

Perspectief

Digitaal Oecumenisch Theologisch Tijdschrift
DOTT, Nummer 16 juni 2012

Inhoudsopgave

- 2 *Redactioneel*
- 3 *De inzegening van het huwelijk in de kerken vandaag, Elisabeth Parmentier*
- 12 *Huwelijk en pastorale vragen vanuit een Anglicaans standpunt, Adrian Thatcher*
- 20 *Het huwelijk in de Orthodoxe Kerk, economia en pastorale begeleiding, Mgr. Athanagoras Peckstadt*
- 27 *Het huwelijk vandaag, Thomas Knieps*
- 39 *Afsluitende reflecties, Adelbert Denaux*
- 41 *Oecumenische kroniek 2011, Thaddée Barnas osb*
- 45 *Personalia*
- 46 *Colofon*

Redactioneel

In onze samenleving heeft het huwelijk niet meer de status en vanzelfsprekendheid als vijftig jaar geleden. De christelijke kerken in Europa hebben allemaal met diepgrijpende sociaal-culturele veranderingen te maken en proberen zich daartoe te verhouden. Wat dat betreft zijn er tussen de kerken wel verschillen zichtbaar die om oecumenische studie en uitwisseling vragen. Dat gebeurt eigenlijk zelden.

De Nationale Katholieke Commissie voor Oecumene van de Belgische Bisschoppenconferentie wijdde de jaarvergadering op 5 november 2011 geheel aan de theologie, het pastoraat en de spiritualiteit van het huwelijk. In dit nummer van *Perspectief* publiceren met toestemming en dank aan het secretariaat van de Commissie de bijdragen van dit waardevolle symposium.

De thematiek werd door vier sprekers uit verschillende kerken ingeleid. Het hoofdreferaat werd gehouden door prof. dr. Elisabeth Parmentier. Vanuit een protestants-oecumenische benadering beschrijft zij de huwelijksopvatting van de protestantse en katholieke kerken en de praktijk in relatie tot de diepgrijpende veranderingen die zich op terrein reeds hebben voltrokken.

Hierna volgen de beschouwingen van Adrian Thatcher (Anglicaan), mgr. Athanagoras Peckstadt (Orthodox) en Thomas Knieps (Katholiek). De balans van deze boeiende studiedag wordt beknopt opgemaakt door Adelbert Denaux.

Op deze bijeenkomsten presenteert Thaddée Barnas iedere jaar een kroniek van de internationale oecumenische ontwikkelingen van het laatste jaar. Met deze kroniek wordt dit nummer van *Perspectief* afgesloten.

We hopen dat dit nummer u zal boeien en wensen alle lezers van ons tijdschrift alvast een goede zomer.

Eric Roovers
Geert van Dartel

De inzegening van het huwelijk in de Kerken vandaag

een Luthers-Gereformeerde bijdrage tot de oecumene

door Elisabeth Parmentier



Het huwelijk is het kleine broertje van de oecumenische dialoog. Het lijkt wel dat de standpunten van de Kerken vastliggen: aan de ene kant het sacrament, aan de andere een zegen. En tussen de Kerken de concurrentie om gelovigen uit interconfessionele huwelijken voor zich te winnen.

De recente dialoog van het gemengde katholiek-protestants comité in Frankrijk heeft de teksten over de huwelijkspastoraal opnieuw op de agenda geplaatst. De vorige tekst met aanbevelingen dateert uit 1977!¹ De aanwezigheid van een bedienaar van een andere confessie tijdens de plechtigheid wordt daarin nog niet als 'gebruikelijk' (V § 20) beschouwd. In 1977 wenste men een gemeenschappelijke pastoraal (II § 7c), omdat men vreesde dat deze huwelijken 'oecumenische huwelijken' zouden worden genoemd (V § 20c) of dat er een '3^e Kerk' of een 'oecumenische sekte' (VII § 34) zou ontstaan!

Bijgevolg moeten deze kwesties dringend vanuit een geactualiseerde kijk op de nieuwe uitdagingen nogmaals worden opgenomen: echtscheiding, opeenvolgende getrouwheid, nieuwe modellen van echtelijk leven, interreligieuze en zelfs niet-gelovige koppels. Ook de oecumene is veranderd: de gemeenschappelijke pastoraal loopt eerder terug en de terugkeer naar de eigen confessie is thans sterker dan in de jaren 1980.

Nochtans zijn de uitdagingen meer dan ooit gemeenschappelijk voor de Kerken en alleen een grotere oecumenische inzet zal geloofwaardigheid geven aan de christelijke visie op de betekenis van het huwelijk. Dit betekent niet dat verschillen die de Kerken nog scheiden, moeten worden vergeten. Maar ze zijn geëvolueerd en het is goed om te wijzen op de oecumenische weg die reeds werd afgelegd.

