal ook als nastrevenswaardig voor iedereen. In grote lijnen is daar op twee manieren op gereageerd. Ofwel gaat men inderdaad de uitdaging aan: geloven wordt dan ook iets voor alle dagen, en een leidraad voor het gehele leven. Alles wat ervan afwijkt wordt als zonde gezien. Ofwel gooit men het perspectief van een gelovig leven overboord: men is overtuigd van de eigen verantwoordelijkheid voor ene leven dat zich afspeelt binnen de grenzen van het ervaarbare hier en nu. Beide opties kennen hun extreme uitingen in allerlei vormen van religieus of seculier radicalisme en fanatisme.

In beide opties staat de mens echter alleen. Want ook bij de eerste – 'gelovige'- optie moet de mens bedenken dat met de sterke nadruk op Gods transcendentie uitsluitend de mens zelf verantwoordelijk wordt voor het leven in het ondermaanse. De mens weet zich daarbij zeer kwetsbaar, en de laatste eeuwen zijn dan ook getekend door een voortdurend zoeken naar vaste referentiepunten die de kwetsbaarheid enigszins draaglijk moeten maken. Zo'n referentiepunt kan een sterke overheid zijn als de garantie voor veiligheid. Of de markt als waarborg voor welvaart. Het zijn deze politieke en economische systemen die de grote spanning die er bestaat tussen eigenbelang en altruïsme moeten oplossen. De overtuiging is dat 'de markt' in staat is het eigenbelang van al die individuen zo te combineren met elkaar dat er ook nog gezamenlijke welvaart uit zou ontstaan. Zo luidt althans het kapitalistisch dogma.

---

[528] Boutellier, *Experiment*, 205.
[529] Boutellier, *Experiment*, 197.
[530] Uitdrukking van de schrijver Frans Kellendonk (1951-1999).

Ondertussen komen we er stilaan achter dat de werkelijkheid anders is: alleen onderlinge samenwerking verzekert mensen van veiligheid en welvaart. Geïsoleerde individuen zijn aangewezen op formele wetten en structuren om hun kwetsbaarheid draaglijk te maken. Als mensen echter hun afhankelijkheid van elkaar opnemen als een uitnodiging tot verbondenheid, zal die uiteindelijk tot het vertrouwen kunnen leiden dat nodig is om een vredevolle samenleving op te bouwen.

'Een van de belangrijkste vooronderstellingen van het moderne denken was die van het afzonderlijke of atomische zelf, het 'ik' dat de oorsprong van alle denken en handelen zou zijn', schrijft de Londense opperrabbijn Jonathan Sacks.[531] Dat 'ik' is echter een grote fictie. Kijk bijvoorbeeld alleen al naar de taalontwikkeling van een kind: we leren praten door te communiceren met een ander. Sacks verbindt dit met het scheppingsverhaal waarin Adam uitroept: 'Dit is nu gebeente van mijn gebeente, vlees van mijn vlees: zij zal vrouw [*isja*] genoemd worden omdat ze uit de mens [*isj*] genomen is.'[532] *Isja* gaat aan *isj* vooraf; eerst zegt de mens 'jij' voordat hij 'ik' kan zeggen/voordat 'ik' komt. Een kind leert trouwens ook 'ik' te zeggen omdat anderen 'jij' tegen hem of haar zeggen. Omdat je voor mij bestaat, word je ook zelf tot iemand. Zo zijn mensen ten diepste met elkaar verbonden en dus afhankelijk van elkaar, ook voor het fundament van hun persoonlijkheid.

Het probleem is echter dat we angst hebben voor die afhankelijkheid, ook al moeten we zeggen dat ze een aspect is van onze *condition humaine*. Uiteindelijk gaat het daarbij om een religieuze grondhouding. Want wie de afhankelijkheid accepteert als behorend tot het menselijk wezen geeft zich in zekere zin over aan een of ander geloof. Niet per se een geloof in een transcendente God, maar in elk geval aan een geloof als het vertrouwen dat het leven hier op deze aarde een zin heeft.

Zo ziet ook Boutellier het. Uit zijn benadering blijkt dus al hoe ook het seculiere experiment – een samenleving zonder 'transcendente God' dus - een kwestie van 'geloof' is. Het is een kwestie van geloof in waarden en normen om een zinvol leven op te bouwen en niet te blijven steken in de vele ervaringen van gebrek aan zin die ons dagelijks overkomen. In een radicale seculariseringblijft het verlangen naar geloof niet alleen overeind, het wordt zo mogelijk nog intenser. Velen zeggen het seculiere betoog wel erg mager te vinden. Dus aan de ene kant vinden we dat we in iets moeten geloven, maar aan de andere kant blijft er de grote angst voor vervreemding. Die angst wordt nog aangewakkerd door radicale religieuze groeperingen. Hun radicalisme moet

---

[531] Jonathan Sacks, *The dignity of difference. How to Avoid the Clash of Civilisations*, London-New York 2003. In vertaling: *Leven met verschil. Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Zoetermeer en Kapellen 2005, 194.
[532] Gen. 2, 23.

worden gezien als een angst om verloren te gaan 'in de caleidoscopische wereld zonder centrum'.[533]

Het seculiere experiment is dus voor alles een experiment van zingeving. De enige uitweg uit de impasse die geschapen wordt als men de religie wil uitbannen is die van het pragmatische gesprek over de inrichting van het samenleven. 'We hebben geen *shared faith*, maar een *shared fate* – geen gemeenschappelijk geloof, maar wel een gemeenschappelijke lotsbestemming. Het is een fundamentele omkering van traditie naar toekomst.'[534] Die gemeenschappelijke lotsbestemming geeft dus de noodzaak aan om samen een richting te gaan bepalen. De erkenning van onze afhankelijkheid van elkaar is in staat een nieuw perspectief te open.

Ik ben er overigens nog niet zo zeker van dat de traditie daarbij geen rol zou kunnen spelen. Vanwaar trouwens die tegenstelling tussen traditie en toekomst? Ervaar je daarin opnieuw de angst om 'van buitenaf' bepaald te worden ? Die angst is in elk geval typisch voor onze tijd.

13.3 Angst voor religie

Angst voor religie is feitelijk angst voor onze afhankelijkheid die ons zo kwetsbaar lijkt te maken. De opvatting dat religie 'achter de voordeur' thuishoort en de publieke ruimte geheel en al neutraal zou moeten zijn is een en dezelfde en wordt door deze angst ingegeven. Het idee leeft dat het gevaarlijk is wanneer een individu afhankelijk is van iemand die zich verplicht weet aan een instantie – bijvoorbeeld een god die zou roepen en oproepen zonder eerst te vragen of het wel gelegen komt. Er is dus een angst voor een dubbele afhankelijkheid: de afhankelijkheid van een ander, die zich dan ook nog eens afhankelijk zou opstellen van nog weer een andere instantie die buiten de sfeer van de menselijke controle zou liggen.

Deze angst zien we weerspiegeld in de discussies over de verhouding tussen geloof en maatschappij, waarvan de staat de formele gestalte is. De overtuiging leeft dat de religieuze mens moet gehoorzamen aan iets anders dan de staat. Daardoor voelt de staat zich bedreigd. De staat verdraagt het niet dat er andere loyaliteiten zijn dan die jegens de staat zelf. In die zin kan men zich wel afvragen hoe neutraal de publieke ruimte eigenlijk is. Beslissingen worden immers altijd op basis van bepaalde waarden en normen genomen, maar de religieuze waarden en normen mogen daarbij geen rol spelen. Dat is een agressieve houding van een staat tegenover religieuze overtuigingen.

Men zegt dan dat religieuze overtuigingen achter de voordeur thuishoren, ze zijn een individuele keuze geworden. 'Dit is een nogal versleten versie

---

[533] Boutellier, *Experiment*. 200. Vgl. M. De Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme,* Amsterdam 2010; Alain de Botton, *Religion for atheists. A non-believer's guide for the uses of religion,* Penguin 2012.
[534] Boutellier, *Experiment,* 202-203.

van de reformatorische interesse voor de rechtvaardiging door het geloof en de kritiek van diezelfde reformatie op het niet-aansprakelijke kerkelijke gezag.'[535]

De staat is de instantie die borg staat voor de openbare orde en de vrede, en die dus de burger moet beschermen tegen religieuze gemeenschappen die trouw verlangen aan iets anders dan de staat. In de populaire opvatting zijn de godsdienstoorlogen van de vroegmoderne tijd daarvan een voorbeeld, en zij worden ook aangehaald als een argument tegen de invloed van religieuze gemeenschappen. Toch moet men zeggen dat de religie in die oorlogen altijd een legitimatie moest vormen voor andere belangen. Men wil ons doen geloven dat de staat een soort van scheidsrechter op het schoolplein is die strijdende leerstellige groepjes tot de orde moet roepen en hun plaats te wijzen, en aldus vrede sticht.

> In feite is het echter zo dat de opkomst van het idee dat de staat het monopolie van de wetshandhaving heeft, betekende dat het belangrijker werd dan ooit om de grenzen van een soeverein gebied te definiëren: de staat moet weten wie hij kan commanderen, wiens trouw hij kan afdwingen, wie hij kan mobiliseren om hem te verdedigen.[536]

De staat is dus niet de vredestichtende kracht, maar een mechanisme dat met geweld de integratie wil bewerken. De staat beschouwt de burger als een persoon die moet leren samenleven en ontwerpt een regeling daartoe en daarvoor. De moderne staat wil dus een directe relatie met zijn burgers en duldt niet dat een andere instantie daarin zou interfereren. De staat wil een contract sluiten met de burger waarbij hij aanbiedt de individuele rechten te verzekeren. Een van die rechten is dan wel het recht op gewetensvrijheid, maar de staat heeft doorgaans niet veel haast met het praktiseren ervan als die in tegenspraak is met de eigen doelstellingen, zoals met de gewetensbezwaarden die militaire dienst weigeren.

De staat heeft het dus lastig als er sprake is van alternatieve loyaliteiten. Toch heeft de liberale staat herhaaldelijk regelingen moeten treffen voor minderheden, en dus niet alleen met individuen. In feite is dat in strijd met het klassieke liberale denken. Men komt dan met een wetgeving over de rechten van gemeenschappen, maar vervolgens moet er dan ook weer een weg gevonden worden opdat de gemeenschappen zich kunnen identificeren met het

---

[535] R. Williams, 'Convictions, loyalties and the secular state', in: Rowan Williams, *Faith in the Public Square,* 38.

[536] "But in fact, the development of the belief that the state enjoyed a monopoly of legitimate coercion meant that defining the exclusive boundaries of sovereign territory was far more important than before: the state needs to know whom it can confidently command, whose allegiance it can safely enforce, whom it can mobilize in its defence." Williams, 'Convictions', 39.

maatschappelijk leven en de instituties daarvan. 'Zo kunnen specifieke groepen een positieve rol spelen bij het afstemmen van het beleid voordat de definitieve wetgeving wordt gemaakt.'[537]

Het is dus beter het beeld van de staat die bedreigd wordt door een mysterieuze vijfde colonne achter ons te laten. Loyaliteit aan de internationale islamitische gemeenschap (de *umma*) of aan de kerk is niet noodzakelijk strijdig met betrouwbaar burgerschap, 'als de staat de identiteit van de verschillende gemeenschappen erkent en hen raadpleegt, en zo het gevaar van een totale en fatale privatisering van religieuze overtuigingen wegneemt.'[538]

Dat veronderstelt dat het mogelijk moet zijn om kritisch te participeren in instituties van de seculiere staat, en dat dus politieke loyaliteit niet als een monolithisch gebeuren wordt gezien. We zien dat ook terug in het vroege christendom. De martelaren waren niet bereid de keizer onvoorwaardelijke gehoorzaamheid te beloven, maar wel om mee te werken aan de samenleving door bijvoorbeeld belasting te betalen en te bidden voor het gemeenschappelijke welzijn. 'Ze beschouwen zichzelf dus als deelnemers aan de samenleving en niet als rebellen tegen een bestaande orde. Ze weigeren echter hun loyaliteit aan de staat te zien als een exclusieve en absolute verplichting, als een religieuze verplichting.'[539] Lees er bijvoorbeeld de brief aan de Filippenzen op na (3,20): de *politeia* van de christenen bevindt zich enerzijds in de hemel, maar heeft ook een parallel op aarde (de Verrezene daalt af op aarde). Ook de liberaal-christelijke benadering heeft hier moeite mee. 'De liberaal-christelijke benadering gaat ervan uit dat het christelijk engagement er niet op gericht is te leven als deelname aan de heiligheid van Christus, maar eerder met een gerust geweten te kunnen leven binnen de regelingen van de moderne staat, gemotiveerd door een niet erg specifieke inspiratie.'[540]

De publieke ruimte is verre van een neutrale ruimte. Williams geeft het voorbeeld van de lunches op scholen die worden gefinancierd door de staat. De motivatie is dat goed gevoede kinderen beter studeren, en hun betere resultaten zullen leiden tot meer productiviteit van het land en dus tot meer welvaart... Men hanteert dus een duidelijk rationeel-instrumentele benadering en die is niet waardenvrij. Daartegenover staat dat de kerk, geconfronteerd als ze is met het verhaal van de moderniteit, een alternatief verhaal wil vertellen. Het is 'een verhaal over de menselijke natuur, roeping en mogelijkheden, gebaseerd op enkele bijzondere gebeurtenissen, verbeeld in sacramenteel handelen. En de gemeenschap die zich verzamelt rond dit soort handelingen, vormt mensen naar het beeld van het verhaal en de identiteit van Jezus Christus.'[541]

---

[537] Williams, 'Convictions', 40.
[538] Williams, 'Convictions', 42.
[539] Williams, 'Convictions', 74.
[540] R. Williams, *Faith,* 42-43.
[541] R. Williams, *Faith*, 43.

De belangrijkste bijdrage van de kerk is dus niet het lobbyen, maar het scheppen van 'ruimtes' voor een alternatief verhaal en vraagtekens te zetten bij de vanzelfsprekendheid van het verhaal van de seculiere moderniteit.

Vanuit haar afhankelijkheid van het evangelie en de heilsboodschap – of misschien beter vanuit haar 'aanhankelijkheid' aan beide -- is het voor de kerk mogelijk mee te werken aan het openen van een perspectief op een meer menswaardige samenleving. Als we in de moderne maatschappij met elkaar in gesprek gaan over de richting die we samen uit willen, dan kunnen we best ons voordeel doen met die inbreng.

De consequentie daarvan is dat de staat zichzelf tekort doet door de kerk – maar ook andere religieuze gemeenschappen – zo onzichtbaar mogelijk te maken. Want de kerk is geen rivaal van de seculiere staat; integendeel, eerder een bondgenoot, tenminste als het ook de staat er om te doen is de menswaardigheid van alle burgers te bevorderen. De kerk is altijd kritisch loyaal en zal altijd vragen stellen, en zelf in eigen kring ook proberen te praktiseren wat ze de samenleving als ideaal voorhoudt. '(...) de kerk als politieke factor moet een gemeenschap zijn die in staat is zijn eigen verhaal te vertellen, zichtbaar als een sociale groep die aanspraak maakt op menselijke loyaliteit.'[542]

Het is dus niet zo dat de sociale cohesie wordt bedreigd door de zichtbaarheid van religieuze groepen en door het accepteren van hun afhankelijkheid van een eigen traditie, op voorwaarde dat deze religieuze gemeenschappen zich inzetten voor het ethische project dat 'Samenleving' heet. En dit blijft in deze tijd van een zeer groot belang. Ook in een open wereld met heel veel migratie moet de staat weten wie hij belastingen kan opleggen, wie onder de wapens te roepen zijn, en wie hij moet verdedigen. Nu pleiten religies ervoor dat geen mens zomaar wordt vergeten, en daarin zijn religies dus bondgenoten van de staat die voor zijn burgers zorg wil dragen. Zo legt de staat een soort van minimum aan politieke deugd op: 'het handhaven van de wet als erkenning van de fundamentele aanspraak die anderen doen op dezelfde stabiliteit of veiligheid die je ook voor jezelf wenst.'[543]

Immers, als gelovige moet ik kunnen zeggen dat het in orde is dat de staat daarvoor wil zorgen. Dat is echter fundamenteel iets anders dan het religieus legitimeren van de doelstellingen die een staat zich stelt. Dan komen we in een theocratie terecht. Ook al kan de gelovige zich goed voorstellen dat de staat een aantal zaken realiseert die ook tot de eigen religieuze traditie behoren, dan nog blijft het belangrijk dat de gelovige juist vanuit de religieuze traditie op kritische afstand blijft. Juist die kritische afstand geeft de gelovigen de ruimte om te onderhandelen over een nog verdergaand *commitment* aan wat die traditie ziet als groei in menswaardigheid. Die menswaardigheid zal dan echter ook vanuit seculier gezichtspunt aangetoond moeten kunnen worden.

---

[542] R. Williams, *Faith*, 44.
[543] R. Williams, *Faith*, 47.

Ik geef het voorbeeld van de opvoeding van kinderen. De gelovigen zullen ervoor opkomen dat de staat het monogame huwelijk steunt omdat het een sacramenteel teken is van eigen verbond met mensen. Daarom biedt het monogame huwelijk naar christelijke opvatting ook de beste kansen voor het opvoeden van kinderen. In het publieke debat zal de kerk moeten laten zien dat het monogame huwelijk inderdaad de maximale stabiliteit biedt voor opgroeiende kinderen. Maar dat kan men niet zomaar stellen vanuit de religieuze traditie, dat zal men ook met statistische en andere onderzoeksgegeven moeten onderbouwen. Het is een kwestie van ook op deze wijze verantwoording af te leggen van 'de hoop die in ons leeft' (1 Petrus 3, 15)

De religieuze mens zal dus willen onderhandelen en daarbij accepteren dat de discussie vooral pragmatisch is, alhoewel de gelovige zelf niet handelt uit pragmatisme maar uit een positie die gevormd wordt door specifieke verhalen en praktijken.

> Hij of zij streeft niet naar het recht om die verhalen aan anderen op te leggen, maar ontkent door deel te nemen aan publieke debatten over dit soort zaken wel dat er een simpele en neutrale oplossing is. (...) De religieuze motivatie voor het streven naar een kritisch debat komt voort uit een loyaliteit met verhalen over Gods engagement met de gelovige gemeenschap. (...) ze houdt vol dat de meerderheid van stemmen niet aangeeft wat waar is, ook al bepaalt deze wel wat op een zeker moment wettig is.[544]

Een samenleving moet veel gelegenheid geven voor dit soort van publieke debatten en daarbij religieuze groepen uitnodigen om eraan deel te nemen. De seculiere liberaal moet leren dat juist door het debat open te trekken er meer ruimte komt voor creativiteit en kwaliteit, en moet niet direct in paniek raken bij de zichtbaarheid van de religie! De conservatieve christen moet leren dat de wet wel degelijk in staat is meningsverschillen te erkennen zonder ervan uit te gaan dat die altijd uitdraaien op geweld of vooroordelen. We dienen dus beide extremen te vermijden: zowel de theocratie als de volstrekt neutrale publieke ruimte.

---

[544] 'S/he does not seek the right to impose those narratives, but, by engaging in public dispute on these matters, denies that there is a simple and neutral resolution. Even as arguments of contingent evidence are deployed, the believer's own position is not finally dependent on them, and the motivation for pursuing a critical debate arises from loyalties that are bound up with narratives of God's commitment to the believing community. (...) it insists that majority of votes do not specify what is true, descriptively, at any moment lawful.' R. Williams, *Faith,* 47.

13.4 De opstelling van de religie

Geloof is de referentie aan een waarheid die je nooit kunt bezitten, en die dus voortdurend je behoefte aan controle en beheersen relativeert. Geloof is geen bezit. Gelovigen bezitten helemaal niets. Ze beheren slechts Gods waarheid.