De leidraad in mijn uiteenzetting is het oecumenisch potentieel van het begrip 'inzegening'. In het enige recente Franstalige protestantse boek over het huwelijk behandelt de auteur, de filosoof Olivier Abel, de inzegening helemaal niet.² Maar de protestantse liturgist Bruno Bürki (Freiburg) publiceerde onlangs het boek *Bénédiction nuptiale à l'horizon œcuménique*, waarin hij aantoont dat de inzegening het "hoogtepunt en het bij uitstek spiritueel en christelijk waarmerk van elke huwelijksviering is".³ Dat zou ik willen beklemtonen: de inzegening betekent onze sterkste overeenstemming en onze beste troef bij een oecumenisch overleg over het huwelijk en zijn begeleiding. Het gaat niet om een voor een hoogdag geënceneerde inzegening, zoals ze dikwijls door de koppels wordt opgevat, maar om een verbintenis in de naam van God die zegen brengt in lengte van dagen. Ik wil telkens de kloof aangeven tussen datgene wat de Kerken willen aanbieden en de verwachtingen van de koppels om daaruit consequenties voor de Kerken te trekken.

¹ Comité mixte catholique-protestant en France, *Recommandations concernant la pastorale commune des foyers mixtes*, 1977

² Olivier Abel, *Le mariage a-t-il encore un avenir?* Paris, Bayard, 2005

³ Bruno Bürki, *Bénédiction nuptiale à l'horizon œcuménique*. Fribourg, Academic Press, blz. 6

1. De uitdaging van het aanbod van een sacramentele inzegening als antwoord op een vraag naar de viering van de liefde

1.1. Wat de Kerken aanbieden: een sacrament van Gods liefde

Het voornaamste klassieke obstakel in de oecumenische dialoog over het huwelijk tussen de protestantse Kerken enerzijds en de katholieke of orthodoxe Kerken anderzijds is de protestantse beklemtoning dat de Kerk het huwelijk niet ‘maakt’ maar wel de gehuwden zegent. Het huwelijk is dus een sociale en juridische werkelijkheid waaraan de gehuwden een vraag naar inzegening van dit huwelijk koppelen. De protestantse liturgieën beschouwen het koppel immers reeds als gehuwd. Daarbij komt nog de protestantse nadruk op het feit dat het huwelijk geen sacrament is. Want het huwelijksleven geldt voor heel de mensheid en niet enkel binnen een gelovig perspectief. Meer nog, het sacrament vereist een expliciet gebod van Jezus Christus, een belofte van genade verbonden aan een zichtbaar teken en aanvaard in geloof. Dit gebod vindt men niet in de Bijbel voor het huwelijk.⁴ Ook al zeggen de Kerken van de Hervorming dat het huwelijk geen sacrament is, toch maken ze er een viering van die sacramentele trekken vertoont.

In een studie over deze liturgieën heb ik in 2005 aangetoond dat we liturgisch tot uitdrukking brengen dat het huwelijk een sacramentele kwaliteit heeft.⁵ Zo beperken de lutherse en gereformeerde liturgieën voor de huwelijksviering zich niet tot een Bijbels oproepen van de Genesisteksten, maar voegen er een christologisch aspect aan toe: Jezus Christus geeft zijn leven voor de vergeving van allen. Als antwoord zijn de gehuwden geroepen tot wederzijdse gave en vergeving.⁶ Daar ligt dan wel het protestants polemisch accent: het is geen heilsmiddel. De gehechtheid aan Christus biedt aan de christelijk gehuwden het vertrouwen en de kracht die ze nodig hebben. Ook al plaatst men het huwelijk niet op hetzelfde vlak als het doopsel en het avondmaal, de fundamentele sacramenten, toch is het benadrukken van de gehechtheid aan Christus typisch voor de impliciete bevestiging dat het huwelijk deelt in de gaven van Christus. Volgens Bürki: “We zouden dan ook dit sacramentele of voor het heil betekenisvolle karakter van het christelijk huwelijk willen erkennen. Dit is duidelijk voor wie zich openstelt voor een brede opvatting van het sacrament als plaats van bemiddeling van het heil of mededeling van genade – steeds vanuit het centrale mysterie van het Pasen van Christus dat wordt gevierd in het doopsel en de eucharistie”.⁷ Bovendien gaat dit christologische karakter samen met de *epiclese*, de aanroeping van de Heilige Geest. Het invoeren van de *epiclese* in de westerse huwelijksliturgie gaat trouwens terug op Martin Bucer, de hervormer uit Straatsburg, en werd vervolgens door Calvijn opgenomen, en veel later ook in de Romeinse Ritus van 1991.⁸

Deze beschouwingen tonen aan dat het een misverstand is te denken dat protestanten enkel een gesecculariseerde en sociale opvatting over het huwelijk huldigen.⁹ Ze willen integendeel nadenken over wat het ‘meer’ aanbiedt dan het huwelijk op het stadhuis: niet de gevoelens

⁴ Laurent Gagnebin, *La bénédiction du mariage. Sens et enjeux de la célébration religieuse*. Olivétan 2006, blz. 17; 39-41

⁵ Elisabeth Parmentier, *La liturgie de bénédiction d'un couple à l'occasion de son mariage, spécificités des Eglises de la Réforme*. INTAMS, 2/2005, vol.11, blz.185-196

⁶ Liturgie de l'ERF, 1997, nr. 6

⁷ Bürki, blz. 63: “Nous voudrions alors reconnaître au mariage chrétien ce caractère sacramentel ou signifiant pour le salut. Ceci devient évident pour celui qui s'ouvre à une conception large du sacrement en tant que lieu de médiation du salut ou de communication de la grâce – toujours à partir du mystère central de la Pâque du Christ célébrée dans le baptême et l'eucharistie de l'Eglise.”

⁸ Bürki, blz. 65

⁹ De kwestie of het protestants huwelijk enkel een juridische en sociale werkelijkheid is, werd besproken in Duitsland. Zie Frieder Schulz, *Die Ehesegung in den europäischen Kirchen der Reformation*. In: Klemens Richter (ed.), *Eheschliessung – mehr als ein rechtlich Ding?* Fribourg / Brisgau, 1989, blz. 152-163

of de erkentelijkheid van een koppel, maar een teken van de liefde van een trouwe God, wat een waagstuk en een 'profetisch' teken is in de hedendaagse samenleving.¹⁰

1.2. Maar hoe deze spirituele betekenis verbinden met de vraag van koppels die zijn vervreemd van het geloof en enkel hun liefde willen vieren?

Hier moet men onderscheid maken. Aan protestantse kant gaat het erom de christologische en pneumatologische dimensies te valoriseren tegenover koppels die zich wellicht aandienen met gemakzuchtige voorstellingen. Voor de katholieke en de orthodoxe Kerk bestaat de moeilijkheid erin dat men zo een sacrament dreigt aan te bieden dat op het geloofsvlak niets betekent voor de ongelovige bestemmingen. In die omstandigheden is de bevestiging van het huwelijk als sacrament een probleem. Kan het sacramenteel zijn voor een niet-gedoopte? De katholieke Kerk stelt dat in dit geval de verbintenis geen sacramenteel karakter heeft, ook al gaat de discussie onder theologen hierover verder. Wordt de sacramentele genade dan toch toegekend aan de gedoopte partner? Impliceert de mogelijkheid van de nietigheid van deze huwelijken dan dat ze niet sacramenteel zijn? Leidt dit er niet toe dat de echtgenoten in de onzekerheid blijven dat er hun 'iets' werd onthouden in hun leven als koppel! Brengt het niet-sacramenteel zijn ook met zich mee dat er geen inzegening is?¹¹ Wat is anderzijds de betekenis van een sacrament dat niet in geloof wordt ontvangen? Zou er niet eerst en voor alles naast de wil om te huwen ook die om het sacrament te ontvangen aanwezig moeten zijn?¹² Welke pastorale antwoorden kan de katholieke Kerk hiervoor vinden?

Een verzamelwerk uitgegeven door Louis-Marie Chauvet in 2003, *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, is aan deze ingewikkelde kwestie gewijd.. Als het evident is dat het geloof een voorwaarde tot geldigheid van het sacrament is dan maakt de afwezigheid ervan het sacrament vruchteloos. De discussies onder theologen verlopen in die zin dat de aanwezigheid van het doopsel en de vraag naar een huwelijk in de Kerk reeds wijzen op een wellicht impliciet geloof en dat de "intentie om te doen wat de Kerk doet, volstaat".¹³ Priester Michel Scouarnec vertelt dat hij koppels heeft begeleid naar een inzegening in een niet-sacramentele viering, die geen huwelijk is maar een gebedsdienst. Sommige van deze koppels hebben later een sacramentele viering van hun huwelijk gevraagd.¹⁴ Anders gezegd, hij pleit voor een differentiatie tussen een viering van de liefde, die in het algemeen de motivatie van de koppels is, en de sacramentele viering die de Kerk aanbiedt, die een voorbereiding vergt die vergelijkbaar is met die voor de andere sacramenten en die later kan worden voortgezet. Het is waar dat de echtgenoten huwen maar ze zegenen zichzelf niet.¹⁵ Een dergelijk onderscheid tussen twee typen van zegening, één van de liefde en een andere van het sacrament, is geen oplossing. Bürki weigert wat hij noemt 'halve inzegeningen': "De geldigheid van het liturgische teken ... kan niet afhangen van de graad van geloof of van de morele ontwikkeling van de betrokken gelovigen. ... Het teken is evenmin afhankelijk van de omstandigheden van een huwelijk. Het gaat altijd om hoop".¹⁶ De enige plaats van getuigenis is de voorbereiding, die de vraag opneemt waar ze wordt gesteld, om haar verder op te volgen. Eén van de middelen om de geestelijke mogelijkheden, die koppels zelf vaak niet