> Ik zou zelfs kunnen beweren dat het *mij* bezit, dat ik aan mijn geloof ten dienste sta en niet andersom. Wanneer ik de waarheid claim voor mijn religieuze overtuigingen dan beweer ik daarmee niet dat *mijn* opinie of geloof superieur is, maar getuig ik ervan dat ik me heb voorgenomen mijzelf volledig ten dienste te stellen van de werkelijkheid die mijn wereld heeft veranderd en mij heeft bevrijd van de slavernij van strijd en rivaliteit.'

Aldus Rowan Williams.[545] Ik heb dus niet de ambitie zieltjes te winnen, maar slechts een aanbod te doen van een bevrijding en een absolutie die mij al zijn overkomen, ten deel gevallen.

In die zin heeft elke oprechte religieuze houding altijd geweldloosheid als kern. Men wil niet overtuigen, men wil geen voordelen voor zichzelf bemachtigen, men wil geen voorrechten waardoor men de eigen overtuiging aan anderen zou kunnen opleggen, men wil ook niet op de eerste plaats voor de eigen veiligheid gaan. Neen, men wil de ervaring van bevrijding die men zelf geschonken kreeg ook aan anderen doorgeven. In die zin wil men getuigen van een waarheid die het niet moet hebben van een wereldse overwinning. Onthechting is wezenlijk. Wellicht blijft het ook de gelovigen verbazen dat ze pas echt ernstig genomen worden als ze de ambitie hebben laten varen om ernstig genomen te worden, of te worden beschermd, of zelfs te worden gehoorzaamd. De geloofsgemeenschap is slechts van God afhankelijk en niet van maatschappelijke goedkeuring. Dat is nu precies haar kracht, ook ten aanzien van de samenleving, maar die kracht wordt pas werkzaam vanuit de kwetsbaarheid van de onthechting.

Zie naar Jezus voor Pilatus. 'Mijn Rijk is niet van deze wereld....zou dat wel zo geweest zijn dan hadden mijn soldaten er wel voor gevochten, maar het is niet van deze wereld...' (Joh. 18, 36) Het Godsrijk waarnaar Jezus' handelingen en woorden verwijzen is niet zomaar te rangschikken onder aspecten waar een menselijke samenleving aan moet voldoen. Het verwijst naar de kwaliteit van onze publieke en private relaties zoals God die bedoeld heeft.

---

[545]'My belief is not a thing I own: I might say, truthfully enough, that it owns me , that I am at its service, not that it is at mine. When I claim truth for my religious convictions, it is not a claim that *my* opinion or belief is superior , but a confession that I have resolved to be unreservedly at the service of the reality that has changed my world and set me free from the enslavement of struggle and rivalry.' R. Williams, 'Faith communities in a civil society', in: R. Williams, *Faith,* 303. (cursief in het origineel)

Mensen die zich door die kwaliteit lieten en laten bepalen maken Gods bedoeling in de geschiedenis duidelijk. We mogen verwachten dat die bedoeling nu reeds deels gerealiseerd kan worden in het leven van de gemeenschap rond Jezus, en we mogen geloven in een volledige realisering ervan in een toekomst die alleen God kent.

In die zin is de kerk een beheerder van een radicale en universele visie 'op een sociale orde zonder angst, onderdrukking, gewelddadige uitstoting en het zoeken naar zondebokken, omdat het een visie is waarin eenieder zijn of haar afhankelijkheid van elkaar erkent en waarin iedereen een unieke gave voor allen heeft.'[546] De geloofwaardigheid van die visie is niet afhankelijk van haar succes.

We kunnen dat nog concreter maken. De inbreng van de kerk zal allereerst gaan over de absolute waardigheid van elke mens, ook al is de mens misschien ziek, gehandicapt, nog ongeboren, of behorend tot de komende generaties. Daarbij stelt de kerk dat deze waardigheid geen resultaat is van een of andere afspraak onder mensen, want deze waardigheid is niet onderhandelbaar. Mensen zullen altijd in de verleiding komen het eigenbelang, het belang van de eigen groep, enz. voorop te stellen. Daarom stelt de kerk – ten tweede - dat echte gelijkwaardigheid van alle mensen slechts door God wordt gegeven. De derde bijdrage van de kerk is om duidelijk te maken dat alles wat mensen in het verleden ondernomen hebben, en de wijze waarop zij hier en nu denken en handelen, een universele betekenis heeft in het kader van Gods droom van een menswaardig leven voor alle mensen. De vriendschap waartoe ik in staat ben is een bijdrage aan de 'ver-liefde-lijking' (*amorisation*) van de wereld, om met een term van Teilhard de Chardin (1881-1955) te spreken.[547] Daartegenover zal de haat die gezaaid wordt de menselijke onmacht om lief te hebben alleen maar vergroten.

De burgermaatschappij kan dus niet steunen op louter menselijke consensus. De kerk wil dat bewustzijn van de eigen kwetsbaarheid van elke menselijke onderneming levend houden, niet om die onderneming onderuit te halen, maar om ze stevig te verankeren. Daardoor houden mensen, ook al mislukt dat vaak, toch de hoop dat het wel lukken kàn. Gelukkig kunnen we dat ook af en toe zien. Dat getuigenis is een kwestie van dienstbaarheid die niet gebaat is bij welke vorm van geweld dan ook. De kerk is het minst geloofwaardig als ze te zeer bezig is met haar eigen veiligheid, en het meest als ze toegewijd is aan het welzijn van de mensen die ze ontmoet in de concrete leefwereld die christenen en niet-christenen met elkaar dagelijks delen.

---

[546] R. Williams, *Faith*, 305.

[547] Pierre Teilhard de Chardin, *Autobiographie spirituelle. Le Coeur de la matière suivi de Le Christique*, Paris 2016.

Hoofdstuk 14 De identiteit van de geestelijk verzorger: bron van kwaliteit of ideologisch masker?[548]

Een priester werkzaam als geestelijk verzorger vertelde mij over discussies met een collega die geen kerkelijk ambtsdrager is. Het onderwerp: de mate waarin de eigen geloofsovertuiging een rol moet of mag spelen bij de praktijk van het geestelijk verzorger-zijn. De collega was ervan overtuigd dat men zo neutraal mogelijk moet zijn en dat dus elke zweem van 'pastoraat' vermeden dient te worden. De priester zei me daar anders in te staan. Hij vond dat de eigen identiteit als christen en als priester mee moet resoneren in het werk. 'Anders kan ik mijn werk niet goed doen', voegde hij eraan toe. Hij illustreerde deze stelling met een aantal voorbeelden. Daaruit bleek dat het zijn ambitie is om zijn contact met cliënten de nodige kwaliteit te geven. Dat betekent onder andere dat hij *niet* de behoefte voelt om mensen met 'allerlei vrome verhalen te belasten'. Hij deelde met mij zijn ervaring met een cliënt die om euthanasie gevraagd had. Hij werkt in de psychiatrie en had persoonlijk de grootst mogelijke moeite met het feit dat cliënt in kwestie geen andere uitweg meer had gezien. Toch had hij de cliënt trouw en intensief begeleid. Hij deelde mij zijn eigen onmacht mee, terwijl hij me tegelijk vertelde hoe hij deze cliënt tot het einde toe had geprobeerd te respecteren.

Die onmacht én die solidariteit: beide hadden te maken met een diep gevoelde identiteit die erin bestaat 'namens God' bij mensen present te zijn. Als geestelijk verzorger wil hij getuigen van Gods intentie om ieder mens tot wasdom te laten komen, én van Gods mededogen, dat van lijden en verlatenheid weet heeft. Dat ervaart deze priester als zijn eigen identiteit, waaruit hij de inspiratie put voor zijn werk als geestelijk verzorger. Zonder die identiteit zou zijn werk als geestelijk verzorger niet die kwaliteit kunnen hebben die hij nu kan bereiken. Toch blijft het blijkbaar een moeilijk punt voor zijn 'ongebonden collega'.

14.1 'Professionele attitude' en 'religieuze identiteit'

Reflecterend op dit getuigenis denk ik dat een onderscheid gemaakt moet worden tussen wat ik een 'professionele attitude' noem en de religieuze identiteit. Mijn stelling is dat bij een geestelijk verzorger die identiteit medebepalend kan zijn voor de kwaliteit van de professionaliteit. Die kwaliteit wordt immers in ruime mate bepaald door de authenticiteit van iemands optreden als geestelijk verzorger. Authenticiteit blijkt uit de mate waarin men in staat is tot het leggen van echte verbindingen, waarbij ook 'andersdenkenden' het respect

[548] Een eerste versie van dit hoofdstuk is: J. Vercammen, 'De identiteit van de geestelijk verzorger. Bron van kwaliteit of masker?' *Tijdschrift Geestelijke Verzorging*. 2018 (21), 32-42.

ervaren dat hen toekomt omdat men in de geestelijk verzorger op de eerste plaats een mede-mens en dus een tochtgenoot herkent. Dat gegeven onderscheidt de geestelijk verzorger van andere professionals die zich om het welzijn van de cliënt bekommeren.

Identiteit staat onder druk. Met name is dat het geval voor geestelijk verzorgers met een christelijke achtergrond. De problematiek hangt nauw samen met het zoeken van de kerken zelf. Zij zien zich in de seculiere samenleving geconfronteerd met de noodzaak van een herpositionering. Daarbij reageren onderscheiden kerken (zeer) verschillend op actuele uitdagingen: van heel angstig en met veel weerstand, tot open voor actuele ontwikkelingen en vrij om zich er constructief toe te verhouden. Daar waar stevig wordt ingezet op 'eigen gelijk' leidt een en ander vaak tot polarisatie. Dat soort ontwikkeling heeft grote gevolgen voor de geestelijk verzorger. Zij missen daardoor niet alleen ruggensteun en inspiratie, maar voelen zich bovendien fijngemalen tussen de ideologische molenstenen. Helaas brengt de oecumene in ons land de zichtbare eenheid van kerken en christenen niet echt dichterbij. Als de kerken minder zouden lijden aan profileringsdrang dan zou de vraag welke rol de identiteit van de geestelijk verzorger speelt een heel andere plaats krijgen. De vraag zou minder benaderd worden vanuit een kramp en meer vanuit het ideaal van dienstbaarheid. Tegen die achtergrond wil ik ingaan op de vraag hoe een (christelijke) identiteit van positieve invloed kan zijn op het functioneren van een geestelijk verzorger die christen is. In de volgende paragraaf ga ik in op het problematische feit dat een gemeenschappelijke identiteit in onze seculiere cultuur onder druk staat. Vervolgens beschrijf ik drie grote opdrachten die 'de kerk' volgens mij in die cultuur heeft, om daarna een en ander toe te passen op het uitoefenen van het vak van geestelijk verzorger.

14.2 De seculiere context

Het vorige hoofdstuk, maar ook de eerste twee hoofdstukken van dit boek, hebben hopelijk duidelijk gemaakt hoe in een seculiere samenleving een gemeenschappelijke religieuze identiteit onder druk staat. Men wil vermijden dat groepen van mensen zich opsluiten in een eigen subcultuur en daardoor minder deelnemen aan de gemeenschappelijke opdracht die een samenleving is. Voor onze veiligheid en voor onze welvaart zijn we afhankelijk van onderlinge samenwerking van brede lagen van de bevolking. Vanuit dat gegroeide praktische besef is het ongehoord dat een bepaalde groep zich afzondert in een eigen (gesloten) wereld. Mensen zijn afhankelijk van elkaar, en alleen als zij die afhankelijkheid actief ter hand nemen zal die uiteindelijk tot het vertrouwen leiden dat nodig is om een veilige, geborgen en vredevolle samenleving op te bouwen.

Geestelijk verzorgers met een kerkelijke achtergrond weten zich maar al te vaak geconfronteerd met dit fenomeen. Het is belangrijk om hierbij op te merken dat volgens mij de problematiek nauw samenhangt met het zoeken

van de kerk zelf. De kerk ziet zich in de seculiere samenleving geconfronteerd met de noodzaak van een herpositionering. Het is dus een spannende vraag hoe een kerkelijke identiteit van positieve invloed zou kunnen zijn op de wijze waarop een geestelijk verzorger functioneert. Of is dat een illusie?

Bij de reflectie op de analyse van Hans Boutellier kwamen we tot de vaststelling dat het feit dat leden van een samenleving een gemeenschappelijke lotsbestemming hebben, leidt tot de noodzaak om samen een richting te bepalen.[549] Daarbij kan de erkenning van onze afhankelijkheid van elkaar een nieuw perspectief openen. Dat feit lijkt me dus juist de reden dat religieuze groepen hun identiteit noch mogen opgeven, noch tot een louter private zaak mogen maken. Integendeel, die identiteit dienen ze in te brengen in het brede debat, zo noodzakelijk voor het verzekeren van vrede en menswaardigheid in de samenleving. Maar de vraag is hoe concrete kerken dat dan het best doen.

14.3 Drie opdrachten voor de kerk

In een poging een antwoord te geven op die vraag wil ik beschrijven welke opdrachten ik voor de kerk zie.[550] Ze zal aan die opdrachten alleen toekomen als ze haar eigen actuele gestalte relativeert en zich zelf door de christelijke traditie laat bevragen en kneden. Wat ik beschrijf zie ik zelf als een ideaal dat we voor ogen moeten hebben als we nadenken over de positie van de kerk in een seculiere samenleving. Ik blijf over 'de kerk' spreken, omdat ik de hele oecumenische geloofsgemeenschap in het oog wil houden. Naarmate de zichtbare eenheid van de christenen groeit, zal ook de kerk als 'gemeenschap rond Jezus' weer realiteit worden. Het is in deze spirituele en theologische betekenis dat ik de term 'kerk' hier dan ook gebruik. Die kerk zal kunnen worden gezien als een bondgenoot van de samenleving, hetgeen tot uiting kan komen in een drievoudige opdracht waartoe ze geroepen wordt. De kerk zal (1) de ruimte zijn waar heiligheid ervaren kan worden, (2) een partner willen zijn voor allen die naar wijsheid streven, en (3) een bijdrage leveren aan daadwerkelijke solidariteit, het eerst aan hen die deze het meest nodig hebben.

(1) De kerk is de ruimte waar het verhaal van Gods verbond met de mensen wordt gevierd, gekoesterd en verteld. Ze is Gods volk van gelovigen, die samen optrekken omdat ze leven vanuit hun gegeven-zijn aan dat verbond. In Jezus heeft dat verbond de gestalte aangenomen van een liefde zonder voorbehoud. Door die liefde kreeg Jezus' leven een kwaliteit die hem vrijwaarde van ondergang in de dood. Die liefde wordt in de gemeenschap van gelovigen die zich rond de Verrezene vormt in taal en teken gevierd, op een wijze waardoor men zelf ook meer 'liefdesbekwaam' wordt. En zo houdt de kerk de wereld open naar het perspectief van een liefde zonder voorbehoud, en is ze als

---

[549] Zie hoofdstuk 13, paragrafen 13.2 en 13.3.
[550] Vgl. de uiteenzetting in hoofdstuk 3.

een openstaand raam waardoor de wereld de levensnoodzakelijke zuurstof kan krijgen. Zonder die onbaatzuchtige liefde is de mensenwereld verloren.

(2) De kerk is de partner van allen die naar wijsheid streven. Als mensen met elkaar het gesprek aangaan over hoe het met henzelf en met hun samenleving verder moet, dan moeten ze op de kerk kunnen rekenen. De kerk voelt zich geroepen om deel te nemen aan dat gesprek. De kerk is bekend met de kwetsbaarheid van mensen, en heeft geleerd die te vertrouwen als een weg naar verbondenheid. In de kerk wordt afhankelijkheid niet gezien als een gevaar, maar eerder als een uitnodiging tot zelfgave die met de schepping zelf gegeven werd.[551] Met alle mensen van goede wil (andersgelovigen, niet-gelovigen en medechristenen) wil de kerk bouwen aan een cultuur van wijsheid waarvan dankbaarheid en respect de grondkleuren zijn.

(3) Ten derde wil de kerk bijdragen aan een solidariteit die de vertaling is van de liefde waaruit ze leeft, met concrete daden die getuigen van broederlijk en zusterlijk delen. Waar mensen concreet in de knoei komen, daar zal de kerk op een of andere wijze te vinden zijn en zich concreet inzetten voor het lenigen van noden. Bovendien wil de kerk zich altijd vooral door de armsten laten interpelleren, omdat zij als geen ander afhankelijk en kwetsbaar zijn. Het is de concrete solidariteit met de armen die de kerk ervoor hoedt een geloof te belijden en te verkondigen dat het leven slechts een schone schijn van oppervlakkige zorgeloosheid te bieden heeft.[552]

14.4 De geestelijke verzorging

De tendens tot uitbannen van de religie heeft een concrete toepassing in de geestelijke verzorging. Echter, vele auteurs betogen dat het nodig is de motivatie en inspiratie van de professionals minstens enige ruimte te geven, tenminste als men de ziel van het professioneel handelen in de zorg wil redden. In plaats van dat het management erop zou moeten letten dat de levensbeschouwelijke kleur van de medewerkers geen rol speelt bij hun zorgverlening, zou het moeten uitnodigen om die te expliciteren zodat men zich eventueel aan elkaars motivatie zou kunnen inspireren. Zo is het mogelijk om concrete 'morele vrijplaatsen' te creëren, waar als vanzelfsprekend de morele en existentiële vragen aan de orde komen die in een bepaalde context ontstaan. Ik werk dit nog verder uit aan de hand van de hierboven genoemde drie aspecten van de bijdrage van de kerk aan de samenleving. Trouwens, men zou toch ook moeten inzien dat 'de exclusieve aandacht voor bedrijfsmatige vormen van sturing, voor efficiency en voor resultaatverantwoording, de facto één

---

[551] Vgl. E. Borgman, *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving.* Utrecht 2017, 63-84.

[552] Borgman, *Leven,* 133-158.

specifieke zingevingsstijl binnen de organisaties in kwestie bevoordeelt'.[553] Tegen de achtergrond van wat ik schreef over de bijdrage van de kerk aan de samenleving probeer ik enkele gedachten te ontwikkelen over het belang van de eigen identiteit bij het functioneren van de geestelijk verzorger.

(1) *Koesteren van het heilige*. De opdracht en de expertise van de geestelijk verzorger zijn, in de formulering van Ruard Ganzevoort: 'met mensen op weg gaan en hen bijstaan in de omgang met het heilige'.[554] Dat betekent dat zowel identiteit als levensbeschouwelijke pluraliteit noodzakelijk is. Het gevolg is dat je als pastor er niet spontaan van uitgaat dat een cliënt meteen een gemeenschappelijk referentiekader met je zou delen, maar wel dat je een dusdanige theologische professionaliteit bezit dat je 'vaardig [bent] in het onderkennen, analyseren, interpreteren, evalueren en waar nodig bijsturen van het omgaan met het heilige in het leven van mensen'.[555] Een en ander vraagt een 'theologische professionaliteit', en 'dat is wat anders dan specifiek (christelijk-)theologische inhoud', voegt Ganzevoort eraan toe. Waarmee hij wil zeggen, geloof ik toch, dat het verhaal van de cliënt uitgangspunt is en dat het dus nooit kan gaan om een of andere vorm van 'be-preken' van een cliënt. Het is kwestie van explicitering van oriëntatiepunten en interpretatiemogelijkheden, zoals Martin Walton betoogt.[556]

Het ligt voor de hand dat de geestelijk verzorger een inhoudelijke en normatieve benadering heeft. Precies daarom zal hij of zij erop letten zorgvuldig met inhouden en normen om te gaan, dat wil zeggen met respect voor het verhaal van de cliënt. Overigens is dat toch een absolute voorwaarde voor elke goede zorg, van welke aard dan ook. Ook iemand als Harry Kunneman is de overtuiging toegedaan dat men 'vanuit eigen ervaringen en persoonlijk verantwoorde inspiratiebronnen' als geestelijk verzorger 'een betrokken, breed geïnformeerde gesprekspartner' moet zijn die in staat is mee te denken over zingevingsvragen.[557] Nu is zingeving op zich zeker niet het monopolie van de geestelijke verzorging. Maar wat wel eigen is aan de geestelijke verzorging is het werken vanuit een eigen inspiratie, zonder dat deze verabsoluteerd wordt, en waarbij het verhaal van de cliënt altijd op de eerste plaats komt te staan. Opnieuw Kunneman: 'De doorslag geeft of de geestelijk verzorger als authentiek wordt ervaren en de eigen inspiratiebronnen en overtuigingen op basis

---

[553] H. Kunneman, 'Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging', in: Van de Donk et al. (red.), *Geloven*, 389.
[554] R. Ganzevoort, 'Geestelijke verzorging kan niet zonder theologie', in: *Handelingen*, 36 (2009), 25.
[555] Ganzevoort, 'Verzorging', 25.
[556] M. Walton, 'Dialogische kwaliteit. Identiteit van geestelijke verzorging in zorginstellingen', in: *Handelingen* 36 (2009), 27-37.
[557] Kunneman, 'Transcendentie', 375

van gelijkwaardigheid in het gesprek kan laten doorschijnen'.[558] Het gaat bij geestelijke verzorging om het samen ontdekken van de betekenis van gebeurtenissen, c.q. levenservaringen. Het gaat dus om inhoud en de omgang daarmee. Precies dat omgaan met die inhoud krijgt in de dialoog tussen cliënt en geestelijk verzorger gestalte. Dat vraagt, naast vakkundigheid in psychologisch en cultureel opzicht, om een 'hoge graad van reflectie op de eigen innerlijke en uiterlijke verbindingen, en op de eigen communicatieve maar ook levensbeschouwelijke deelname aan dialoog'.[559] Het vraagt dus ook om een bewustzijn van een eigen identiteit, én om een vrije omgang met die identiteit.

(2) *Partner worden van allen die naar wijsheid streven.* Ook op dit punt heeft de geestelijke verzorging een eigen en bijzonder interessante bijdrage te leveren, namens de kerk. Specifieke zingevingskaders hebben namelijk een betekenis voor de omgang met praktische vragen die zich in het algemeen in de samenleving stellen. De geestelijke verzorging, zeker waar ze gestalte krijgt in justitiële instellingen of in de krijgsmacht maar vooral ook in ziekenhuizen, bevindt zich de facto in een context die, wat visies betreft, een afspiegeling is van de samenleving. De morele en existentiële vragen die zich hier aandienen 'zijn in hoge mate verstrengeld met de alledaagse, praktische gang van zaken binnen de organisaties in kwestie en met de specifieke taak waarvoor zij staan'.[560] Kunneman betoogt dat daarmee 'een praktische toets' verbonden is.

> Wat hebben verschillende overtuigingen bijvoorbeeld bij te dragen aan het verminderen van bedekte vormen van discriminatie jegens vrouwen en homo's binnen de krijgsmacht? Of aan het vergroten van moreel zelfinzicht van gedetineerden? Of aan de verwerking van rouw en verlies in de confrontatie met ziekte en dood? Of aan het versterken van de betrokkenheid en de empathische vermogens van hulpverleners?[561]

De identiteit van de geestelijk verzorger zal een eigen licht laten schijnen op deze vragen, die als zodanig vragen zijn waarop we als samenleving een antwoord zullen moeten formuleren. Kunneman vraagt op dit punt aandacht voor de noodzaak van wat hij noemt 'horizontale transcendentie'. Hij bedoelt dat tradities zich buiten de eigen grenzen moeten leren bewegen en de dialoog met elkaar moeten zoeken, uitgaande van de praktische vragen die zich voordoen. Op die wijze kunnen ze bijdragen aan de zo noodzakelijke "humuslaag' van inspirerende perspectieven, metaforen en verhalen' waaraan we als samenleving behoefte hebben teneinde geborgenheid en veiligheid te kunnen

---

[558] Kunneman, 'Transcendentie', 375.
[559] Walton, 'Kwaliteit', 35-36.
[560] Kunneman, 'Transcendentie', 385.
[561] Kunneman, 'Transcendentie', 385

garanderen voor de burgers.[562] De 'horizontale transcendentie' is wezenlijk verbonden met de idee dat deze samenleving een gemeenschappelijk project is waaraan we ook met zijn allen moeten kunnen bijdragen. De bijdrage van geestelijk verzorgers is bijzonder concreet. Want... 'Geestelijk verzorgers voeren op individueel en op groepsniveau leerzame gesprekken met cliënten die een breed scala aan zingevingsstijlen vertegenwoordigen (...) en brengen daarbij hun eigen existentiële en morele perspectieven en inzichten op horizontale basis in het spel, in het teken van co-creatie en leerzame wrijving'.[563]

(3) *Met daden getuigen van solidariteit.* In de zending van een geestelijk verzorger drukt de kerk uit dat ze aanwezig wil zijn bij al die mensen die op een of andere wijze te lijden hebben. In die zin is de geestelijk verzorger de expressie van de solidariteit van de kerk. Je zou in dat verband kunnen spreken van een 'diaconale presentie met pastorale competentie'.[564] Het gaat daarbij niet zozeer om de vertegenwoordiging van de kerk aan het ziekbed of in gevangenis of anderszins, in de zin dat de kerk haar invloed in deze situaties zou claimen. Het gaat er wel om dat het duidelijk moet zijn dat de kerk, aangespoord door het evangelie waaruit ze leeft, mensen die lijden nooit in de steek laat. Het gaat niet om de invloed van de kerk, maar wel om de kwaliteit van haar aanwezigheid door het professionele handelen van de geestelijk verzorgers die zij onder haar gelovigen mag tellen. De geestelijk verzorger moet daarom ook kunnen rekenen op steun en betrokkenheid van de kerk. Directe interesse van de eigen parochie voor het werk dat men doet kan daarbij bijvoorbeeld van groot belang zijn. Als een van de parochianen als geestelijk verzorger aan het werk is, dan schept dat overigens bijzondere kansen voor die parochie, omdat dat haar diaconale engagement kan verdiepen. Hetzelfde geldt voor de collega-pastores. Het zijn de geestelijk verzorgers die in de kring van de pastores vragen en uitdagingen binnen brengen die uitermate belangrijk zijn voor het pastoraat in het algemeen.

Mag het werk van de geestelijk verzorger gelden als een zinvolle wijze waarop de kerk in een seculiere samenleving aanwezig kan zijn, dan heeft dat uiteraard ook consequenties voor de kerk zelf. Op de eerste plaats zal de kerk zich medeverantwoordelijk weten voor de kwaliteit van de geestelijke verzorging. Dat uit zich in de eisen die ze zelf zal stellen aan ieder die door haar gezonden wordt. Op de tweede plaats moet zij ook zorgen voor begeleidende structuren die aan de geestelijk verzorgers de nodige steun bieden. Het gaat er niet om dat de kerk voorschrijft hoe zij hun werk moeten doen, maar wel dat zij ook

---

[562] Kunneman, 'Transcendentie', 385.

[563] Kunneman, 'Transcendentie', 388.

[564] A. Houtepen vat samen: 'God in het ziekenhuis', in: *Praktische Theologie* 30 (2003) 466-479; dit citaat 467.

binnen de kerk de ruimte vinden om over hun werk met elkaar en met anderen van gedachten te wisselen, en als geestelijk verzorger ook in dialoog met de kerk gestalte kunnen geven aan hun opdracht. Ook op dit punt is dialoog een cruciaal gegeven. Als de geestelijk verzorger een van de expressies is van de betrokkenheid van de kerk bij de samenleving, en als deze betrokkenheid in dialoog gestalte moet krijgen, dan kan het niet anders dan dat ook de relatie van de geestelijk verzorger met zijn of haar kerk getekend wordt door diezelfde dialoogstructuur. Met andere woorden: wie de geestelijk verzorger ziet als een uitvoerder van vaststaande kerkelijke opvattingen, doet zowel die geestelijk verzorger als de kerk onrecht.

Tot slot

Een geestelijk verzorger vertelde mij over het feit dat bij elke verbouwing van de locaties waar hij werkt telkens weer de vraag opkomt naar de noodzaak van een stille ruimte. Vanuit het standpunt van de technisch-instrumentele benadering van het management wordt ze vaak gezien als een aantal dure vierkante meters die eigenlijk een onverantwoorde investering vormen. En als die ruimte dan toch nog gerealiseerd is, staat al vlug een of andere intervisiegroep voor de deur om er gebruik van te maken. Collega-hulpverleners moeten blijkbaar nog gevoelig gemaakt worden voor de noodzaak van dat soort van ruimte binnen een ziekenhuis. Wie de stille ruimte functioneel gaat inzetten doet immers afbreuk aan haar betekenis. Patiënten komen er rust zoeken te midden van het lijden dat hen treft. Mantelzorgers komen er kracht zoeken die ze nodig hebben om het uit te houden in hun dienstbaarheid. Ieder doet dat vanuit eigen ervaring en aanvoelen, traditie en geloof. De ruimte is als een venster naar het mysterie dat vertrouwen wekt. Naast de deur van de stille ruimte in het gebouw van de Verenigde Naties hangt een tekst waarin o.a. het volgende staat: 'Het is de bedoeling in deze kleine ruimte een plek te creëren waar de deuren open kunnen staan naar de oneindige landen van gedachten en gebed'. En verder: 'Er is een oud gezegde dat de betekenis van een vat niet zit in zijn omhulsel, maar in de leegte. Zo is het ook met deze ruimte. Het is aan hen die hier komen om de leegte te vullen met wat zij vinden in de kern van hun stilheid'.[565]

De eigen identiteit doet er dus toe: als bijdrage aan het open houden van het perspectief op een samenleving die nog meer aan menswaardigheid kan winnen. Daar is het ook de kerk om te doen en daar is het haar geestelijk verzorgers om te doen. Een stille ruimte is daarvan een symbool, en juist daarom is het de plek waar mensen rust en geborgenheid kunnen vinden, ook met hun eigen persoonlijk verhaal dat er – precies door de stilte – totaal gerespecteerd wordt. In zijn inzet voor het behoud van de stille ruimte is die geestelijk verzorger een bondgenoot van allen die zoeken naar een zinvolle omgang met het

[565] Bouman, *Hammarskjöld,* 175-176.

lijden dat hen treft. Dat doet hij vanuit en namens de kerk, dat volk van God waartoe hij of zij behoort en dat in de wereld gezonden is om er een spoor van Gods liefde te trekken. Maar ook de 'ongebonden geestelijk verzorger' kan geen ander uitgangspunt hebben dan datzelfde bondgenootschap met de cliënt, die zoekend is naar de zin van wat hem of haar overkomt. Daartoe zal ook die geestelijk verzorger bij zichzelf te rade moeten gaan en zich bewust worden van de eigen (feitelijke) keuzes op dit punt. In die zin is men nooit 'ongebonden'. Het is echter de kunst de behoefte aan bevestiging te weerstaan en de eigen keuzes niet op te dringen aan anderen. Als christen belijd ik het radicale respect dat God voor het zoeken van elke mens heeft. Daarom is die christelijke identiteit belangrijk, want ze vormt de basis voor een centraal aspect van de professionaliteit van de geestelijk verzorger. Maar ook een andere identiteit kan die ruimte bieden. Het is wel van belang om over elkaars identiteit in gesprek te blijven.

DEEL VIJF: EEN OUD-KATHOLIEK CHARISMA?

Chris Lebeau, 'Liefde', detail van een muurschildering (1926-1931) in de oud-katholieke kerk te Leiden
Foto Hans van der Linden

Hoofdstuk 15 Uit liefde voor de menswording

In de inleiding van dit boek stelden we dat het ons er om te doen was vanuit een oud-katholiek kerkverstaan een praktisch-theologische reflectie te bieden op de kerk en haar roeping in de westerse samenleving en cultuur. Daarachter gaat de overtuiging schuil dat juist een oud-katholiek kerkverstaan, met zijn ecclesiologie en praktisch-liturgische, diaconale en organisatorische uitwerking, van belang kan zijn voor de bemiddeling van het christelijk geloof in die samenleving en cultuur. De vraag die vervolgens oprijst is waar die overtuiging vandaan komt, en hoe die in het persoonlijk en gemeenschappelijk gelovig leven van oud-katholieken gestalte krijgt, c.q. kan krijgen. Daarmee is de vraag gesteld naar de 'binnenkant' van het oud-katholiek-zijn. Of, om het nog anders te formuleren: hoe de oud-katholieke omgang met het evangelie zich uit in een bepaalde gestalte van gelovig leven, die de missie van de christenen in onze samenleving en onze cultuur zou kunnen verrijken.

15.1 Oud-katholiek geloven

Bovengestelde vraag houdt de oud-katholieke kerken al sinds meer dan een halve eeuw bezig. De vrij heftige religieuze en kerkelijke ontwikkelingen tijdens die periode in onze samenleving vormden daarvoor de logische voedingsbodem. Vaak wordt de vraag uitgedrukt in termen van identiteit: wie zijn we? Zo beschrijft Bisschop Harald Rein de spanning die hij ervaart tussen Zwitserse plattelands- en stadsparochies.[566] De vraag naar de identiteit raakt onmiddellijk aan de vraag naar de eigen spiritualiteit. Daarbij staat 'spiritualiteit' voor de praktische gestalte van het christen-zijn zoals die in de kringen van een bepaalde groep vanuit een eigen oorspronkelijk aanvoelen vorm gegeven wordt. Ik kom daar later nog op terug. Ik ben het niet eens met degenen die vinden dat de beschrijving van een spiritualiteit een negatieve definitie van de eigen identiteit zou impliceren, maar ben van mening dat een dergelijke zienswijze teveel door angst wordt ingegeven, en daarom vooral defensief van benadering is. Natuurlijk is er maar één christelijke identiteit en dat is die van een evangelisch leven, maar daarin kunnen eigen accenten gezet worden die de rijkdom van die algemene identiteit laten zien. Die verschillende accenten vullen elkaar niet alleen aan, maar dagen ook uit om dieper door te dringen tot de kern van de christelijke roeping.

---

[566] H. Rein, 'Anmerkungen zur RELAK-Studie aus einer schweizerisch alt-katholischen Sicht', in: D. Kranz und A. Krebs, *Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands: eine empirische Studie. Ergebnisse und Kommentare*, *Internationale Kirche Zeitschrift* 104 (2014),166.

Het stellen van de vraag naar de eigen identiteit is trouwens niet nieuw. Integendeel, ze is een constante in de geschiedenis van het oud-katholicisme. Bisschop Dirk Jan Schoon beschrijft een en ander voor de Nederlandse Oud-Katholieke Kerk.[567] Hij stelt vast dat zowel in de achttiende als in de negentiende eeuw het de clerus er steeds om te doen was het katholieke geloof opnieuw te formuleren, daarbij aansluiting zoekend bij de Oude Kerk. Het uitdrukkelijke doel van hun reflectie en actie was dat authentieke katholieke geloof te bewaren. Maar ook in de negentiende-eeuwse Duitse oud-katholieke beweging kan men eenzelfde drijfveer vinden. Zij representeerde die katholieke minderheid die het erom ging het katholieke geloof niet te laten gijzelen door het ultramontanisme. Die minderheid had de moed om de Europese maatschappij, met de sociale, politieke, culturele en wetenschappelijke ontwikkelingen, met open vizier en geest tegemoet te treden. Zij wilde '...alle nieuwe uitdagingen aanpakken en fundamenteel verwerken teneinde in de actuele context van het tijdsgewricht te proberen 'het oude Woord van het reddende geloof' een nieuwe gestalte te geven, die betrouwbaar zou blijken te zijn in de wereld waarin zij leefden.'[568]

Nu bleef de oud-katholieke beweging én hun Nederlandse voorgangers uit de achttiende eeuw uiteindelijk niets anders over dan zich als aparte confessie te organiseren.[569] De noodzaak tot het opzetten van een eigen religieuze organisatie, ook al gebeurde dit eigenlijk tegen wil en dank, heeft als gevolg gehad dat het oudkatholicisme te zeer apart kwam te staan van de Katholieke Kerk. De confessionalisering heeft de oud-katholieke beweging en haar voorgangers van de ondergang gered, maar heeft ook het gevaar van het isolement levensgroot gemaakt.

Wellicht dreigde dat gevaar in de eerste helft van de twintigste eeuw, de tijd vóór het Tweede Vaticaans Concilie, minder. Oud-katholieken werden immers gezien als de representanten van een 'open katholicisme' waaraan veel behoefte bestond in de oecumenische beweging. Oud-katholieken waren de katholieken die van harte meewerkten aan de op- en uitbouw van de oecumenische beweging en haar initiatieven, en werden gezien als de vertegenwoordigers van de westerse katholieken. Na het concilie verloren zij die rol aan de Rooms-Katholieke Kerk, die eindelijk ook haar oecumenische roeping ontdekt had.

Uit deze ervaringen zijn volgens mij vooral twee zaken te leren. Ten eerste dat het feit dat de Oud-Katholieke Kerken samen als een confessie

---

[567] D.J. Schoon, 'Alt-Katholische Identität zwischen Tradition und Aufbruch', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2013), 339-352.
[568] W. Frei, 'Altkatholisch, einmal abgesehen von den Papstdogmen', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 74 (1984), 79.
[569] Vgl. D.J. Schoon, 'Identität'.

georganiseerd zijn hen de mogelijkheid biedt zich als partner op te stellen ten aanzien van alle andere confessionele gemeenschappen. Het biedt mogelijkheden die zij anders niet zouden hebben. Ten tweede kan men eruit leren dat een bepaalde rol die men toebedeeld heeft gekregen ook kan veranderen, en dat het heilzaam is om voor die verandering van rol open te staan. Daarom is het steeds de vraag hoe oud-katholieken hun streven om de kerken en hun eenheid te dienen gestalte kunnen geven in het licht van actuele uitdagingen. Dat streven relativeert wellicht de 'confessionele positie' van het oud-katholicisme zelf, maar dat betekent nog niet dat het overbodig geworden zou zijn. Integendeel. De gemeenschap van Oud-Katholieke Kerken is daarom beter op te vatten als een beweging die aan de kerken en de oecumene gegeven is. Ook Bisschop Rein spreekt zijn Zwitserse Oud-Katholieke Kerk als 'een milieu binnen een milieu' of als 'een beweging'.[570] Zowel de afzonderlijke oud-katholieke kerken als hun gemeenschap is te zien als een beweging die aan de christenen en aan de universele Kerk gegeven is als een kans om de katholiciteit ervan te verdiepen. De benadering van het oud-katholicisme als een beweging doet in principe geenszins afbreuk aan de ecclesiologische identiteit van de oud-katholieke kerken. Integendeel, juist als kerken zijn de oud-katholieke kerken dienstbaar aan de oecumene omdat ze die verrijken met de eigen ecclesiologische kleur. Precies vanuit die opstelling is het mogelijk 'beweging' te zijn. Daarmee bedoel ik dat het op die wijze mogelijk is in de oecumene een eigen 'orthodox-katholiek' gezicht te laten zien, en de interesse ervoor bij andere kerken te wekken. Oud-katholieken zijn er immers van overtuigd dat alle kerken theologisch gesproken meer katholiek zouden moeten worden.