¹⁰ Cf. Henry Mottu, *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements*. Genève, Labor et Fides, 1998

¹¹ Cf. deze vragen bij Philippe Toxé, Quand le mariage est-il sacramentel? In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*. Paris, L'Atelier, 2003, blz. 77-97

¹² *Ibid.*, blz. 82

¹³ *Ibid.*, blz. 90

¹⁴ Michel Scouarnec, Des pasteurs perplexes. In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 39-50

¹⁵ Dat is het standpunt van Paul De Clerck in zijn commentaar op de Romeinse Ritus van 1991. P. De Clerck, Ressources du nouveau Rituel de 1991: une théologie en voie de développement. In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 154

¹⁶ Bürki, blz. 64: "La validité du signe liturgique (...) ne peut pas dépendre du degré de foi ou du cheminement moral ultérieur (...) des fidèles concernés. Le signe n'est pas non plus tributaire des circonstances d'un mariage. Il est toujours d'espérance."

vermoeden, te ontdekken is juist het rituele. Maar tot hoever kan men gaan bij vragen naar een ritueel, dat meer en meer wordt gepersonaliseerd?

2. De opgave om Gods zegen te vieren in verbinding met een vraag naar vormgeving van de menselijke gevoelens

De Kerken beklemtonen de inzegening door God, terwijl het koppel van zijn kant vooral zichtbaar gestalte wil geven aan zijn gevoelens. Hoe kunnen we deze twee perspectieven met elkaar verbinden? Vandaag voelt men vooral de behoefte om 'te ervaren' dat men persoonlijk wordt erkend en gewaardeerd. Dit uit zich in een zoeken naar een zegening, weliswaar begrepen in een geseclariseerde zin: iemand die 'goed spreekt over mij en over mijn leven'. Daarom valt de opvatting van het huwelijk als inzegening thans in de smaak. Een goede kans voor de Kerken is de grote vraag naar gebaren, woorden en ritën, vooral naar een zegening. Nochtans willen de Kerken dat de 'inzegening' in de striktste zin wordt begrepen: niet enkel als 'goed spreken', maar ook als de gave van Gods liefde aan het koppel. Deze inzegening is niet sentimenteel maar zet het onverbreekbaar en monogaam karakter van het huwelijk op het spel, ook al erkennen sommige Kerken dat een huwelijk kan mislukken.

De rijkdom van het begrip 'inzegening' maakt een oecumenische consensus mogelijk over wat Kerken willen doorgeven.¹⁷ Volgens Bürki, komt hierin een dubbele beweging tot uiting: God zegenen voor de liefde die men binnen het koppel ervaart en Hem vragen om drager en deelgenoot te zijn van deze liefde. De theoloog benadrukt vooral het belang van een Bijbelse herinnering omdat de Schrift als plaats van Gods openbaring kan worden vervangen door andere bronnen. Het gebruik ervan moet niet letterlijk gebeuren maar moet rekening houden met de evolutie van de tijd. Het roept de christologische dimensie op: het is de gave van Christus die de wederzijdse gave en overgave inspireert. Men moet het belang onderstrepen van het epiclesegebed dat de zin aangeeft en datgene schenkt waarover de Kerk niet beschikt en waarvoor ze onophoudelijk bidt. Door deze inzegening weet het koppel zich binnen de eschatologische hoop geplaatst die het te geïsoleerde moment van de viering overstijgt.¹⁸ Ik voeg eraan toe dat het, ook al legt Bürki de nadruk op datgene wat de Kerk van God ontvangt, toch noodzakelijk is om ook het engagement en de verantwoordelijkheid van hen die deze zegening ontvangen te vermelden.

Hoe kunnen het aanbod van de Kerk en de behoefte van de mensen elkaar ontmoeten? Félix Moser, een Zwitsers theoloog, wijst in 2000 op de verwarring tussen ritus en zelfvoorstelling.¹⁹ Als we bij mensen heden een grote behoefte aan ritën vaststellen dan is dat omdat ze menen dat de taal van de ritus hun beleving, hun persoonlijke ervaringen moet uitdrukken. Dit kan echter uitmonden in zelfvoorstellingen, want personen die vertrouwd zijn met de mediataal vatten de ritus op als een publiek gebeuren. Het ware echter een misvatting de rituele viering als een inscenering van hun emoties op te vatten, terwijl de Kerk er de ontmoeting met God wenst te vieren. Xavier Lacroix pleit voor een duidelijk onderricht bij de huwelijksvoorbereiding, meer bepaald omtrent de onverbreekbaarheid van de verbintenis om zo de verleiding van "vieringen van de liefde", die de verwarring dreigen te bestendigen, te vermijden, vooral in een tijd waarin de cultus van het gevoel het dreigt te halen op de zin voor beslissing en engagement".²⁰ Ook daar bestaat een risico dat de echtgenoten de betekenis niet begrijpen als de ritus niet gebeurt in hun eigen woorden. Maar

¹⁷ Bürki, blz. 58-63

¹⁸ Bürki zegt dat, terwijl Latijnen eerder het aardse aspect van het huwelijk en de Oosterlingen de eschatologische horizon benadrukken, beiden elkaar vinden in de doxologie, die de sleutel en de algehele betekenis zelf van de inzegening is.