De vraag is dus op welke wijze het oud-katholiek getuigenis de kerken en de christenen van nut kan zijn. Hoe lezen we als oud-katholieken de oud-katholieke traditie in het perspectief van de huidige opdracht van de kerken om het evangelie te bemiddelen? Zowel in de achttiende als in de negentiende eeuw zagen onze voorouders zich geconfronteerd met de rampen (zoals D.J. Schoon het uitdrukt) van excommunicaties door de Paus van Rome. De reden daartoe was hun dissidente houding ten aanzien van het roomse beleid. Die dissidentie werd gemotiveerd door idealen. De vraag is niet alleen of dat soort van idealen ons ook nu nog kunnen inspireren, maar ook waar ze bijgesteld moeten worden. Om werkelijk trouw te zijn aan onze voorouders moeten we als het ware nu hun stoute schoenen opnieuw aantrekken, om in de actualiteit van dit tijdsgewricht hun visie opnieuw tot leven brengen. Die visie zal er nu anders uitzien dan toen, maar ze zal gemotiveerd worden door eenzelfde authentieke gedrevenheid voor het geloof. Op die wijze zullen de oud-katholieke kerken kunnen ontdekken hoe die visie ook nu een roeping inhoudt. Die

[570] H. Rein, 'Anmerkungen', 77.

roeping is richtinggevend als zij hun plaats zoeken in het geheel van de wereldwijde universele kerk.

De vraag is dan waartoe de oud-katholieke traditie überhaupt nog bestaat. Het is niet zozeer een vraag naar de historische ontwikkelingen, als wel naar de achterliggende ervaring van geroepen zijn. De oud-katholieke kerken werden in het verleden geroepen om bepaalde rollen op zich te nemen omdat zij voor een bepaalde inhoud stonden. De vraag is voor welke inhoud de oud-katholieke kerken gezien hun traditie in de eenentwintigste eeuw zouden moeten staan, en welke rol in het kader van de universele Kerk daarbij past en nagestreefd zou moeten worden, tenminste als men trouw wil zijn aan de ontvangen roeping.[571]

Je zou het ook zo kunnen formuleren: hoe ziet het oud-katholiek charisma er uit? Walter Frei gaf al vele jaren geleden een interessant schot voor de boeg op dit punt toen hij schreef: 'Oud-katholiek-zijn betekent uit liefde voor de menswording van God in Christus eraan mee te bouwen het katholieke menselijker en het menselijke katholieker te maken'.[572] Verderop kom ik op deze uitspraak nog terug. Ik citeer ze hier omdat ze de bedoeling van dit slothoofdstuk meteen goed illustreert. Een charisma is een genadegave die ons door de Geest wordt gegeven om er de geloofsgemeenschap en de wereld mee te verrijken. Kunnen we dat charisma ontwaren in onze traditie? Kunnen we het zien in het leven en werken van de oud-katholieken van nu? Wordt het opnieuw ontdekt? Functioneert het überhaupt? Dat zijn de vragen die ik in dit hoofdstuk probeer te beantwoorden. Daarvoor gaan we te rade bij bepaalde getuigen uit de oud-katholieke traditie, maar verzamelen we ook empirische gegevens over de geloofsbeleving van hedendaagse oud-katholieken. We starten de zoektocht naar antwoorden bij een verkenning van het gegeven 'spiritualiteit'. Als spiritualiteit namelijk betrekking heeft op het concrete geloven naar inhoud en vorm, dan moeten daar ook de bouwstenen van het charisma te vinden zijn.

15.2 Spiritualiteit

Aan het begin van zijn *Confessiones* schrijft Augustinus (334-430) : 'Gij hebt ons naar U geschapen, en onrustig is ons hart, tot het rust vindt in U.'[573] Hij wil er de aandacht op vestigen dat er in de mens een dynamiek werkzaam is die hem of haar ertoe brengt op zoek te gaan naar de transcendente zin in het

---

[571] Vgl. J. Vercammen, *Oud- en Nieuw-Katholiek.* 130-135.

[572] '(...)Christkatholisch sein heisst: aus Liebe zur Menschwerdung Gottes in Christus das Katholische menschlich und das Menschliche katholisch, allumfassen gestalten zu helfen.' W. Frei, 'Altkatholisch, einmal abgesehen von den Papstdogmen', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift.* 74 (1884), 84. (De Zwitserse Oud-Katholieke Kerk heeft als naam: 'die Christkatholische Kirche'.)

[573] Augustinus, *Belijdenissen*, Vertaald door Gerard Wijdeveld, Utrecht 1963. Boek 1,1.

leven en er zich aan over te geven. De mens leeft door de *pneuma*, de adem, van God. Dat is de kracht die de mens doet groeien en op weg naar God, de Schepper, zet. Leven is 'recreatie', telkens opnieuw herschapen worden. Spiritualiteit betreft dat proces van herschepping of van omvorming. Kees Waayman zegt het zo: 'Spiritualiteit is het god-menselijke transformatiegebeuren.'[574] Soms heeft het ontdekken van een spiritualiteit te maken met bepaalde crises -- in het persoonlijke leven, maar evengoed in de maatschappij en in de kerk.

In het persoonlijke leven zijn dat de ogenlikken dat mensen zich de vraag gaan stellen of 'dat alles is wat het leven te bieden heeft'. Met andere woorden: zit er niets beters in het vat? Het zijn situaties die uitnodigen op zoektocht te gaan. Soms wordt dat letterlijk een fysieke pelgrimstocht, maar altijd gaat het om een tocht in de innerlijkheid waardoor een mens innerlijk van gedaante verandert. Het leven wordt fris ontdekt en begint als het ware opnieuw. Een en ander betekent echter niet dat men zich van tevoren zelf in staat achtte de weg te gaan, maar de uitnodiging om het toch te doen presenteert zich met een zekere directheid waar het maar moeilijk onderuit komen is. Men ervaart daarom dat er 'van buiten' in het leven werd ingegrepen.[575]

De spiritualiteit van een groep zou men kunnen omschrijven als het klimaat waarin men leeft, werkt, handelt, spreekt en viert.[576] Spiritualiteit is dus praktisch. Maar net zoals in het persoonlijke leven betreft het in groepen een ontwikkeling of een proces. Daarom is het object van de groepsspiritualiteit het proces van de traditie van de groep. Hoe gaat men om met wat men aan (spirituele) traditie aangereikt krijgt? Robinson, wijst in dat verband op het normerende karakter van de spiritualiteit van een groep.[577] De vraag is namelijk hoe de groep door het 'traditieproces' getransformeerd wordt. Het zich verstaan met wat men aan traditie aangereikt krijgt is een gebeuren van wederzijdse transformatie: én de traditie verandert van uitzicht én de groep wordt erdoor getransformeerd. Dat is wellicht het onderscheid met een ideologie; bij dat laatste gaat het om een vaststaand en onveranderbaar geheel van overtuigingen, normen en gedragingen die opgelegd worden en waaraan niet te tornen valt. Een ideologie vraagt om aanpassing, een traditie vraagt om dialoog.

Met betrekking tot een specifieke spiritualiteit kan men zich dan de vraag stellen welke aspecten van het christen-zijn een bijzondere rol spelen bij het transformatieproces dat personen en groepen doormaken. Die aspecten vormen een eigen spiritualiteit die dus ontstaat uit de eigen gevoeligheid voor bepaalde gebeurtenissen, situaties en ervaringen, waarmee men zich in het

---

[574] K. Waayman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kampen 2002, 422.
[575] Vgl. R. Lipsey, *The Spiritual in Twentieth-Century Art*, New York 2011, 6-11.
[576] H. Andriessen, *Oorspronkelijk bestaan. Geestelijke begeleiding in onze tijd*, Baarn 1996, 273.
[577] R. Robinson, 'Spiritualität als Transformierungsprozess', ongepubliceerd paper, 2011.

licht van een traditie op een bepaald moment in het leven en de geschiedenis op een eigen wijze verstaat. De spiritualiteit is dus de concrete gestalte die het geloof van een persoon en/of een groep op een bepaald moment in hun bestaan aangenomen heeft en waarop men creatief verder kan bouwen, waardoor het geloof een levendige werkelijkheid blijft. Een concrete spiritualiteit zet het geloof in reliëf door bepaalde aspecten naar voren te halen en te beklemtonen. Het geloof wordt in zekere zin opnieuw ontdekt. En zoals gezegd, de aanleiding kan een crisis zijn, samen met de ervaring dat er 'iets' van buitenaf inbreekt. Het gebeuren vraagt om direct respons. Daaruit ontstaat dan een nieuw 'klimaat' waarvan geloof en leven doortrokken worden.

We kunnen ons de vraag stellen welke accenten de oud-katholieke traditie in het geloof heeft willen leggen. In die traditie spelen bepaalde crises in de katholieke gemeenschap een cruciale rol, evenals de inzet om trouw te blijven aan wat men ervaart als authentiek in de Katholieke Kerk, waarmee men allesbehalve de scheiding zoekt. De gebeurtenissen uit de achttiende en de negentiende eeuw werden beleefd als rampzalig. Het waren noch de hoogmoed noch de eigenzinnigheid van de 'dissidenten' die de drijfveer vormden om een eigen weg te gaan, maar wel de gehoorzaamheid aan wat innerlijk als authentiek beleefd werd. Dat een en ander door het rooms-katholieke instituut niet werd waargenomen, dát is de oorzaak van de scheiding geworden. Men wilde de kerk waarschuwen voor gevaarlijke en negatieve ontwikkelingen en men deed dat vanuit een gewetensnood. Walter Frei beschrijft zeer kernachtig wat er in de negentiende eeuw eigenlijk aan de hand was:

> Zeker echter is, dat in de volgende tijd de verbinding van het Pausdom met de reactionaire kringen verregaand de mogelijkheid heeft uitgesloten dat de Katholieke Kerk invloed zou verwerven in cultureel progressieve kringen; zo moet zij tot op vandaag machteloos toezien hoe juist die kringen, ook al zijn ze niet per se anti-kerkelijk, volledig onverschillig tegenover een instituut staan dat niet langer in staat was hun interesse en inzet überhaupt te begrijpen.[578]

Ook het conflict tussen de leidende geestelijken van de Nederlandse Katholieke Kerk met de Jezuïeten en het Vaticaan in de zeventiende en aan het begin

---

[578] 'Sicher jedoch ist, dass in der Folgezeit die Verbindung des Papsttums mit allem Reaktionären die Möglichkeit weitgehend ausgeschlossen hat, dass die katholische Kirche in den kulturell fortschrittlichen Kreisen hätte Einfluss nehmen können; und so muss sie bis zur Stunde unvermögend zusehen, wie sich diese, auch wenn sie nicht gerade anti-kirchlich sind, begreiflicherweise einer Institution gegenüber völlig gleichgültig verhalten, die nicht mehr fähig gewesen ist, ihr Interesse und ihren Einsatz überhaupt zu begreifen.' W. Frei, 'Altkatholisch', 77. Bedoeld is de tijd na het Congres van Wenen van 1814/1815, waar de kardinaal-staatssecretaris door zijn diplomatie een verregaand herstel van de kerkelijke staat bereikt, en verder een reactionaire maatschappelijke, kerkelijke en theologische lijn doorzet.

van de achttiende eeuw handelde niet alleen om de vraag aan wie de autoriteit in de lokale kerk toekwam, maar ook om theologische en daarom ook pastorale vragen die direct te maken hadden met de inhoud van het geloof en dus ook met de wijze van kerk-zijn. Van Jansenius (1585-1638) in Leuven tot de 'Cleresie' in het midden van de negentiende eeuw zocht men naar een nieuwe verwoording van het katholieke geloof tegen de achtergrond van de crises die zich in de kerk manifesteerden. 'Zonder zich te beroemen op eigen kunnen buiten God om, gebruikte men toentertijd moderne wetenschappelijke inzichten om de geloofswaarheid opnieuw te belichten, met name tégen stromingen in waarvan men vond dat die de rijkdom van de traditie belemmerden of verwaarloosden.'[579]

De interessante vraag is waardoor deze mensen uit de zeventiende, achttiende en negentiende eeuw gemotiveerd werden. Wat heeft Gods Geest hen 'gezegd' en hoe werden zij daardoor 'getransformeerd'?

15.3 Enkele 'getuigen'

De 'Cleresie' en Port Royal

Aan de hand van het gebedenboek van apostolisch vicaris Johannes van Neercassel (1626-1686), dat in 1685 werd gepubliceerd, doet Schoon een poging om de spiritualiteit van de Cleresie te schetsen.[580] Het boek werd voor het laatst in 1894 gepubliceerd, zij het in gecomprimeerde vorm, en was dus duidelijk nog relevant aan het einde van de negentiende eeuw. Schoon citeert uit het voorwoord om duidelijk te maken hoe Van Neercassel 'ware religie' ziet: 'Godsdienst zonder kennis is alleen lompe vroomheid, zoals kennis zonder vroomheid alleen ijdele zelfgenoegzaamheid is. De ware godsdienst bevat kennis van de waarheid.'[581] Van Neercassel werd volgens Schoon sterk beïnvloed door het concilie van Trente in de reformatorische fase, dus niet in de latere contrareformatorische fase, die sterk bepaald werd door de Jezuïeten.[582] Van Neercassel is een groot voorstander van een Bijbelse en liturgische spiritualiteit, waarbij het (dagelijks) lezen van de Bijbel en de actieve deelname aan de liturgische viering een centrale plaats innemen. Dat de moedertaal gebruikt werd bij doop en vormsel is daarbij voor Van Neercassel een pastorale noodzaak. De heiliging van de dag en een zekere terughoudendheid moeten de garantie zijn voor de authenticiteit van gebed en liturgie. De soberheid bij de inrichting van de kerkruimte moet ook in dat kader begrepen worden. Het is een spiritualiteit die van een diepe ernst getuigt. Het gaat erom intens naar

---

[579] D.J. Schoon, 'Spiritualität der Niederländische Altkatholische Kirche', niet-gepubliceerd paper, 2011, 8.

[580] J. van Neercassel, *Christelyke Onderwysingen en gebeden,* 1685. Zie: D.J. Schoon, 'Spiritualität'.

[581] D.J. Schoon, 'Spiritualität', 2.

[582] D.J. Schoon, 'Spiritualität', 3.

het eeuwige heil te verlangen, dat de gelovige uiteindelijk slechts als genade ten deel zal vallen. Het betreft een spiritualiteit die zich oriënteert op de Oude Kerk en legt daarbij een grote nadruk op de gemeenschapskarakter van de kerk. De kerk wordt vanuit de basis opgebouwd, door onderricht van het volk en het gemeenschappelijk gebed in de liturgie.

De oriëntering aan de Oude Kerk en de diepe vroomheid hebben alles met elkaar te maken. Voor Jansenius (1585-1638) was dat soort van vroomheid de enige juiste houding voor een theoloog, precies omdat die de opdracht heeft de 'oude waarheid' opnieuw te ontdekken. Jansenius wilde niet, zoals de theologen uit de Middeleeuwen, een scholastisch gebouw oprichten, maar integendeel 'de katholieke identiteit van de kerk', zoals ze in de Oude Kerk terug te vinden is, opnieuw ontdekken. Dat vraagt volgens hem om concentratie en een diepe vroomheid. Jansenius wijst een model waarbij de waarheid een continu proces is van zoeken en vinden principieel af. Het maakt de theologie bescheiden, echter nog steeds zeer actief in de inzet voor de waarheid en de naastenliefde.[583]

Juist omwille van zijn focus op de Oude Kerk is het voor Jansenius onmogelijk om een meer liberale opvatting omtrent de genadeleer te onderschrijven. Voor hem is de opvatting van Augustinus leidend op dat punt. Je vindt het terug in zijn bekende boek, dat na zijn dood door het Vaticaan tot verboden lectuur werd verklaard.[584] Het Parijse klooster Port Royal werd het centrum van de weerstand tegen dat verbod. Het had zich immers onder de leiding van hun geestelijk leider, Jean Duverger de Hauranne, beter bekend als Abbé de Saint Cyran, zich aangesloten bij die strenge interpretatie van Augustinus. Centraal staat daarbij de overtuiging dat de menselijke natuur, zoals trouwens ook de wereld, in de greep van de zondigheid verkeert. Daarom moest men zich uit de wereld terugtrekken om de genade van God te kunnen ontvangen. Een leven van gebed, het persoonlijk lezen van de Bijbel en stil gebed, en het gezamenlijk vieren van de liturgie waren de stapstenen op de weg naar de openheid voor de Heilige Geest, van wie men de leiding over het eigen leven verwachtte. Het ging erom een 'innerlijk heiligdom' te cultiveren. Opmerkelijk was echter ook dat men, hoe contemplatief en teruggetrokken men ook leefde, altijd betrokken bleef op de nood van arme en eenvoudige mensen.[585]

De spiritualiteit van Port-Royal benadrukt dat het geloof ook een individuele ervaring is, en daarom ook een persoonlijke beslissing veronderstelt. Toch wordt het geloof nooit buiten de traditie van de kerk beleefd, omdat het altijd met de bronnen van de Oude Kerk verbonden moet zijn. Bovendien moet

---

[583] D.J. Schoon, 'Spiritualität'. 4.

[584] C. Jansenius, *Augustinus: seu S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, 3 dln., Leuven, 1640

[585] E. Weaver-Laporte, 'The message of Port-Royal for our Godless World', in: D. J. Schoon (red.), *The Message of Port-Royal for our Godless World*, Sliedrecht/Amersfoort 2008, 10-17.

het geloof volgens Port-Royal altijd verbonden zijn met de solidariteit met de armen.[586] De beide aspecten, contemplatie en solidariteit, zijn uiteindelijk het resultaat van de transformatie die het geloof teweeg brengt in het innerlijke van de mens.[587] Ondanks het feit dat het Jansenisme in 1713 uitdrukkelijk werd verworpen door Paus Clemens XI, bleef het van het grote invloed, ook onder de clerus. Dat de bul waarmee de veroordeling werd bezegeld meer politiek dan spiritueel gemotiveerd was heeft daar vast aan bijgedragen.[588]

Blaise Pascal (1623-1662)

De geloofservaring, waarop Port-Royal zoveel nadruk legt, is volgens Pascal een ervaring met de Heer Jezus Christus. 'Wij kennen God slechts door Jezus Christus [...] Jezus Christus is dus de ware God van de mensen.'[589] Voor Pascal is de god van het deïsme, machtig, eeuwig en ver weg, even ver verwijderd van het christelijk geloof als het atheïsme dat is. Jezus Christus is de weg naar God. Dat wil zeggen dat mensen zich niet van de wereld moeten afwenden om God te vinden, want juist Jezus Christus is de sleutel om de betekenis van mens en wereld (inclusief het eigen leven), die door God er is ingelegd, te ontdekken. Jezus Christus is dan ook waar het om gaat in de ervaring die Pascal in zijn beroemde *Mémorial* beschreven heeft. Met Jezus weet Pascal, feilbaar als hij is maar tegelijk ook begenadigd, zich verbonden. En in die ervaring van verbondenheid weet Pascal zich ook bevraagd: is hij wel een goed christen?[590]

Voor Pascal bestaat er geen concurrentie tussen God en mens. Pascal schrijft over de zichtbare tekenen die aan mensen gegeven worden als zij God van harte zoeken. God is dus te ervaren, en vanuit de Heer Jezus is God 'te bewijzen'.[591] Echter niet als een soort van bovennatuurlijke mededeling, maar

---

[586] A. Berlis, Port-Royal: a memory for today's church', in: D.J. Schoon (red.), *Port-Royal*, 17-22.

[587] K. de Groot, 'How to live as Christians in consumer society', in: D. J. Schoon (red.), *Port-Royal*, 23-27.

[588] Clemens XI, *Unigenitus,* 1713.

[589] Pascal, *Pensées*, fragment 547. (De citaten zijn ontleend aan de uitgave door Léon Brunschvicg, *Pascal,* Paris, 1932.) 'Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ.[....] Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes. » Vgl. T. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie,* Zoetermeer 2005, 81-121.

[590] A. Houtepen, 'De droom van Descartes en het visioen van Pascal', in: A. Berlis e.a. (red.) *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009* [Publicatiereeks Oud-Katholiek Seminarie , 44], Sliedrecht/Amersfoort 2009, 63.

[591] Pascal, *Pensées,* fragment 530. " Il a voulu se rendre parfaitement connaissable à ceux-là ; et ainsi, voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, il tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas. Il y a assez de lumière

als een ervaring. Het leven wordt daarbij niet kunstmatig beperkt tot de positieve ervaringen, en lijden en ongeluk worden dus niet genegeerd. Pascal is zich bewust van de kwetsbaarheid die ook een aspect van Jezus' eigen leven was. Precies die kwetsbaarheid was het waarmee Jezus de machthebbers en overheden van zijn tijd ongewild uitdaagde. In Jezus' kwetsbaarheid heeft God zich getoond. Jezus is geen abstract gegeven, maar het levende woord van God dat door Jezus' leven, sterven en verrijzen een uiterst 'praktische' gestalte aangenomen heeft. In de Heer Jezus is een God te ervaren die macht uitoefent op de wijze van een dienstknecht.

Die Jezus Christus is voor Pascal het doel van alles. 'Wie hem kent, kent de grond van alle dingen.'[592] Wanneer Pascal schrijft dat de doodsstrijd van Jezus duurt tot aan het einde van de tijd, dan betekent het dat de solidariteit van God, en het protest van God tegen elk kwetsen van de mens, de zin van de geschiedenis is.[593] Het lijden van mensen stelt grote vragen aan de opvatting dat de mens een autonoom en onafhankelijk wezen zou zijn, spelers in en scheppers van de eigen wereld. Wanneer men echter de ervaring heeft van machteloos te zijn, valt er nog maar weinig te scheppen. Het kan toch niet zo zijn, volgens Pascal, dat de mens voor zijn waardigheid afhankelijk zou zijn van dat soort van 'vrijheid'. Nee, de waardigheid wordt de mens geschonken!

Gelovigen moeten hun behoefte aan vaste en zgn. 'wetenschappelijk - zekere' fundamenten voor hun leven opgeven. Daar gaat het niet om, integendeel, voor Pascal gaat het om de overgave aan God. God staat aan het roer van het schip van de menselijke geschiedenis. God leidt mensen door 'schade en schande', lijden en dood. Abraham en vele andere mensen hebben dat zo ervaren. En vooral Jezus zelf deelt diezelfde ervaring. Pascal wist zich opgenomen in die geschiedenis en liet zijn hele leven daardoor bepalen. Het gaf hem, naar eigen zeggen, grote vreugde. [594] Houtepen vat samen:

> God is voor Pascal een God van verbinding in wie wij bewegen, leven en zijn, geroepen te leven, te spelen, te hopen, te zuchten en te treuren voor Gods aangezicht, *gratuït* levend van genade op genade in een

---

pour ceux qui ne désirent que de voir, et assez d'obscurité pour ceux qui ont disposition contraire."

[592] Pascal, *Pensées,* fragment 556: "(...)Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toute chose."

[593] Pascal, *Pensées,* fragment 533 : "*Comminutum cor (Saint Paul) , voilà le caractère chrétien. Albe vous a nommé, je ne vous connais plus* (Corneille) , voilà le caractère inhumain. Le caractère humain est le contraire." (Cursief in het origineel). Pascal alludeert op het toneelstuk van Pierre Corneille (1606-1684), *Horace,* waarvan de première in 1640 plaats vond. Koning Horace is in het stuk de representant van de onmenselijkheid terwijl Curiace, de verloofde van de zuster van Horace, de menselijkheid representeert. Voor Pascal is er nog een derde mogelijkheid: de christelijke nederigheid.

[594] A. Houtepen, 'Droom', 64.

genadeloze wereld, verantwoording afleggend van de hoop die in ons is, onze schuld belijdend aan wat indruist tegen waarachtig menszijn en de mensenrechten, elkaar nieuwe kansen gevend en onszelf hernemend door voortdurende bekering, meelevend in gebed en daadkracht met de verzuchtingen van Gods eigen Levensgeest in ons, in het besef van onze eindigheid en menswaardig voorbereid op de dood , vol verlangen uitziend naar de levende God, die ons, hoe dan ook, voor de eeuwige vergetelheid zal behoeden: bij die God immers zijn wij vanaf de kiem van ons bestaan met naam en adres bekend, gewenst, geliefd, begiftigd en begunstigd en bestemd tot leven in en met God voor altoos: *In te Domine speravi, non confundar in aeternum* (Ambrosiaanse lofzang, *Te Deum Laudamus,* slotvers).[595]

Het gebed is voor Pascal een bidden voor wat er al is. Mensen zoeken God omdat God al aanwezig is in hun leven.[596] Het is de onrust in 's mensen hart die die aanwezigheid verraadt. De zin van het leven valt niet te organiseren door wetten en structuren. Wetten bereiken nooit hun doel, slechts door de genade Gods bereikt de mens de heiligheid waartoe hij geroepen is.[597] Zoals de mens leeft van adem, zo leeft de mens van Gods genade.

Nog een slotbemerking. Wellicht moet men er zich voor hoeden deze gedachten van Pascal als anti-intellectualistisch te bestempelen, alhoewel dat in de geschiedenis vaak gebeurd is. Pascal wilde zich slechts kritisch opstellen tegen de 'mathematisch-natuurwetenschappelijke kennis' en *l'esprit de géométrie*. Daartegenover zet hij *l'esprit de finesse,* die hij in een beslissend fragment van zijn *Pensées* als een 'denken van het hart' zal omschrijven.[598] Van Pascal kunnen we leren om in het hele leven en in de geschiedenis van de mensheid Gods sporen te vinden.[599]

Joseph Hubert Reinkens (1821-1896) en Eduard Herzog (1841-1924)

Om sporen van God te vinden moet men daar ook voor open staan. Daarvan is Bisschop Reinkens overtuigd.[600] Typisch voor zijn spiritualiteit is eveneens het streven naar 'waarheid'. Theologie is voor hem een 'geestelijk weten'. Reinkens leeft vanuit een vurig verlangen naar het transcendente. Zijn streven

---

[595] A. Houtepen, 'Droom', 67. (Cursief in het origineel.)

[596] Pascal, *Pensées*, fragment 553 : "[...) tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé", en fragment 555 : "(...) tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais."

[597] Pascal, *Pensées*, fragment 522 : "La loi obligeait à ce qu'elle ne donnait pas. La grâce donne ce à quoi elle oblige."

[598] W. Frei, 'Altkatholisch', 71.

[599] A. Houtepen, 'Droom', 70.

[600] Vgl. Christian Oeyen, 'Zur Spiritualität von Bischof J.H. Reinkens', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 86 (1996), 193-207 en 87 (1997), 1-15. En van dezelfde auteur: *Denkbewegungen. Gesammelte Aufsätze zur alt-katholischen Theologie,* Bonn 2004, 217-246.

is religieuze vernieuwing te laten samengaan met een 'gelouterde wetenschap'. De 'missionering van de moderne cultuur' is het doel. Geloven staat gelijk aan het 'groeien in kennis en liefde'. 'Leren' is fundamenteel een onderdeel van het christelijk leven. Zo schrijft hij over de geschiedwetenschap: 'men moet veeleer het ideaal van waarheid en gerechtigheid, goedheid en schoonheid uit de geschiedenis zelf leren.'[601] Voor Reinkens gaat het om het promoten van een innerlijk geleefd geloof, en om de nadruk, steeds weer, op het feit dat Jezus Christus door zijn woord ons direct in ons innerlijk aanspreekt.

> [...] Ons is de heerlijkheid te zien gegeven [...] wij zijn tot Gods woord genaderd en zoeken het heil [...] daarin dat wij met heel onze innerlijkheid ernaar streven aan de Mensenzoon, die naar Gods beeld geschapen is in gerechtigheid, heiligheid en waarheid, gelijkvormig te worden. Het Rijk Gods is in ons.'[602]

Reinkens trekt conclusies voor het lezen van de Bijbel: 'Het verstaan van de Schrift veronderstel een houding die getekend wordt door naastenliefde. Wordt de Schrift in die houding gelezen, dan groeit het woord van de waarheid; de christen worden steeds inniger met Christus verenigd. [...]'.[603]

Door de menswording in Christus is God de mens naderbij gekomen en heeft aan mensen de uitnodiging tot partnerschap gebracht. Diegene voor wie de relatie met Jezus Christus werkelijkheid wordt, wordt eveneens in dat partnerschap opgenomen.

Reinkens was eng bevriend met zijn collega-bisschop Eduard Herzog.[604] Hun vriendschap was de uitdrukking van een gelijke geestelijke houding en aanvoelen van hun roeping. Vandaar dat hun vriendschap ook meer dan een privé-aangelegenheid was. 'Hun amiticia in Deo verbond ook hun

---

[601] Oeyen, 'Zur Spiritualität', 206.

[602] 'Uns ist die Herrlichkeit des Reiches Gottes klargeworden. (...) Wir sind dem Wort Gottes wieder nähergekommen (...) und suchen das Heil (...) darin dass wir mit unserer ganzen Innerlichkeit streben, dem Menschensohne ähnlich zu werden, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Wahrheit. Das Reich Gottes ist in uns.' J.H. Reinkens, 'Ist an die Stelle Christi für uns der Papst getreten?' Lezing, gehouden voor de Katholieke 'Reform-Verein' te Würzburg in 1873. J.H. Reinkens, 'Ist an die Stelle Christi für uns der Papst getreten?' Lezing, gehouden voor de het Katholieke 'Reform-Verein' te Würzburg in 1873. Geciteerd door Oeyen, 'Zur Spiritualität', 7.

[603] C. Oeyen, 'Zur Spiritualität', 10.

[604] A. Berlis, 'Brüder im Bischofsamt – Freunde fürs Leben. Joseph Hubert Reinkens (1821-1896) und Eduard Herzog (1841-1924)', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift.* 104 (2014), 176-200.

kerken met elkaar zoals ze samen gericht waren op de relatie met Christus.'[605] Zo is die verhouding tot Christus voor Herzog niet los te denken van de broederlijke en zusterlijke verhouding tot mede-gelovigen. Die laatste moet worden gezien als geïntegreerd in de allesomvattende overgave van Christus zelf, zoals die in de eucharistie door de gemeente gevierd wordt. De navolging van Christus is te begrijpen als deelname aan Christus' overgave aan God. 'Tot de overgave aan God, zoals bij Jezus, komt hij die zich tegenover God oefent in zelfverloochening en eerder hand en oog verliezen wil dan dat hij geen oor zou hebben naar Gods wil.'[606] Centraal bij Herzog staat de notie van het kindschap. De mens is kind van God, zoals dat voor Jezus het geval was. Daarom staan Christus en de eucharistie centraal in zijn spiritualiteit. Christus nodigt uit tot gemeenschap die in de eucharistie met haar 'communicatief-verbindend karakter' gestalte krijgt.[607]

De Christusrelatie is voor beide bisschoppen de sleutel om de sporen van God in de werkelijkheid te kunnen opmerken. Wie die relatie cultiveert, wordt in een 'kenotische dynamiek' opgenomen. *Kenosis* is de voorwaarde opdat de gastvrijheid voor God en mens tot stand zou kunnen komen. Nederigheid is nodig om de Geest van liefde en vriendelijkheid (*Menschenfreundlichkeit*)[608] het leven van mens en gemeenschap te laten doordringen. Het geheim van het aangeboden partnerschap is te ontdekken in het gebaar van de voetwassing. 'Kenosis' en partnerschap zijn nauw met elkaar verbonden. 'Kenosis' is de wijze van Gods menswording, die tegelijk gemeenschap sticht. Die gemeenschap is de plaats van onze menswording.

Augustinus van Hippo (354-430)

De heilige Augustinus was van grote invloed op de oud-katholieke traditie. Men moet zich herkend hebben in de ervaringen en overpeinzingen van zijn *Confessiones* en andere geschriften.[609] Voor Augustinus is het gebed er eerder dan het geloof. De reden daarvoor is het vurig verlangen in het hart van een mens om gekend te worden door iemand die men als een 'Jij' in het leven ervaart. Augustinus is onder de indruk van het gebeuren van Gods menswording. God is onder de mensen gekomen, heeft als mens in deze wereld geleefd, en is gestorven. God heeft ons aller lot gedeeld. Die menswording vond plaats op initiatief van God die daarmee een heel nieuw teken van solidariteit met de mensen stelde. Het betrof een inbreuk in de wereld van de mensen, een ingrijpen van buitenaf. Op dezelfde wijze wordt Gods initiatief door Augustinus

---

[605] Berlis, 'Brüder', 199.

[606] Geciteerd in: M. Bangert, 'Zur Bedeutung liturgischer Frömmigkeit bei Bischof Eduard Reinkens', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 101 (2011), 293.

[607] Bangert, 'Bedeutung', 299.

[608] Oeyen, 'Zur Spiritualität', 13.

[609] A. Augustinus, *Belijdenissen.*

zelf ervaren in zijn bekering. Zoals velen, ervaart ook hij de bevrijding die het gevolg is van het loslaten van het eigen denken in de overgave aan de Levende. Het is de ontdekking dat er een 'Jij' is die uitnodigt tot 'mee-doen', met het doel dat liefde altijd en overal zou overwinnen. Het gaat om de uitnodiging om vrij te worden om lief te kunnen hebben.[610]

De gemeenschap is de voorwaarde voor die bevrijding. Eigenlijk is er sprake van een soort van natuurlijke verbondenheid van mensen onder elkaar, want allen zijn we sterfelijk. Toch lijken mensen zich nauwelijks bewust te zijn van die spontane verbondenheid. Mensen zijn gefocust op hun individualiteit, ook in hun relatie tot God, die als een zuiver individuele zaak gezien wordt. Op die wijze worden mensen tot concurrenten van elkaar. Jezus heeft laten zien dat er echter ook een alternatief is: mensen zouden zich kunnen bekommeren om elkaar, en ervoor kunnen kiezen elkaar te dienen in plaats van elkaar te overheersen. Wie zich aan dat alternatief waagt is met de Opgestane verbonden en behoort tot het Lichaam van Christus. Daar komt nog bij dat de Opgestane zich identificeert met alle mensen, en zich om hen wil bekommeren opdat zij in hun sterfelijk bestaan de hoop niet zouden verliezen. De *scope* van deze verbondenheid is wereldwijd en omvat dus de hele mensheid. God is dus te vinden op de weg die naar de medemensen leidt. Het bewustzijn dat we allen eenzelfde gebrokenheid delen maakt van ons solidaire mensen. Zo nodigt de solidariteit van God mensen uit tot solidariteit onder elkaar. Met andere woorden: het gezamenlijk bewustzijn van de menselijke kwetsbaarheid opent de deur tot solidariteit en liefde. Die liefde is onze verlossing en onze genezing. Het geloof bevrijdt ons van het lot dat ons als erfgenamen van Adam treft en opent de weg van de liefde en de gemeenschap, met elkaar en met God.[611] In de gemeenschap zoals die beschreven wordt in het vierde hoofdstuk van de Handelingen der Apostelen staat het 'elkaar toevertrouwd zijn' centraal. Het belangrijkste daarbij is de vrijheid van bezit. Dat moet ook betekenen dat men eigen ideeën en/of oordelen niet 'bezit', maar dat men ontvankelijk blijft voor het anders-zijn van anderen. Die houding leidt naar barmhartigheid en is noodzakelijk bij het opbouwen van een gemeenschap. Gemeenschap is slechts mogelijk als men omziet naar elkaar, en de dialoog met elkaar cultiveert. Dienstbaarheid wordt mogelijk omdat men gelooft in de liefde van de anderen. Op die wijze wordt de gemeenschap een woonplaats van de Heer Jezus. Hij bekommert zich om de Gans-Andere en

---

[610] W.J. Otten, 'De kennelijke Christus', in: A. Berlis en L. van Buuren (red.), *De ambigue gelovige. Met Augustinus tegen de 'ietsisten'*. [Publicatieserie Oud-Katholiek Seminarie 43], Amersfoort/Sliedrecht 2009, 10-23. Vgl. G. Wills, *Saint Augustine,* New York 1999; en F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger,* Kampen 2008.
[611] M. Schrama, 'Mens worden in het Lichaam van Christus', in: Berlis en Van Buuren (red.), *Ambigue gelovige,* 25-35; vgl. M.Schrama, *Augustinus. De binnenkant van zijn denken,* Zoetermeer 2002.

om Gods interesses en wil daaraan dienstbaar zijn.[612] Lid van een kerk is de gelovige dus niet omwille van zichzelf, maar omwille van de 'goede geur van Christus' die men zou willen verspreiden in de wereld.[613]

15.4 Tussenbalans

De vraag te stellen naar de spiritualiteit van de christenen die we aan het woord hebben gelaten staat gelijk aan het doen van een poging om te ontdekken hoe hun ervaring met God hen stimuleerde het transformatieproces van het geloof in te gaan. De vraag is hoe zij zichzelf opnieuw 'tegenkwamen' en welk 'charisma' ze bij zichzelf ontdekten.

De beschreven 'getuigen' hebben een of meerdere crises in hun leven ervaren. Wie een crisis doorgemaakt heeft en daarvan leerde, ontdekt vaak op een nieuwe wijze de waarheid van het eigen leven. Zo ontdekt Reinkens zijn verlangen naar een 'gelouterde wetenschap', waarbij 'een denken van hart' centraal staat. Alleen dat soort van 'wetenschap' is in staat door te dringen tot de diepere betekenis van de werkelijkheid. Daarom is het noodzakelijk door gebed te bouwen aan een 'innerlijk heiligdom', zoals dat door de beweging rond Port-Royal belangrijk wordt gevonden. Door vroomheid wordt de blik gescherpt en vindt men de toegang tot de diepere betekenislagen van ervaringen. Het geloof, en de keuze om vroom in het leven te staan, is een persoonlijke keuze die altijd steunt op een persoonlijke ervaring. In die ervaring staat de menselijke kwetsbaarheid, zowel persoonlijk als gemeenschappelijk ervaren, centraal. Die ervaring verwijst naar de kwetsbaarheid van Christus zelf en slaat dus de brug naar de Verrezene, die nooit de tekenen van zijn menselijke kwetsbaarheid verloren heeft maar die integendeel heeft doorleefd tot op hun leven gevende kern. Dat was toch het doel van Gods menswording in Jezus: de menselijke kwetsbaarheid op een dusdanige wijze te beleven dat het duidelijk werd dat het geen noodlot is dat mensen treft, maar integendeel de enige weg naar verbondenheid, die mensen nodig hebben voor hún menswording. Wanneer er sprake is van een Christus-relatie dan is die kwetsbaarheid daarvan het principe. Dat maakt de Bijbelse boodschap duidelijk. De gepresenteerde 'getuigen' namen die boodschap als leidraad voor hun leven. Kwetsbaarheid heeft te maken met een 'kenotische dynamiek' die centraal staat in het geloof, én in de menswording, die verbondenheid met mensen en van mensen met God creëert. 'In Christus' worden mensen met elkaar verbonden en wordt dus gemeenschap mogelijk gemaakt. Zijn *kenosis* is daarbij dus de sleutel, en daarom is Christus hoofd en centrum van die gemeenschap. Christenen leven vanuit de genade van Jezus' eigen overgave, die ze vieren en waarvoor ze de Vader danken en lofprijzen in de eucharistie. Die gemeenschap-van-de-

---

[612] M. Schrama, 'Dienaren zullen slechts uitnodigen. Augustinus' zorg voor andere mensen', ongepubliceerd paper, Amersfoort 2010.
[613] Augustinus, *Brief aan Eudoxius*, 4 (48).

kenosis biedt mensen de bevrijding waarnaar ze in hun hart vurig verlangen. Die bevrijding maakt het mogelijk dat de gelovigen zichzelf ook overgeven aan de genade Gods die hen wil transformeren in een liefdesgave aan elkaar en aan de wereld.

Samenvattend kan men naar mijn aanvoelen stellen dat de grote lijn die door de spiritualiteit van deze 'getuigen' loopt de volgende is. Het is de gerichtheid op Christus die de christenen binnenleidt in het transformatieproces dat het geloof is. Concreet uit zich die gerichtheid in een Bijbelse en liturgische vroomheid. Het 'charisma' dat men ontdekt is dat van de gastvrijheid, want de relatie met Christus is slechts mogelijk als men even open in het leven staat als Jezus dat deed, en dat is een openheid die de ander in zijn anders-zijn eert en reikt tot bij de Vader, de Schepper van mens en wereld. Het gaat erom mensen en God in het eigen hart welkom te heten!