¹⁹ Félix Moser, Les rites, révélateurs de notre vie en société. In: Bernard Kaempf (dir.), *Rites et ritualités. Actes du congrès de Théologie Pratique de Strasbourg*. Paris, Cerf / Lumen vitae / Novalis, 2000, blz. 214 e.v.

²⁰ Xavier Lacroix, L'alliance conjugale, mystère révélé et caché. In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 196

de kans bestaat dat de ritus die de Kerk aanbiedt hun persoonlijke gevoelens naar een ander niveau tilt en opent voor de spirituele dimensie. Dat is de grote rijkdom van de orthodoxe liturgie die de emoties van de menselijke liefde niet ensceneert, maar de nieuwe wereld 'tot leven brengt' in het hart van de oude. In zo'n kader is een huwelijksinzegening, waarin twee bedienaars van nog gescheiden Kerken aanwezig zijn, een gemeenschappelijk getuigenis, ook al kan men niet spreken van een oecumenische viering. Het argument dat men zich daartoe niet moet lenen omdat er geen echte wederzijdse huwelijkserkenning is, miskent de kracht van de symbolische handeling.

3. De pastoraal als en ander type van inzegening: in de tijd getoetst aan het leven

3.1. Eerste probleem: een gemeenschappelijke interconfessionele pastoraal ondanks de scheidingen tussen de Kerken

Het huwelijk is bij uitstek de plaats geweest waar de Kerk nieuwe gelovigen kon 'winnen' en waar dus concurrentie meespeelde. Interconfessionele koppels hebben juist dit overstegen door bewerkers van oecumene te worden. In de postmoderne samenleving zijn interreligieuze koppels, zelfs meestal zonder religie, meer en meer een belangrijke werkelijkheid. Deze nieuwe situatie vraagt van de Kerken dat ze aandacht zouden hebben voor wie de kerkelijke weg willen gaan en dat ze in hen geen gevaar zouden zien, maar een getuigenis van christelijke koppels voor niet-christelijke. Een Roemeense orthodoxe theologiestudent schrijft in het tijdschrift *Couples mixtes*: "De gemengde huwelijken moeten als een nieuwe kans voor de dialoog worden gezien en niet als een probleem voor de Kerken. De oecumenische dialoog is geen diplomatieke en strategische handeling om bruggen te slaan naar anderen, maar is een fundamenteel en levensecht gebeuren waarin oplossingen worden aangereikt voor een oecumenische werkelijkheid die ondanks de scheiding tussen de Kerken bestaat".²¹

De aanvaarding van interconfessionele huwelijken verschilt naargelang de landen. Aan orthodoxe zijde maakt deze kwestie deel uit van de tien basispunten voor een toekomstig panorthodox concilie. In afwachting hiervan ligt de enige hoop in de lokale werkelijkheid en het aanwenden van de '*economia*'. Er bestaan al teksten (1976 Marseille, 1989 Zwitserland, 1986 USA) waarin modellen worden aangereikt voor gemeenschappelijke vieringen en vooral voor een gemeenschappelijke pastoraal in de diasporagebieden.²²

Tussen katholieken en protestanten is het aanvaarden van de aanwezigheid van een bedienaar van een andere confessie een verworvenheid. Toch ware het goed dat ook de gemeenschappelijke voorbereiding gebruikelijk zou worden zodat de echtgenoten, en dus ook hun toekomstige kinderen, tot de kennis van het geloof van de andere Kerk zouden komen. Institutionele discussies hoeven niet noodzakelijkerwijze eventuele gemeenschappelijke initiatieven te blokkeren, omdat die afhangen van het lokale vlak en de verantwoordelijken, van priesters en ambtsdragers en hun equipes.

Een beslissende stap werd op sommige plaatsen door protestanten gezet naar aanleiding van de publicatie door de katholieke Kerk van een nieuw document betreffende de verplichtingen van ouders voor de katholieke opvoeding van hun kinderen. Waar voorheen enkel een verplichting bestond om kinderen in het katholiek geloof op te voeden stelt men thans onder andere het volgende voor: "In de geestelijke eensgezindheid van ons koppel zullen we hieromtrent samen een beslissing nemen die we beiden in geweten kunnen goedkeuren". Deze formulering biedt mogelijkheden om te kiezen voor een gemeenschap waarvoor men zich engageert afhankelijk van de plaats waar men zich thuis voelt of van de

²¹ Geciteerd door Noël Ruffieux, Questions à l'Eglise orthodoxe. In: *Foyers mixtes*. (Alliances et couronnes. Mariage catholique-orthodoxe), nr. 155-156, 2007, blz. 28

²² Présentation des textes par René Beaupère in: *Foyers mixtes*, blz. 33-39

echtgenoot die het meest is geëngageerd. Anders bestaat het gevaar dat de echtgenoten uit reactie of angst voor conflicten nergens naar toe gaan. Er bestaat dus een noodzaak aan ruimten voor oecumenisch overleg waar geloofsovertuigingen kunnen worden gedeeld.