15.5 Empirische gegevens

Onder het motto *Tage der Einkehr* wordt jaarlijks een korte retraite georganiseerd in de Willibrordabdij in Doetinchem. Het betreft een internationale ontmoeting voor leken, ambtsdragers en theologen met de bedoeling 'van onderop' de feitelijke oud-katholieke spiritualiteit te verkennen zoals die concreet door gelovigen persoonlijk en in hun parochies geleefd wordt.[614] De spannende vraag daarbij is of (sporen van) de spiritualiteit, zoals hiervoor beschreven in de korte verkenning van het geloofsbeleven van de gepresenteerde getuigen, ook nu nog een rol spelen in het actuele geloofsleven en -beleven van oud-katholieken. Methodisch worden de dagen opgebouwd met korte inhoudelijke impulsen, bibliodrama en meditatie, persoonlijke opdrachten en uitwisseling. Dat de bijeenkomsten in de nabijheid van een monastieke gemeenschap worden gehouden komt de sfeer van stilte en concentratie ten goede.

De 'resultaten' van de afgelopen jaren overziend, vallen enkele hoofdlijnen op. Mijn beschrijving daarvan heeft duidelijk geen enkele wetenschappelijke pretentie, maar is te zien als een momentopname die eventueel aanleiding tot wetenschappelijk onderzoek zou kunnen worden.

Een eerste inhoudelijk punt, dat in het beantwoorden van de vraag naar een hedendaagse oud-katholieke spiritualiteit de nodige nadruk kreeg, is geconcentreerd rond het thema 'vrijheid'. De oud-katholieke geloofsgemeenschap wordt door de deelnemers gezien als een angstvrije ruimte, waar uitwisseling en discussie mogelijk zijn. Vrijheid van denken en inclusiviteit worden daarbij als grote verworvenheden gezien. Er is geen sprake van een hiërarchie

---

[614] De deelnemers komen voornamelijk uit Duitsland, Nederland, Zwitserland en Oostenrijk. De dagen worden voorbereid en geleid door een internationaal team. Tot nog toe namen jaarlijks zo'n 15 tot 20 mensen deel aan het initiatief, dat voor het eerst in 2012 georganiseerd werd.

die autoritair zou ingrijpen. De episcopaal-synodale structuur is de formele voorwaarde die de vrijheid mogelijk maakt, en als constitutief wordt gezien voor de identiteit en het functioneren van de kerk.

Een tweede punt betreft de liturgie. Die wordt door de deelnemers beleefd als 'praktische mystiek'. Vaste vormen en structuur in de viering, ontleend aan de traditie van de Oude Kerk, maken die liturgie tot een inspirerend gebeuren dat verbondenheid creëert.

Een derde aspect dat door de deelnemers benadrukt wordt is de mystiek in meer algemene zin. Dat betreft het (vurige) verlangen naar de ervaring van Gods aanwezigheid als wat iemand noemde 'de andere dimensie van het leven en van de wereld'. Die ervaring wordt gezien als de motor van het geloven. Het gaat om 'de onrust van het hart' en de innerlijke ervaring van wie God in het eigen leven is.

Het vierde aspect betreft de gemeenschap. De kerk wordt gezien als een familie. Respect voor elkaar en ruimte voor het anders-zijn van anderen staan daarbij centraal. In de kerk moet men zichzelf kunnen zijn, en dus moet ze als een 'thuis' voelen waar men de nodige geborgenheid vinden kan. Ook op dit punt wordt de nadruk gelegd op de synodaal-episcopale structuur die de gemeenschap een stevig fundament biedt.

Het vijfde punt verwijst naar de openheid voor de moderniteit. Wat er in wereld, de cultuur, de wetenschap en het hart van mensen ook leeft: de kerk moet voor dat alles open staan, ook al stroken ontwikkelingen niet met bestaande opvattingen en/of overtuigingen. Daarom verwacht men dat de kerk zich ook engageert in het gesprek over ethische vragen. De kwetsbaarheid van mensen moet daarbij het uitgangspunt van denken, spreken en handelen zijn. Barmhartigheid en nederigheid moeten de hoofdkleuren zijn van het kerkelijk spreken. Van de kerk wordt trouwens niet verwacht dat ze op alle vragen antwoorden heeft. Veel belangrijker is het dat de kerk vorming en gesprek initieert. Zo wordt, volgens de deelnemers, geloven als een bevrijdend transformatieproces voor hedendaagse mensen concreet ervaarbaar.

In Duitsland is enkele jaren geleden wel een wetenschappelijke studie gepubliceerd.[615] Op deze plaats kan op de details van de studie niet worden ingegaan, maar het valt de aandachtige lezer meteen op dat sommige resultaten onze eigen ervaring met de deelnemers aan de retraites lijken te bevestigen.[616] De studie spreekt bijvoorbeeld over een relatief grote openheid van oud-katholieken voor diversiteit en voor het menselijke zoeken naar betekenis

---

[615] D. Kranz en A. Krebs, *Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands: eine empirische Studie. Ergebnisse und Kommentare,* in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2014), 3-176.

[616] Vgl. de samenvatting van de resultaten van de studie in Kranz en Krebs, *Religiosität*, 79-83. Vgl. D. Kranz en A. Krebs, 'Persönliche Religiosität und Spiritualität in der Alt-Katholische Kirche und ihrem Umfeld', in: A. Goller, A. Krebs en M. Ring (red.) *Weg-Gemeinschaft. Festschrift für Günter Esser,* Bonn 2015, 57-71.

en waarheid. Ze stelt doorgaans een vrij bewuste geloofshouding vast, die gekenmerkt wordt door een nadrukkelijke vroomheid en waarbij een centrale rol voor de liturgie is weggelegd. Bovendien legt men meer dan in andere kerken de nadruk op het gemeenschapsgebeuren. De resultaten van de studie spreken verder over een relatief hoge mate van kerkbezoek en een concrete individuele gebedspraktijk. Tegelijk is er ook sprake van een intellectuele en kritische betrokkenheid op godsdienst en kerk. Sommige van de ondervraagde oud-katholieken kunnen een concreet keerpunt in hun leven aanwijzen. Toch betekent dat niet per se dat het geloof daardoor ook een grotere relevantie heeft gekregen in het leven van alledag. Doorgaans achten de respondenten zich, volgens de criteria van de onderzoekers, 'religieuzer' of 'spiritueler'. De respondenten voelen zich emotioneel met de Oud-Katholieke Kerk verbonden en zeggen van haar te houden. Toch wil dat niet zeggen dat ze minder oecumenisch gericht zouden zijn, want dat zijn ze duidelijk wel. Verder wil men niet dat de kerk zou voorschrijven welke keuzes persoonlijk gemaakt moeten worden, terwijl men echter wel oriëntatie in ethische dilemma's van de kerk verwacht. Men verwacht duidelijk dat de bisschop stelling neemt ten aanzien van actuele ethische vragen. De moderne wetenschap is voor de oud-katholieken uit de studie van grote betekenis, en is in principe in generlei opzicht in tegenspraak met een gelovige benadering. De plaatselijke parochie is voor de respondenten zeer belangrijk en wordt ervaren als een kerkelijke thuis, waar men geborgenheid vinden kan. Het brandpunt van het gemeenschapsleven is de wekelijkse eucharistie. Tenslotte is de episcopaal-synodale gestalte van de kerk voor de respondenten zeer belangrijk.

In 2009 hield ik zelf een zeer beperkte, niet-wetenschappelijke enquête onder een tachtigtal 'nieuwe oud-katholieken', allen in de vijf jaren daarvoor toegetreden tot de Nederlandse Oud-Katholieke Kerk.[617] Aan het einde van een ontmoetingsdag die speciaal voor hen georganiseerd was, vroegen we hen naar hun mening over de oud-katholieke kerk. Uit de resultaten blijkt dat men het toetreden als een zeer serieuze stap in het eigen leven heeft ervaren. Ook zij zeggen van hun nieuwe kerk te houden, en vinden in de plaatselijke parochie de geborgenheid waarnaar ze op zoek waren. Men voelt zich welkom en waardeert de diversiteit onder de parochianen. Ze verwachten van hun kerk 'oriëntering voor het leven' en mogelijkheden tot meer persoonlijke vorming met betrekking tot het geloof. Ze hopen daarbij op de nodige ruimte voor hun persoonlijk proces en persoonlijke geloofsontwikkeling. De 'nieuwe oud-katholieken' leggen veel nadruk op wat zij zien als de 'katholieke traditie', waar vroomheid en liturgie een belangrijke rol spelen. De nieuw toegetredenen waarderen het dat ze zich uitgenodigd weten samen de kerk op te bouwen. Het moge duidelijk zijn dat de antwoorden van deze kleine rondvraag zich lijken

[617] J. Vercammen, 'Waartoe oud-katholieken?' ongepubliceerd paper, 2013.

te voegen in de grote lijnen van de besproken Duitse studie en het bevragen van de retraite-deelnemers.

15.6 Het oud-katholieke charisma

'Gastvrijheid voor de menswording van God in Christus': zo zou men het oud-katholieke charisma kunnen formuleren. Of, met de woorden van Walter Frei: oud-katholieken zijn er 'uit liefde voor de menswording van God in Christus'.[618] De menswording van God heeft ook alles te maken met de menswording van mensen. Het gaat immers om de ontdekking van het leven zoals het door God, Schepper, bedoeld is. Openheid voor het leven-zoals-het-is, met alles wat het aan vreugde en vragen met zich meebrengt, mag daarbij het uitgangspunt zijn. Crises horen bij het leven, maar daarin ook de ervaring van solidariteit, want men staat er niet alleen voor. Onze kwetsbaarheid verbindt ons met elkaar, maar evenzeer met God die zich in Jezus evenzeer kwetsbaar getoond heeft. We mogen rekenen op elkaar én op Gods genade. Wie open staat voor Gods kwetsbaarheid en deze ook gastvrij ontvangen kan, geeft zijn leven vorm in een 'kenotische dynamiek' die als vanzelf leidt tot gastvrijheid voor mede-mensen. Maar ook omgekeerd: wie vanuit de kwetsbaarheid de relatie met anderen aangaat, komt als vanzelf bij de kenotische dynamiek van het elkaar dienen uit. Die dynamiek verbindt ons met Jezus en leidt ons naar de plek waar we God ontmoeten. Het gaat daarbij niet om een ethische eis, maar om een beweging van het hart. De motor die de beweging op gang brengt is het elkaar in de ogen kijken en de herkenning van de eigen kwetsbaarheid in de ander. Dat is onze vrijheid: dat we elkaar in de ogen kunnen kijken en ons lot aan elkaar kunnen verbinden.[619]

Gastvrijheid sticht gemeenschap. Gastvrijheid voor God en voor mensen: dát is de kerk, die leeft vanuit de gastvrijheid die in Jezus was en die wij vieren in de eucharistie. Daarom is een oud-katholieke spiritualiteit ook altijd mede bepaald door een sterk eucharistisch accent.[620] Walter Frei voegt er nog aan toe dat het oud-katholieken erom te doen is 'het katholieke menselijk en het menselijke katholiek' te maken.[621] Ik citeerde deze tekst al omdat hij zo kernachtig de rijkdom van een oud-katholieke spiritualiteit samenvat. Een en ander moet betekenen dat de oud-katholieke traditie, met haar accenten op vroomheid en liturgie, slechts authentiek is als ze op het leven van mensen

---

[618] W. Frei, 'Altkatholisch', 79.

[619] Interessante ideeën over deze vrijheid zijn door Kurt Stalder ontwikkeld. Ze vormen een mogelijke aanzet voor wat ik een 'spiritualiteit van de vrijheid' zou noemen. Vgl. A. Krebs, *Erlösung zur Freiheit. Die 'doppelte Freiheit' Gottes en des Menschen in der Theologie Kurt Stalders* [Ökumenische Studien, Band 37], Berlin 2011.

[620] Vgl. M. Ploeger, 'Liturgische Spiritualität als eine mögliche Form altkatholischer Spiritualität', ongepubliceerd paper, 2011.

[621] W. Frei, 'Altkatholisch', 84. Zie de uiteenzetting in par. 15.1.

betrokken is. Het gaat oud-katholieken dus om de mens-wording van mensen zoals die wordt 'geïnitieerd' door Gods mens-wording in Christus. Betrokkenheid op de hemel kan niet zonder betrokkenheid op de aarde en omgekeerd.[622]

In de groet van de bisschoppen van de Unie van Utrecht in 2014, ter gelegenheid van de 125e verjaardag van de stichting van hun kerkelijk verband, wordt het charisma van de gastvrijheid verder uitgewerkt aan de hand van drie steekwoorden: ontvankelijkheid, verbondenheid en participatie.[623] De auteurs spreken over deze drie als mogelijke oud-katholieke kernthema's, en men zou ze kunnen typeren als drie 'componenten' van de 'gastvrijheid voor de menswording'. Het zijn thema's die terug te vinden zijn in de oud-katholieke traditie en dus aan de geloofservaring van oud-katholieken die ons voorgingen. De thema's functioneren als gidsen bij het doormaken van het (permanente) transformatieproces dat geloven is, zoals dat zowel persoonlijk als in de gelovige gemeenschap van de kerk wordt beleefd. Daarom kunnen deze drie kernwoorden inderdaad dienen als de samenvatting van een actuele oud-katholieke spiritualiteit.

Ik wil elk van de drie thema's nog kort van meer nabij belichten. Ten eerste: *'ontvankelijkheid'*. Dit woord verwijst naar het thema van het 'kindzijn', dat in de geloofservaring van zowel de mensen uit de kring van Port Royal als van de oudkatholiek beweging een centraal gegeven was. Het betreft ontvankelijkheid voor God als een je 'door Gods spreken tot leven laten wekken'. Dat spreken van God is echter niet beperkt tot het spreken van de Geest in je gebed; het betreft evenzeer het lezen van de tekenen van de tijd en het serieus nemen van ervaringen van mensen. Men gelooft samen met Jezus in het Koninkrijk dat nabij is, en daarom stelt men zich open voor alles wat daarvan mogelijk een aankondiging kan zijn.

Deze ontvankelijkheid leidt tot – het tweede thema - *verbondenheid* zowel met mensen als met God. Die verbondenheid is de kern van onze vroomheid, waarin een persoonlijke toewijding en overgave centraal staan. Daarbij hoort het bewustzijn dat we uit onszelf alleen daartoe niet in staat zijn, maar dat we mogen rekenen op de genade die deze extra dimensie in ons leven mogelijk maakt.

Ten derde leidt leven-in-verbondenheid tot participatie, tot *mee-doen*. Geloven is ingaan op Gods uitnodiging om 'mee te doen' in de gemeenschap die God is. De kerk is daarvan de uitdrukking. Daarom is de kerk altijd inclusief, want Gods uitnodiging is gericht aan allen. De Geest geeft aan ieder eigen gaven mee, die alle van belang zijn voor de opbouw van het geheel. Wij zijn aan elkaar toevertrouwd en samen zijn we aan God toevertrouwd. De

---

[622] Vgl. D.J. Schoon, *Identität*, 349-351, vooral 349.

[623] De Bisschoppen van de Unie van Utrecht, *Bruggen slaan. Groetwoord van de bisschoppen van de Unie van Utrecht ter gelegenheid van de 125e verjaardag van hun stichting*, Utrecht 2014.

Verrezene is het hoofd van de gemeenschap waarvan geen van de leden gemist kan worden. De participatie van allen is essentieel. Het gaat hierbij om de spirituele basis voor de episcopaal-synodale structuur.

Meer in het algemeen kan men stellen dat het oud-katholieke charisma het opneemt voor de contemplatieve kant van het bestaan. Mensen zijn geschapen om met elkaar en van elkaar, met God en van God en van de schepping te genieten. Dat is de kern van de verbondenheid die het evangelie voor ogen staat en waarvan de christenen op hun beste 'mystieke momenten' weet mogen hebben. Het is aan de christenen om die verbondenheid te initiëren en daarmee elke twijfel aan de zinvolheid van het bestaan weg te nemen.

Daarmee krijgt ook het oud-katholieke *commitment* naar de oecumene toe een spirituele basis.[624] Vanuit hun focus op 'menswording' willen oud-katholieken kerken ertoe brengen anders om te gaan met de vraag naar waarheid. 'Waarheid' is niet op de eerste plaats een extern weten, maar een existentieel gegeven. Waarheid gebeurt daar waar Gods menswording wordt geeerd en de menswording van mensen in dat kader wordt bevorderd. Waarheid stelt geen grenzen, maar zet ze eerder open. Waarheid is principieel inclusief. Zo vinden oud-katholieken bijvoorbeeld dat er principieel ruimte gemaakt moet worden voor de interreligieuze dialoog die bijdraagt tot een wereldwijde verbondenheid. Naar de oecumene toe schept diezelfde geloofshouding meer ruimte voor een veelkleurig christendom waarin de bijdrage vanuit heel verschillende culturele hoek van harte wordt verwelkomd. Ze maakt christenen ook tot partners van allen die zich inzetten voor mensenrechten en vrede. Ze nodigt gezagsdragers van binnen en buiten de kerken uit tot een wijze van leidinggeven waarin het luisteren de hoofdtoon vormt, naar de armen en naar slachtoffers het eerst.

Tot slot

Te stellen dat er sprake is van een 'oud-katholiek charisma' komt misschien gewaagd over. Toch lijkt de hier ondernomen denkoefening deze stelling eerder te bevestigen dan te ontkennen. Ik ben mij ervan bewust dat de ondernomen oefening echter nog te beperkt is. Verder onderzoek kan leiden tot een diepere uitwerking van de stelling. Het voortzetten van de reflectie lijkt me dus van groot belang, tenminste als men de relevantie van een actueel oud-katholicisme wil bevorderen. Dat die relevantie er is lijkt mij buiten kijf te staan. Maar daarmee 'functioneert' ze echter nog niet. Dat zal pas gebeuren als oud-katholieken zowel persoonlijk als in hun gemeenschappen kunnen

---

[624] Zie: J. Vercammen, 'Oecumenisch leven, bidden en vieren – Over het oud-katholieke charisma', in: H.A. Speelman en K. van der Zwaag (red.) *Spirituele Oecumene. Over de vele vormen van de gezamenlijke en persoonlijke omgang met God,* Kampen 2019, 674-684.

ervaren hoe deze eigen accenten in het christen-zijn hen dichter bij de ervaring van Gods levengevende betrokkenheid op mens en wereld brengen.

BIBLIOGRAFIE

A. Adam: *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus.* Freiburg-Basel-Wien, 1984.

N. Afanassieff, *L'église du Saint Esprit.* Parijs, 1975.

H. Aldenhoven, 'Das ekklesiologische Selbstverständnis des altkatholischen Kirchen', in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 31 (1980), 401-430.

H. Aldenhoven, 'Einheit und Verschiedenheit von Bischofs- und Priesteramt im Licht eines trinitarischen Kirchenverständnis', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 72 (1982), 145-151.

H. Aldenhoven, 'Überlegungen zur theologischen Begründung des Amtes in der Kirche', in: A. Berlis en K-D Gerth (red.) *Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext. Festschrift für Bischof Sigisbert Kraft,* Frankfurt a. M. 1994, 11-18.

P. Amiet, 'Exousia im Neuen Testament', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 61 (1971), 233-242.

P. Amiet, 'Systematische Überlegungen zum Amt', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 62 (1972).

P. Amiet, 'Ortskirche-Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 72 (1982), 264-276.

H. Andriessen, *Oorspronkelijk bestaan. Geestelijke begeleiding in onze tijd,* Baarn 1996.

U. von Arx, *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung. Herausgegeben von Urs von Arx.* Beiheft zur *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* 79 (1989).

U. von Arx en M. Weyermann (red.), *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK).Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen.* Beiheft zur *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 91 (2001).

U. von Arx, 'Was macht die Kirche katholisch? Perspektiven einer Christkatholischen Antwort', in: W.W. Müller (red.) *Katholizität – Eine ökumenische Chance.* Zürich 2006, 147-186.

U. von Arx, 'Der kirchliche und ökumenische Auftrag der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union. Wie weiter in die Zukunft?', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 98 (2008), 5-49.

U. von Arx, 'Kurt Stalders Ekklesiologie und die Christkatholische Kirchenverfassung von 1989', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 103 (2013), 279-284.

U. von Arx, 'The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht', in: P. Avis (red.) *The Christian Church. An Introduction to the Major Traditions,* SPCK 2002, 157-186.

Aurelius Augustinus, De Regel van Augustinus. Ingeleid door Kees Fens. Vertaald door Vincent Hunnink, Amsterdam 2005.

Aurelius Augustinus, *Belijdenissen.* Vertaald door Gerard Wijdeveld, Utrecht,1963.

Aurelius Augustinus, *Brief aan Eudoxius.* Zie: *Brief 263 aan Sapida / Augustinus, ingeleid en vertaald door T.J. van Bavel*, in: *Augustinusdag 1995: Zoek je hart*, Leuven 1996, 69-73.

P. Avis, *Anglicanism and the Christian Church,* London 2002.

P. Avis, *Becoming a Bishop. A Theological Handbook of Episcopal Ministry,* London 2013.

A. Baart, *Theorie van de presentie,* Utrecht 2004.

M. Bangert, 'Zur Bedeutung liturgischer Frömmigkeit bei Bischof Eduard Reinkens', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 101 (2011), 284-301.

L. Bastiaansen, *De Drievuldigheidsikoon van Andrej Roebljew. Theologie en symboliek van de ikonen,* Zundert 1980.

A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest,* Zoetermeer 2012.

Benedictus, *Sint Benedictus' regel voor monniken. Vertaald en ingeleid door F. Vromen osb,* Doetinchem 1973.

Angela Berlis, *Frauen im Prozess der Kirchenwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850-1890)*[Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6], Frankfurt am Main 1998.

A. Berlis en K-D Gerth (red.), *Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext. Festschrift für Bischof Sigisbert Kraft,* Frankfurt a.M. 1994.

A. Berlis e.a., *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en Leven,* Zoetermeer 2000.

A. Berlis, Port-Royal: a memory for today's church', in: D.J. Schoon (red.), *Port-Royal*, 17-22.

Angela Berlis und Matthias Ring (red.), *Anker werfen im Himmel. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe,* Bonn 2007.

A. Berlis en L. van Buuren, *De ambigue gelovige. Met Augustinus tegen de 'ietsisten'.* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 43], Amersfoort/Sliedrecht, 2009.

A. Berlis e.a.(red.) *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 44], Sliedrecht-Amersfoort 2009.

A. Berlis, 'Brüder im Bischofsamt – Freunde fürs Leben. Joseph Hubert Reinkens (1821-1896) und Eduard Herzog (1841-1924)', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2014), 176-200.

A. Berlis (red.) *Utrecht and Uppsala on the Way to Communion. Report from the official dialogue between the Catholic Churches of the Union of Utrecht and the Church of Sweden with a revised translation "Utrecht und Uppsala auf*

dem Weg zu kirchlicher Gemeinschaft" 2018. [Beiheft zur *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 108 (2018).
Klaus Berger en Christiane Not, *Das neue Testament und frühchristliche Schriften. Erste vollständige Ausgabe aller ältesten Schriften des Urchristentums. Neu übersetzt von Klaus Berger und Christiane Not.* Frankfurt a.M.-Leipzig 1999.
E. Bianchi, *In vrijheid en uit liefde*, Averbode 2015.
L. Brunschvicg, *Pascal,* Paris 1932.
T. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie,* Zoetermeer 2005, 81-121.
W.H. de Boer en P.B. Smit, *In necessariis unitas. Hintergründe zu den ökumenischen Beziehungen zwischen der Iglesia Filipina Indepediente, den Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft und den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union,* Frankfurt 2012.
L. Boff, *Der dreieinige Gott. Gott der sein Volk befreit* [Bibliothek Theologie der Befreiung], Düsseldorf 1987.
D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben,* Gütersloh, 1939-2001(26e druk).
E. Borgman, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur,* Kampen 2006.
E. Borgman, *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving,* Utrecht 2017.
F. Boterman, *Tussen utopie en crisis. Nederland in het interbellum 1918-1940,* Amsterdam 2021.
A. de Botton, *Religion for atheists. A non-believers' guide for the uses of religion,* Penguin 2012.
M. Bouman, *De levensweg van Dag Hammarskjöld,* Kampen 2006.
H. Boutellier, *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven.* Amsterdam 2015.
K. Bras, *Voor het leven. De spiritualiteit van Dietrich Bonhoeffer,* Kampen 2018.
G. van den Brink e.a., *Evangelische leefgemeenschappen,* Kampen 2003.
E. van Broekhoven, *Dagboek van de Vriendschap,* Brugge 1971.
R. Brown, *Being a deacon today. Exploring a distinctive ministry in the Church and in the world*, Norwich 2005.
N. Brox, *A History of the Early Church,* London 1994.
L. van Buuren en Peter-Ben Smit (red.), *Meester in kerk en recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeek bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 50], Amersfoort-Sliedrecht 2013.
H. van Campen, 'Het kerkgebouw als heilige ruimte. Gesprek met Pim van Dijk, liturgisch vormgever', in: *Eredienstvaardig. Tijdschrift voor liturgie en kerkmuziek,* 2010/3 (26), 31-34.
J.D. Caputo, *Hopeloos hoopvol. Belijdenissen van een postmoderne pelgrim,* Middelburg 2017.

L-M Chauvet, 'Liturgisch voorgaan', in: J. Lamberts, *Ars Celebrandi of de kunst van het waardig vieren van de liturgie,* Leuven-Leusden 2003, 73-74.
Clemens XI, *Unigenitus,* 1713.
M. Cornuz, *Soeur Minke de Grandchamp. Entretiens,* Genéve 2015.
Consejo Episcopal Latinoamericane (CELAM), *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina,* Puebla 1979.
Georg Denzler und Ernst Ludwig Grasmück (red.), *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllinger,* München 1990.
G. Dekkers en H. Stoffels, *Godsdienst en samenleving. Een introductie in de godsdienstsociologie,* Kampen 2009.
A. Dillen en S. Gärtner, *Praktische theologie. Verkenningen aan de grens,* Leuven 2015.
W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie,* Amsterdam 2006.
Marsha L. Dutton with Emily K. Stuckey (red.), *Globalisation and Catholicity: ecumenical conversations on God's Abundance and the People's Need.* [Beiheft zur *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 100 (2010)].
I. Dujardin, 'De binnenkant van Bose', in: *De Kovel. Monastiek Tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland* 41, 2016.
J. van Eenennaam, 'Hier en daar zomert het soms wat', in: *Kontekstueel* 22 (2008), 18-21.
T. van Eijk, *Teken van aanwezigheid. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief,* Zoetermeer 2000.
W. Eilenberger, *Het tijdperk van de Tovenaars. Het grote decennium van de filosofie, 1919-1929*, Amsterdam 2018.
Frère Emile de Taizé, *L'eucharistie et les premiers chrétiens.* [Les cahiers de Taizé 7], Taizé 2008.
G. Esser, 'Seelsorge als Herausforderung. Johann Michael Sailers "Pastoraltheologie" als Antwort auf die Kirchenkrise seiner Zeit', in: Angela Berlis und Matthias Ring (red.) *Anker werfen im Himmel. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe,* Bonn 2007, 329-344.
G. Esser, 'Die Gemeinde: Ort der lebendigen Erfahrung der Kirche. Zur Gründungsgeschichte des Alt-Katholizismus in Deutschland', in: L. van Buuren en Peter-Ben Smit (red.), *Meester in kerk en recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeek bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 50], Amersfoort-Sliedrecht 2013, 105.
Faith and Order, *Louvain 1971: Study Reports and Documents* [Faith and Order Paper 59], Genève 1971, 135-137.
Faith and Order, *Baptism, Eucharist and Ministry* [Faith and Order paper 111], Lima 1982.

Faith and Order, *Growing together in Baptism, Eucharist and Ministry.* [Faith and Order Paper 111], Genève 1982.
Faith and Order, *Confessing the One Faith: an Ecumenical Explicitation of the Apostolic Faith as it is Confessed in the Nicene-Constantinople Creed (381)* [Faith and Order Paper 153 – Revised edition], Oregon 2010.
Faith and Order, *One Baptism: towards Mutual Recognition. A Study Text* [Faith and Order Paper No. 210], Genève 2011.
Faith and Order, *The Church: Towards a Common Vision* [Faith and Order paper 214], Genève 2013.
Jean-Blaise Fellay e.a., *Catholicisme et Démocratie au 19e siècle à Genève et en Suisse,* Genève 1994.
Franciscus, *Evangelii Gaudium,* 2013.
W. Frei, 'Altkatholisch, einmal abgesehen von den Papstdogmen', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 74 (1984), 65-84.
R. Ganzevoort, 'Geestelijke verzorging kan niet zonder theologie', in: *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie* (2009/3), 21-26.
Gaudium et Spes. De pastorale Constitutie over de kerk van het Tweede Vaticaans Concilie, 7 december 1965.
J. Geldhof (red.) *Ruimte voor heiliging. Over liturgie, kerkgebouwen en hun interieur,* Antwerpen 2011.
Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, Augsburg 1999.
J. St.-Helier Gibaut, 'Catholicity, Faith and Order, and the Unity of the Church', in: *The Ecumenical Review,* Vol. 63 no. 2 (2011), 177-185.
R. Giles, *Here I Am. Reflections on the ordained life,* Canterbury 2006.
A. Goller, A. Krebs en M. Ring (red.) *Weg-Gemeinschaft. Festschrift für Günter Esser,* Bonn 2015.
A. Govaart en W.M. Speelman, *Voorgaan met lijf en leden,* Kampen 2006.
K. de Groot, 'How to live as Christians in consumer society', in: D. J. Schoon (red.), *Port-Royal*, 23-27
J. Hallebeek, 'Omnis jurisdictionis fons ecclesia. An eighteenth-century debate on the origin of jurisdiction', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 103 (1995), 114-133.
J. Hallebeek, *Alonso el Tostado. His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht.* [Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie 29], Amersfoort 1997.
J. Hallebeek, *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het kerkelijk recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* [Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek seminarie 49], Amersfoort 2011.
August Bernhard Hasler, *Hoe de paus onfeilbaar werd. Macht en onmacht van een dogma,* Baarn 1980.
G. Heitink, *Praktische theologie. Geschiedenis, theorie, handelingsvelden,* Kampen 1993.

R. Hermon-Belot, *L'abbé Grégoire. La politque et la vérité,* Paris 2000.
E. Hillesum, *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943,* Bussum 1983[12].
House of Bishops, *For such a time as this. A renewed diaconate in the church of England. A report to the general synod of the Church of England of a working party of the House of Bishops,* London 2001.
Houtepen, 'God in het ziekenhuis', in: *Praktische Theologie* 30/4 (2003), 466-479.
A. Houtepen, 'De droom van Descartes en het visioen van Pascal', in: A. Berlis e.a. (red.) *Toegewijd denken,* 56-78.
A. Houtepen, *Uit aarde naar Gods beeld. Theologische antropologie,* Zoetermeer 2006.
Ignatius van Antiochië, *Brief aan de Christenen van Smyrna.* Zie: A.F.J. Klijn, *Apostolische vaders / 1, De brieven van Ignatius, De brief van Polycarpus, De marteldood van Polycarpus, I Clemens, II Clemens, Het onderwijs van de twaalf apostelen,* Kampen 1981.
Irenaeus, *The writings of Irenaeus. Against Heresies – fragments,* Berkeley 2007.
F. G. Immink, 'Praktische theologie in een meerstromenland', in: F.G. Immink en H. de Roest (red.), *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwin,* Zoetermeer 2003.
Internationale oud-katholieke bisschoppenconferentie, 'Die ökumenische Aufgabe der altkatholischen Utrechter Union heute. Eine Standortbestimmung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift,* 102 (2012), 305-314.
Internationale oud-katholieke bischoppenconferentie, *Bruggen slaan. Groetwoord van de bisschoppen van de Unie van Utrecht ter gelegenheid van de 125e verjaardag van hun stichting,* Utrecht 2014.
Institute for Ecumenical Research, 'Baptism and the Unity of the church. A study paper', in: M. Root en R. Saarinen, *Baptism,* Genève 1998, 12-14.
P. Ivonov, "Zur Viktor Turners Konzeption van 'Liminalität'und 'Communitas'", in: *Zeitschrift für Ethnologie* 118 (1993), 217-249.
L. Janssen (ed.) *Augustinus Brevier,* Leuven, z.j.
C. Jansenius, *Augustinus: seu S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, Leuven 1640.
H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums,* Freiburg im Breisgau 2012.
H. Joas, *De macht van het heilige. Een alternatief voor de geschiedenis van de onttovering,* Rotterdam 2018.
Johannes Paulus II, *Ut Unum Sint,* 1995.
P. de Jong, 'Rond de doop is het een chaos', in: *Woord en Dienst* 56 (2007), 18-19.
J.A.C. de Jonge, *Eenheid in Conciliariteit* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 10], Amersfoort 1981.

C. van Kasteel, P.J. Maan, M.F.G. Parmentier (red.) *Kracht in zwakheid van een kleine wereldkerk. De oud-katholieke Unie van Utrecht,* Amersfoort 1982.

W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene,* Freiburg, Basel und Wien 2005.

W. Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue.* London-New York 2009.

W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen. Wirklichkeit. Sendung,* Freiburg im Breisgau 2011.

M. de Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme,* Amsterdam 2010.

W. Klausnitzer, 'Döllingers Theologierede vom 28. September 1863 in ihrem theologischen Kontext', in: Georg Denzler und Ernst Ludwig Grasmück (red.), *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllinger,* München 1990, 417-445.

Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn-Frankfurt a.M. 2009.

Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016, Paderborn 2017.

A. Kirchhöfer-Grach, 'Edward Herzog: Katholik, Theologe, Bischof. Einführung in Person und Wirken', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 101 (2001), 148-155.

D. Kranz und A. Krebs, *Religiosität in der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands: eine empirische Studie. Ergebnisse und Kommentare,* in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2014).

A. Krebs, *Erlösung zur Freiheit. Die 'doppelte Freiheit' Gottes en des Menschen in der Theologie Kurt Stalders* [Ökumenische Studien, Band 37], Berlin 2011.

Andreas Krebs, 'Beziehungsstifter. Zum altkatholischen Priesterinnen- en Pfarrerinnenbild', in: A. Krebs (red.) *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 5* (2020). [Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn], Bonn 2020, 49-62.

J. Kronenburg, *Episcopus Oecumenicus. Bouwstenen voor een theologie van het bisschopsambt in een verenigde reformatorische kerk,* Zoetermeer 2003.

U. Kuhnke, *Koinonia. Zur Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde,* Düsseldorf 1992.

H. Kunneman, 'Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging', in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J,M. Plum (red.) *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie (WRR Verkenningen).* Amsterdam 2006, 367-394.

H. Kunneman, *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme,* Amsterdam 2005.

W. Küppers, 'Das Amt der Einheit. Theologische Erwägungen zum Bischofsamt', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 61 (1971), 243-256.

U. Küry, *Die altkatholische Kirche Ihre Geschichte, ihre Leben, ihr Anliegen* [Kirchen der Welt- Band III], Stuttgart 1966.
E. Lamberts, *Het gevecht met Leviathan. Een verhaal over de politieke ordening in Europa, 1815-1965,* Amsterdam 2011.
J. Lamberts (red.) *Ars celebrandi of de kunst van het waardig vieren van de liturgie,* Leuven 2003.
J. Lambrecht, *1 Korintiërs. [Belichting van een Bijbelboek]*, 's Hertogenbosch-Brugge 1997.
U.M. Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung,* Freiburg 2010. (vijfde, gewijzigde druk)
S. Laplane, *Frère Roger, de Taizé. Avec presque rien...*, Paris 2015.
C. ter Linden, *Wat doe ik hier in Godsnaam? Een zoektocht,* Utrecht-Amsterdam-Antwerpen 2013.
R. Lipsey, *The Spiritual in Twentieth-Century Art,* New York 2011.
H. De Lubac, *Méditation sur l'église,* Paris 1954.
G. Lukken, *Rituelen in overvloed. Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijk ritueel in onze cultuur,* Baarn 1999.
G. Lukken, *Met de rug naar het volk. Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing,* Heeswijk-Dinther 2010.
P.J. Maan, K. Ouwens, F. Smit en J. Visser, *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en leven,* Hilversum 1979.
G. Mak, *De eeuw van mijn vader,* Amsterdam 1999.
D. McCarthy, 'Tussen doopvont, ambo en altaar. Hoe architectuur, kunst en rituelen zin en betekenis verlenen aan liturgie', in: *De Kovel. Monastiek tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland,* 28 (2013), 78-87.
F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger,* Kampen, 2008.
B. Moerland, *De Katharen. De overwinning van de vrijheid,* Utrecht 2014.
J. Moltmann, 'Theologie der Hoffnung', in: Johannes B. Bauer (red.): *Entwürfe der Theologie*, Graz 1985, 235–257.
J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh 1997.
M. de Montaigne, *Over vriendschap. Vertaling en aantekeningen Frank de Graaff* [Kleine Klassieken], Amsterdam 2009.
P. Murray, 'The need for an integrated theology of ministry within contemporary Catolicism. A global north perspective', in: *Concilium* 45 (2010), 43-54.
J. van Neercassel, *Christelyke Onderwysingen en gebeden,* Utrecht 1685.
P. Norgaard-Hojen, 'Baptism and the foundation of communion', in: M. Root en R. Saarinen (red.), *Baptism an the Unity of the Church,* Genève 1998, 64.
C. Oeyen, 'Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität?', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 66 (1976), 107-119.
C. Oeyen, 'Wessenberg und die Kirche von Utrecht', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 1983 (73), 269-277.

C. Oeyen, 'Zur Spiritualität von Bischof J.H. Reinkens', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 86 (1996) 193-207, en 87 (1997) 1-15.

C. Oeyen, *Denkbewegungen. Gesammelte Aufsätze zur alt-katholischen Theologie,* Bonn 2004.

Optatus, *Against the Donatists. Translated and edited by Mark Edwards,* Liverpool 1997.

W.J. Otten, 'De kennelijke Christus', in: A. Berlis en L. van Buuren (red.), *De ambigue gelovige*, 10-23

I. Otten, "*'Zeg niet wat je doet, maar doe wat je zegt.'" Oremus conversi ad Dominum, laten wij bidden, gekeerd naar de Heer (Augustinus),* ongepubliceerd verslag van een studieverlof, 2012.

K. Ouwens, *Een basilica van 8 bij 12 meter: architectuur voor en vanuit de liturgie in de oud-katholieke kerk van Den Helder,* Krommenie 2011.

Paulus VI, *Populorum Progressio. Over de ontwikkeling van de volkeren,* encycliek van 24 maart 1967.

T. Piketty, *Kapitaal en ideologie,* Amsterdam 2020.

H. Philipse, 'Godsgeloof in een wetenschappelijk tijdperk – Presentatie van *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason',* in: *Tijdschrift voor Theologie* 53 (2013), 121.

H. Plets, *Verdwaald in de werkelijkheid. De mens op zoek naar zijn plaats in de kosmos,* Gorredijk 2021.

M. Ploeger, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology* [Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 7], Tilburg 2008.

M. Ploeger, *Liturgische Spiritualität als eine mögliche Form altkatholischer Spiritualität,* ongepubliceerd paper, 2011.