3.2. Wat zou een gemeenschappelijke pastorale kunnen inhouden?

Vooruitgang in de eucharistische gastvrijheid lijkt onmogelijk! Nochtans hebben sommige bisdommen deze ingevoerd voor oecumenische koppels of groepen.²³ In een publicatie van het Centre d'Études Oecuméniques van Straatsburg, *Le partage eucharistique est possible*²⁴, wordt gepleit voor deze geestelijke noodstand. Voor oecumenische koppels en groepen die in hun engagement reeds een geloofsleven, en dus ook een echt eucharistisch geloof, delen is het verbieden van de eucharistische gastvrijheid, die men trouwens niet weigert aan mensen die wellicht ongelovig of lauw zijn tegenover de Kerk, een averechts getuigenis.

Meer nog dan het delen in de eucharistie is het belangrijk dat we los komen van de stereotypen die blijven bestaan over andere Kerken. Bij interconfessionele koppels gebeurt dit in wederzijdse liefde, zoals een orthodox-katholiek paar het uitdrukte: "Wij zijn immers geroepen tot dezelfde taak, namelijk het profetisch veranderen van onze blik".²⁵ Toch is deze veranderde kijk op de ander in veel parochies niet langer gewenst. Zelfs in de Week van Gebed voor de Eenheid is er soms geen gemeenschappelijk gebed maar alleen een beleefdheidsbezoek aan de liturgie van de andere Kerk. Hoe zouden de Kerken dan een levend getuigenis kunnen worden voor niet-christenen?

Een andere pastorale taak voor de toekomst is het gesprek tussen interconfessionele koppels met het oog op het doorgeven van de christelijke zingeving aan jongere generaties: ze kunnen getuigen zijn voor de aanvaarding van het anders-zijn en de eerbied voor het verschil. Een dergelijke pastorale kan eveneens het probleem van de modellen van seksualiteit en van de rol van man en vrouw, die thans opnieuw een regressie kent, behandelen. Door een over de top gedreven erotisering, ja banalisering van gewelddadige pornografie brengen media stereotype rolpatronen van mannen en vrouwen over. Er is een grote angst bij jonge generaties over de zin van hun leven in de wereld van morgen en Kerken kunnen hierop slechts samen reageren.

3.3. Tweede probleem: de kwestie van het uit elkaar gaan en de echtscheiding

Een belangrijke uitdaging voor alle Kerken is de begeleiding van personen die zijn geconfronteerd met mislukking, schuldgevoelen of affectieve nood. De manier van reageren verschilt wegens een verschillende logica. In de Kerken van de Hervorming is een echtscheiding een menselijke mislukking, ook al kan Gods werk niet ongedaan worden gemaakt. Alle protestantse handboeken over huwelijksvoorbereiding verwijzen steeds naar de eis tot trouw en inzet voor het leven. Maar zelfs in geval van echtscheiding of hertrouw vinden deze Kerken dat ze omwille van de steeds aanwezige liefde van God voor armen en mislukkelingen niet het gezag hebben om echtgenoten van het heilig avondmaal uit te sluiten. Wat de mogelijkheid tot hertrouw betreft was het oordeel eerst streng (het is dit nog in de Kerken van 'evangelische' strekking) en in het geval van een hertrouw is een specifieke begeleiding voorzien, niet alleen van een dominee maar ook van een verantwoordelijke van de episkopè.²⁶ De religieuze hertrouw blijft een pastorale uitzondering, ook al dreigt hier

²³ cf. de wederzijdse gastvrijheid verleend door mgr. Elchinger in het bisdom Straatsburg in 1972.

²⁴ Centre d'Études Oecuméniques, *Le partage eucharistique est possible. Thèses sur l'hospitalité eucharistique*. Fribourg, Academic Press, 2005 (vertaling uit het Duits, 2003). Het hele hoofdstuk citeert pastorale uitzonderingen.

²⁵ Antoine Arjakovsky, Notre petite Eglise. In: *Foyers mixtes*, blz. 44

²⁶ Ik heb de aanbevelingen van de synodes in dit verband in een artikel samengebracht. E. Parmentier, *Perplexités des Eglises de la Réforme*. In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 75

banalisering. Nochtans is er bij nieuw samengestelde gezinnen een grote behoefte om over hun mislukking en hun angst te spreken, waarop dominees niet altijd durven ingaan.