M. Ploeger, *Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering* [Publicatiereeks Oud-Katholiek Seminarie 63], Amersfoort-Sliedrecht 2020.

Protestantse Kerk Nederland, *Een protestantse visie op het kerkgebouw. Met een praktisch-theologisch oogmerk,* Utrecht 2009.

K. Raiser, *To Be the Church: Challenges and Hopes for the New Millenium*, Geneva 1997.

T. Radcliffe, 'Ruim baan voor verbeelding – Over creativiteit en geloof', in: *Tijdschrift voor Theologie* 52 (2012), 189-200.

M. Ramsey, *The Christian Priest Today,* London 2009.

J. Renkema en L. van Straaten (red.), *De kerk van de toekomst,* Amsterdam 2016.

E. J. Revollido, 'Our Struggle for Life in Its Fullness in the Context of Globalisation', in: Dutton, *Globalisation,* 18-27.

E.L. Revollido, 'Prophetic voice, Eucharistic Vision, and Martyrdom in Transforming Globalisation', in: Dutton, *Globalisation,* 189. F. Segbers, 'A transformative Eucharistic vision for the entire *oikoumene',* in: *International Journal for the study of the Christian Church* 2009/2 (9), 138-150

E.J. Revollido, *Challenging (Old Catholic) Catholicism,* ongepubliceerd paper, Utrecht 2014.
A. Rinkel, *Dogmatische Theologie* deel III, Amersfoort 1956.
R. Robinson, 'Spiritualität als Transformierungsprozess', ongepubliceerd paper, 2011.
P.de Rooy, *Openbaring en openbaarheid,* Amsterdam 2009.
P. de Rooy, 'Kleine gemeenschappen als verkenners in de oecumene', in: Renkema en Van Straaten, *Toekomst*, 117-126.
J. Sacks, *The dignity of difference. How to Avoid the Clash of Civilisation,* London-New York 2003. In vertaling: *Leven met verschil. Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen,* Zoetermeer en Kapellen 2005.
J. van Schaik, *De Katharen. Tussen werkelijkheid en fictie,* Amsterdam 2017.
E. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde,* Baarn 1977.
E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God,* Baarn 1989.
E. Schillebeeckx, *Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de kerk,* Baarn 1985.
D.J. Schoon, *Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het katholicisme in Nederland in de 19de eeuw,* Nijmegen 2004.
D.J. Schoon, *The Message of Port-Royal for our Godless World,* Sliedrecht/ Amersfoort 2008.
D.J. Schoon, *Spiritualität der Niederländische Altkatholische Kirche,* ongepubliceerd paper, 2011.
D.J. Schoon, 'Alt-Katholische Identität zwischen Tradition und Aufbruch', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2013), 339-352.
M. Schrama, *Augustinus. De binnenkant van zijn denken,* Zoetermeer 2002.
M. Schrama, 'Mens worden in het Lichaam van Christus', in: A. Berlis en L. van Buuren (red.), *Ambigue gelovige,* 25-35
M. Schrama, *Dienaren zullen slechts uitnodigen. Augustinus' zorg voor andere mensen,* ongepubliceerd paper, Amersfoort 2010.
Robert J. Schreiter, *Die neue Katholizität. Gobalisierung und die Theologie* [Theologie Interkulturell, Band 9], Frankfurt 1997.
Robert J. Schreiter, 'Globalisierung, Postmoderne und die neue Katholizität', in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004)/2.
R. J. Schreiter, *Constructing local theologies,* Maryknoll 2015.
J.H. von Schulte, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland.* [2. Neudruck der Ausgabe Giessen 1887], Aalen 2002.
F. Segbers, 'A transformative Eucharistic vision for the entire oikoumene', in: *International Journal for the study of the Christian Church,* 2009/2 (9), 138-150.

F. Segbers en P.B. Smit, *Katholisch in Zeiten der Globalisierung. Erinnerung an den Märtyrerbischof Alberto Ramento, den Bischof der Arbeiter und Bauern,* Luzern 2010.

F. Smit, 'De Unie van Utrecht', in: Rijksmuseum Het Catharijneconvent Utrecht, *Kunst uit oud-katholieke kerken,* Utrecht 1989, 34-47.

Ineke Smit en Peter-Ben Smit (red.), *The Iglesia Filipina Independiente. Being Church 'Pro Deo et Patria',* [Publicatieserie Oud-Katholiek Seminarie 65], Amersfoort-Sliedrecht 2022.

Peter-Ben Smit, *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic* Church *in Every Place,* Leiden-Boston 2011.

Peter Ben Smit, 'Volk Gottes unterwegs: Zur Frage der Ausrichtung der Gebetsrichtung in der Eucharistiefeier', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 2012/3 (102), 159-179.

Peter-Ben Smit, 'Imagining a Pelgrimage of Justice and Peace. Catholicity and Contextuality', in: *The Ecumenical Review* 66 (2014), 214-225.

Peter-Ben Smit (red.) *Ambt – spiritualiteit – roeping.* [Publicatiereeks Stichting Oud-Katholiek Seminarie 60], Amersfoort-Sliedrecht 2018.

Peter-Ben Smit (red.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding,* Utrecht 2018.

K. Stalder, 'Een oud-katholiek antwoord', in: *Concilium* 16 (1981-8), 52-56.

K. Stalder, *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute,* Zürich-Köln, 1984.

K. Stalder, *Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit. Herausgegeben von Urs von Arx,* Freiburg 2000.

B. Standaert, *De Jezusruimte. Verkenning, beleving en ontmoeting,* Tielt-Baarn 2001.

Th. Sternberg, 'Räume für die heilige Versammlung. Funktionale und theologische Probleme des Kirchenbaus', *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 20 (2004), 89-105.

M. Tanner, 'The raison d'être of the Church', in: James Barnett (ed.), *A Theology for Europe. The Churches and the European Institutions* [Religions and Discourse. Edited by James M.M. Francis, vol. 28], Oxford-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a. M.-New York-Wien 2005, 237-248.

C. Taylor, *A Secular Age,* London 2012.

P. Teilhard de Chardin, *Autobiographie spirituelle. Le Coeur de la matière suivi de Le Christique,* Paris 2016.

S. Tobler, *Analogia Caritatis. Kirche als Geschöpf und Abbild der Trinität,* Amsterdam 1994.

L. van Tongeren, 'Naar een dynamisch en flexibel gebruik van de ruimte. Een herbezinning op de herinrichting van kerken', in: Jozef Lamberts (red.) *Ars*

celebrandi of de kunst van het waardig vieren van de liturgie, Leuven-Leusden 2003, 85-114.
L. van Tongeren, 'De ruimtelijke dimensie van de gemeenschapsliturgie', in: *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies* 20 (2004), 107-133.
V.W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,* Chicago 1969.
J. Uytenbogaardt, 'Het kerkgebouw, ruimte om te vieren', ongepubliceerd paper, 2011.
J. te Velde, *Bidden naar het oosten. Gebedsrichting in spiritualiteit en liturgie,* Nijmegen 2010.
J. te Velde, 'Het belang van het altaar in het monastieke leven', in: *De Kovel. Monastiek tijdschrift voor Vlaanderen en Nederland* 28 (2013), 88-96.
J. te Velde, *Het verhaal van het altaar. Een dynamisch fenomeen in de christelijke liturgie,* Nijmegen 2013.
W.B. van der Velde, 'De Unie van Utrecht van de Oud-Katholieke Kerken', in: A. Berlis e.a., *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en Leven,* Zoetermeer 2000, 89-108.
J.A. van der Ven, *Entwurf einer empirischen Theologie,* Kampen-Weinheim 1990.
J. Vercammen, *Identiteit in Beraad. Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies* [Studies over kerkopbouwkunde 6], Baarn 1997.
J. Vercammen, 'Diaconaat in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland', in: Hub Crijns e.a. (red.), *Barmhartigheid en gerechtigheid. Handboek diaconiewetenschap,* Kampen 2004, 66-72.
J. Vercammen, 'Bauen an der „neuen Katholizität". Die ökumenische Auftrag der Utrechter Union', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 98 (2008), 73-96.
J. Vercammen, *Oud- en Nieuw-Katholiek. De spirituele zoektocht van die andere katholieken,* Nijmegen 2011.
J. Vercammen, *Waartoe oud-katholieken?,* ongepubliceerd paper, 2013.
J. Vercammen, 'Gods economie van het delen. Over nieuwe monastieke gemeenschappen in de context van stad en oecumene', in: *Spe Gaudentes. Betekenis van communautair leven voor kerk en wereld,* Amsterdam 2014, 24-30.
J. Vercammen, 'Some pastoral reflections on the authority of the churches in a pluralistic Europe', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 106 (2016), 109-115.
J. Vercammen, 'De kerkgrenzen voorbij, of: waartoe zijn we op aarde?', in: L. van Straaten en J. Renkema (red.) *Kerk van de toekomst,* Amsterdam 2016, 127-136.
J. Vercammen, *Godallemachtig eendrachtig. Hugo de Groot-lezing 2016. Oude Kerk Delft.* Delft, Raad van Kerken, 2016.
J. Vercammen, De identiteit van de geestelijk verzorger. Bron van kwaliteit of masker? *Tijdschrift Geestelijke Verzorging.* 2018 (21), 32-42.

J. Vercammen, 'Oecumenisch leven, bidden en vieren – Over het oud-katholieke charisma', in: H.A. Speelman en K. van der Zwaag (red.) *Spirituele Oecumene. Over de vele vormen van de gezamenlijke en persoonlijke omgang met God,* Kampen 2019, 674-684.
J. Visser, 'Episcopus Oecumenicus', In: C. van Kasteel, P.J. Maan en M. Parmentier (red.), *Kracht in zwakheid van een kleine wereldkerk,* Amersfoort 1982, 89-100.
J. Visser, 'Episcopacy today: an Old Catholic View', in: P. Moore (red.) *Bishops: But what Kind? Reflections on Episcopacy,* London 1982, 41-50.
J. Visser, 'Die Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip', in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 86 (1996), 45-64.
J. Visser, 'The Old-Catholic Churches', in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 3 (2003), 68-84.
J. Vobbe, *Brot au dem Steintal. Bischofsbriefe,* Bonn 2005.
K. Waayman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden,* Kampen 2002.
M. Walton, 'Dialogische kwaliteit. Identiteit van geestelijke verzorging in zorginstellingen', in: *Handelingen* 36 (2009), 27-37.
E. Weaver-Laporte, 'The message of Port-Royal for our Godless World', in: D. J. Schoon (red.), *Port-Royal,* Sliedrecht/Amersfoort 2008, 10-17.
H. van Waveren, 'Ruimte(n) voor liturgie', in: *Eredienstvaardig. Tijdschrift voor liturgie en kerkmuziek,* 2002/6 (18), 220-224.
H. A.J. Wegman, *Geschiedenis van de christelijke eredienst in het Westen en het Oosten,* Hilversum 1983.
L. Westra, 'Katholizität in der Spätantike: Die Kirche als Stütze des Reiches', in: P. Gemeinhardt, *Was ist Kirche in der Spätantike? Publikation der Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft in Duderstadt und Göttingen (02-05-2015).* Leuven 2017, 83-99.
J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis,* Freiburg-Basel-Wien 1994.
G. Wijdeveld en P. van Geest, *Twintig preken van Aurelius Augustinus. Vertaald door Gerard Wijdeveld en ingeleid door Paul van Geest,* Amsterdam 2008
Jean-Pierre Wils, *Sacraal geweld,* Nijmegen 2004.
G. Wills, *Saint Augustine,* New York 1999.
R. Williams, 'Authority and the Bishop in the Church', in: M. Santer (red.) *Their order and Ours: Approaches to Authority, Community and the Unity of the Church,* Londen 1982, 109-124.
R. Williams, *Interpreting the Easter Gospel,* London 2002.
Rowan Williams, *Benedict and the Future of Europe,* Rome 2006.
R. Williams, *Tokens of trust. An Introduction to Christian belief,* Norwich 2007.
R. Williams, *Faith in the Public Square,* London 2012.
R. Williams, *Holy Living. The Christian Tradition for today,* London 2017.
S.K. Wood, 'Baptism and the foundations of communion', in: M. Root en R. Saarinen (eds.), *Baptism,* Genève 1998, 40-41.

J. R. Wright, 'Catholicity in the Early Church and in the Developing Roman Empire', in: Marsha L. Dutton (red.) *Globalisation and Catholicity: Ecumenical conversations on God's Abundance and the People's need.* [Beiheft zu *IKZ* 100 92010)], Zürich 2010, 75-89.

World Council of Churches, 'The Holy Spirit and the Catholicity of the Church', in: World Council of Churches, *Uppsala 68 speaks: reports of the sections,* Genève 1968.

World Council of Churches, *Porto Alegre 2006. Adopted Statement: Called to be One Church,* Genève 2007.

World Council of Churches, *Together Towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes,* Genève, 2013.

André Zegveld, *Worden wat God is. Mensen op het spoor van God brengen,* Tielt 2009.

Zirker, Hans, *Ecclesiologie,* Düsseldorf 1984.

Zelfstandig Diakonaat. Rapport van de Commissie Zelfstandig Diakonaat. In opdracht van het Collegiaal Bestuur van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, Amersfoort 1989.

VERANTWOORDING

De citaten uit de Bijbel zijn, tenzij anders vermeld, genomen uit de Nieuwe Bijbel Vertaling, uitgegeven door het Nederlands Bijbelgenootschap in 2004.

Bepaalde hoofdstukken zijn bewerkingen van eerder gegeven lezingen en/of gepubliceerde artikelen:
Hoofdstuk 2: 'Geloven en niet geloven'. Lezing voor de vereniging van gehuwde Rooms-Katholieke priesters onder de titel: 'Veiligheid eerst. De grenzen zijn gesloten. Ook God heeft pech'. Boxtel, 20 november 2018.
Hoofdstuk 4: 'De kerk: een gemeenschap van gedoopten'. Lezing ter gelegenheid van 25 jaar Lima-teksten, georganiseerd door de Nederlandse Raad van Kerken, 29 september 2007. Zie: https://www.raadvankerken.nl/nieuws/2007/10/kerk-gemeenschap-van-gedoopten/
Hoofdstuk 5: 'Historisch intermezzo'. Lezing 'Het Katholieke geloof opnieuw ontdekken. Aartsbisschop Henricus Loos (1913-1873)', in de lezingenreeks door docenten van het Oud-Katholiek Seminarie, Utrecht, 18 oktober 2012.
Hoofdstuk 9: 'De bisschop en zijn of haar medewerkers. Gepubliceerd onder de titel 'Rolle und Verantwortung der Bischöfe in der Kirche. Reflexionen aus altkatholischer Sicht', *ET-Studies* 8/2 (2017), 229-249.
Hoofdstuk 10: 'De spiritualiteit van de ambtsdrager'. Gepubliceerd onder de titel 'Priesterliche Spiritualität', *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 5 (2020). Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn.
Hoofdstuk 12: 'Gods economie van het delen. Over nieuwe religieuze gemeenschappen' is een bewerking van: 'Gods economie van het delen. Over nieuwe religieuze gemeenschappen in de context van stad en oecumene', Spe Gaudentes, *Betekenis van communautair leven voor kerk en wereld. Jubileumbundel 50 jaar.* Amsterdam 2014, 24-30; en 'De kerkgrenzen voorbij, of: waartoe zijn waartoe zijn wij op aarde?', Jan Renkema en Leonie van Straaten (red.) *Kerk van de toekomst.* Amsterdam 2016, 127-136.
Hoofdstuk 14: 'De identiteit van de geestelijk verzorger', gepubliceerd in *Tijdschrift Geestelijke Verzorging 21* (2018), 32-42.
Hoofdstuk 15: 'Uit liefde voor de menswording: een oud-katholieke spiritualiteit.' Gepubliceerd onder de titel 'Aus Liebe zur Menschwerdung. Reflexionen über Spiritualität und ein alt-katholisches Charisma' In: A. Goller, A. Krebs und M. Ring (Herg.), *Weg-Gemeinschaft. Festschrift für Günter Esser.* Bonn 2015, 31-43.

Register

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Z

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. Haitsma: *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: *Chiliastische 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 17e en 18e 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 17e en 18e eeuw*, 1987.
17 G.Chr. Kok: *Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20e 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 Afscheidpreekens' 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 (red.): *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* (contributors: 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 (red.): *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 Quasimodolezing, 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 (red.): *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 Quasimodo-lezing, 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 Quasimodolezing, 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 1999[1]) 2e 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 (red.): *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 (red.): *Over Katholiciteit als netwerk, de noodzaak van religie en de waarden van het koningschap. Quasimodolezingen 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 (red.): *Menselijke waardigheid in de klem? Quasimodolezing 2015. Ruard Ganzevoort, met reacties van André Rouvoet, Marieke Ridder en Jan Kimpen*, 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 (red.): *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 (red.): *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 (red.): *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 (red.): 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 Uytenboogaardt & Noeme Visser, *Hans Uytenbogaardt een katholiek protestantse liturgiewetenschapper*, 2019.
63. Mattijs Ploeger, *Geloof dat probeert te begrijpen. Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering*, 2020.
64. Peter-Ben Smit & Rieneke Brand (red.), *Kerk en geloof in een seculiere samenleving. Bijdragen uit de theologische nalatenschap van Remco Robinson*, 2020.
65. Ineke Smit & Peter-Ben Smit (red.), *The Iglesia Filipina Independiente: Being Church 'Pro Deo et Patria'*, 2022.

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, Jutta Eilander-van Maaren MA, prof. dr. Peter-Ben Smit (voorzitter). Eindredactie: dr. Ineke Smit.

Publicaties uit de Seminariereeks 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: buro@okkn.nl.

*) *niet meer verkrijgbaar*

OCN 136 286 2382

2023-804

Er gaapt een kloof tussen waar men zich doorgaans in de kerk mee bezighoudt en dat waarvan mensen 'wakker liggen'. *Om de menswording* is een boek dat gaat over die kloof. De veranderingen in cultuur en samenleving leiden ertoe dat kerken zich over het algemeen in een spannend en complex transitieproces bevinden waarvan de uitkomst allerminst zeker is. Hoe de concrete gestalte van de kerk(en) er over een aantal decennia uit zal zien is maar moeilijk te voorspellen. Dat verandering noodzakelijk is, is des te duidelijker, dus is het belangrijk zich te bezinnen over de wezenlijke roeping van de kerk. Oud-katholieken kunnen daaraan een interessante bijdrage leveren. Misschien kunnen ze zelfs van betekenis zijn bij het ontwikkelen van een nieuwe toekomstperspectief voor de kerken. De overtuiging achter dit boek is dat hun 'charisma' van 'gastvrijheid voor de menswording' niet alleen de zo verlangde verdieping brengen kan in het leven van mensen, maar evenzeer de zo noodzakelijke oecumenische verbondenheid onder christenen kan stimuleren. Zonder die oecumenische verbondenheid verliezen kerken alle krediet bij de grote massa. Terecht.

Joris Vercammen (1952) was van 2000 tot 2020 Aartsbisschop van Utrecht. Daarvoor was hij, naast parochiepastoor, o.a. docent praktische theologie en ecclesiologie aan het oud-katholiek seminarie, waaraan hij ook tijdens zijn episcopaat als gastdocent verbonden bleef. Hij studeerde pedagogische wetenschappen aan de Katholieke Universiteit van Leuven en theologie aan het Theologisch en Pastoraal centrum te Antwerpen en aan het internationale instituut 'Lumen Vitae' van de Université Catholique de Louvain-la-Neuve. In 1997 promoveerde hij aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht op een praktisch-theologische studie over identiteitsberaad in parochies, waarvoor hij ook een methode ontwikkelde. In 2012 publiceerde hij *Oud- en nieuw-katholiek. De spirituele zoektocht van die andere katholieken.*

ISBN 978-905787212-9
9 789057 872129