Het antwoord van de katholieke Kerk is een ander uiterste. Het verbieden van de eucharistie aan hertrouwdens die uit de echt zijn gescheiden is een uiterst strenge maatregel die clandestiniteit en verwijdering van de Kerk tot gevolg heeft. Ze is een groot leed, in het bijzonder voor de nieuwe echtgenoten die niet altijd verantwoordelijk zijn voor de scheiding. Dat talrijke priesters vanuit een persoonlijke welwillendheid het toelaten tot de eucharistie mogelijk maken is geen oplossing. En de nietigheidsverklaring van een huwelijk is bovendien een lijden voor de kinderen die uit dit huwelijk zijn voortgekomen.

Dit alles kennen ook de orthodoxe Kerken waarin de *'economia'* (het pastorale beleid) altijd samengaat met de *'acribie'* (strengheid van de wet) die trouw aan het geloof van de Kerk verbindt met een grote gevoeligheid voor de realiteit van het leven. De wijsheid van de orthodoxe Kerken, die tot drie huwelijken toestaat maar met een aangepaste liturgische formulering, lijkt me een model dat noch tot banalisering noch tot dramatisering leidt.

Men kan er alleen maar sterk voor pleiten dat de katholieke Kerk deze dringende kwestie zou opnemen. Het huwelijk is immers niet alleen bestemd voor de 'sterken' maar ook voor de 'armen' of voor hen die zich in hun keuze hebben vergist. Dit komt juist tot uitdrukking in het belang van de *epiclese*.²⁷ Volgens Bürki: "Terwijl men de huidige moeilijkheden van het christelijk huwelijk erkent, hebben we toch nooit een buitengewoon huwelijk voor ogen, maar eerder dit van mannen en vrouwen die zoals iedereen in precaire en kwetsbare menselijke omstandigheden leven. De huwelijksinzegening is er voor hen die zich arm weten. Ons huwelijk is geen krachttoer noch een mirakel".²⁸

3.4. Derde probleem: de kwestie van idealisering van de menselijke liefde die sacramenteel wordt

Het lijkt wel dat men de tekst van Efeziërs 5, 22-33 opnieuw grondig moet bestuderen, want sommige katholieke theologen overschatten de menselijke pool in de typologie van de liefde. De theologie van het huwelijk als sacrament steunt op die tekst: het mysterie van de band tussen Christus en de Kerk als type voor de relatie tussen man en vrouw. De apostel wou de diepe betekenis van de liefde van Christus voor de Kerk uitdrukken, heeft ernaar gezocht wat in zijn tijd deze relationele en beminnde dimensie vergelijkbaar tot uitdrukking kon brengen en heeft dit vergeleken met het menselijk paar. Maar men vergeet dat het hier niet gaat om een eenvoudige vergelijking waarbij het goddelijk element zijn volmaakte parallel vindt in het menselijk element! Tussen beide, zoals in iedere typologie, is er een nieuwigheid, een overstijgen van de menselijke werkelijkheid: door Christus wordt de relatie tussen de echtgenoten vanuit een andere invalshoek bekeken. Sommige theologen keren de zaak om en belasten de menselijke werkelijkheid met de immense verantwoordelijkheid om de liefde van Christus voor de Kerk te weerspiegelen. Wat genoemd wordt "het sacramenteel aspect van heel de menselijke werkelijkheid van het huwelijk" keert de betekenis van het sacrament om alsof dit door het menselijk koppel wordt aangereikt.²⁹ Dit is een overinterpretatie van de

²⁷ Bürki, blz. 65: "Het epiclesegebed voor de komst van de Geest van God geeft aan de huwelijkszegen een eigen karakter van zowel kerkelijke en persoonlijke nederigheid als van openheid en durf. De Kerk geeft niet de indruk over de genade te beschikken die ze soeverein verleent. De echtgenoten verheffen zich niet in de zekerheid van hun mogelijkheden en zijn niet trots over hun projecten.... Zij zijn eerder nederig toeviertouwd aan de bezieling die slechts vanuit God zelf kan komen."

²⁸ Bürki, blz. 74

²⁹ Affirmaties zoals deze geven naar mijn aanvoelen deze overinterpretatie aan: "God en Christus hebben geleefd en leven mee met wat er zich in het huwelijk voordoet. Het huwelijk laat aan de echtgenoten toe op hun beurt te beleven datgene wat God en Christus beleven". Charles Bonnet, *De l'amour créateur à l'amour sauveur*. In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 214. Dat het huwelijk, dat ons doet binnentreden in de wederzijdse gave aan de echtgenoten toestaat iets te ervaren – "iets van de gevoelens van liefde van God voor zijn volk" (blz. 215) -, dat er daar een "deelname" zou zijn aan de liefde van God en van Christus of een "ervaring" van de liefde

Bijbelse tekst. Dit is niet de gedachte van de apostel, die in de andere richting redeneert: het is de liefde van Christus en voor Christus die de menselijke relaties verandert. “Iedereen is uitgenodigd om de ander als een gave van God te ontvangen en de liefde die men de ander betuigt als een wonderlijk antwoord op deze gave.”³⁰ In die richting is er sacrament, maar niet in de andere. Als men de Paulinische typologie op een foutieve wijze als een identieke vergelijking ziet dan stelt men dat het menselijke paar verondersteld wordt om door zijn volmaaktheid Gods liefde te verbeelden en niet eenvoudigweg te genieten van deze vruchtbare liefde. Het is eerder aangewezen om tegelijkertijd oog te hebben voor het leven van reële koppels en voor de intentie van de apostel en het onderscheid en de asymmetrie tussen beide liefdes aan te geven. Dit betekent niet dat men afstand neemt van de eis tot trouw en engagement van de echtgenoten, maar men houdt rekening met hun zwakheid. Het is noodzakelijk om deze interpretatie in de oecumenische dialoog en in de begeleiding van koppels opnieuw ter sprake te brengen. In het protestants denken ligt het sacramentele aspect duidelijk in de liefde die de Drie-eenheid het koppel toedraagt en niet in de menselijke liefde die tot de rang van sacrament wordt verheven.

4. Nieuwe vormen van echtelijk samenleven, andere vormen van inzegening?

In de Kerken van de Hervorming constateert men vanwege koppels die weinig of niet zijn verbonden met het kerkelijke leven, maar toch bekommerd zijn om aan hun liefde een zekere diepgang te geven die ze aanvoelen zonder ze te kunnen omschrijven, een vraag naar rituelen. De inzegening die veel koppels als een feestelijkheid verlangen kan uiteindelijk worden ervaren als een openheid voor de geestelijke dimensie. De ritus en de kracht van de symboliek, die aanvankelijk enkel was gewenst omwille van zijn schoonheid, kan leiden tot openheid voor de liefde van God en worden bevestigd door een verdere begeleiding van het koppel. Maar het probleem is heden: waar houdt de vraag naar een inzegening op? Waar er vroeger zegeningen waren bij het jubileum van het doopsel, het vormsel of na vele jaren huwelijk vinden we nu nieuwe vieringen: de zegening van verliefden, de zegening van koppels die zich niet gelovig noemen, van niet-gehuwde koppels, van oudere koppels die niet wensen te huwen. Erg omstreden en voorwerp van heftige discussies blijven de vraag naar de inzegening van koppels van hetzelfde geslacht en de inzegening van uit de echt gescheidenen. Een reden om op deze vragen in te gaan is de huidige pastorale zorg die de Kerk moet hebben en de noodzaak om zowel de rijke als de pijnlijke momenten in het leven te begeleiden. Het gevaar bestaat dan wel dat kerkelijk wordt bekrachtigd wat tot de individuele en pastorale orde behoort.

Ten aanzien van homoseksuele koppels stelt men vast dat meer en meer landen de juridische mogelijkheid van het sluiten van deze verbintenissen voorzien en bijgevolg kunnen de Kerken niet voorbijgaan aan de vraag naar de erkenning van een werkelijkheid die, ook al vormt ze slechts een kleine minderheid, feitelijk bestaat. Bürki stelt aan het einde van zijn werk de volgende vraag: “Inzegeningen, parallel met de huwelijksinzegening?”. Volgens hem zijn ook de christelijke opvattingen mee geëvolueerd met de veranderingen uit het leven.

van God kan worden gezegd, maar niet dat “echtgenoten op God gelijken” (blz. 215). Het leven binnen reële koppels staat veraf – zelfs als het ideaal – van een vergelijking met de Drie-eenheid. Hoogstens kan men een formulering aanvaarden die minder de imitatie weergeeft dan het indirecte getuigenis: “Als men echtgenoten elkaar waarachtig en duurzaam ziet liefhebben, ondanks moeilijkheden en crisissen, kunnen mensen iets ontdekken van de wijze waarop God liefheeft.” (blz. 217) Dezelfde dubbelzinnigheid zien we bij Roselyne Dupont-Roc, die ondanks een minutieuze lezing van de tekst, op een massieve manier besluit: “De liefde van de man en de vrouw, in waarheid beleefd voor God en voor de mensen wordt van dag tot dag sacrament”. In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 138. Xavier Lacroix, in zijn verklaring van de zin van het sacrament, hoedt zich ervoor in die zin en benadrukt daarentegen dat het sacrament wordt ontvangen (vandaar het belang van de bedienaar) en dat het om een genade gaat die aan onze menselijke kwetsbaarheid wordt geschonken. “Iets van het mooie van het mysterie van het gehuwd zijn heeft ermee te maken dat het een van de plaatsen is waar de kracht van God zich ontplooit in het hart van de menselijke zwakheid. ... “Huwelijksverbondenheid, verborgen en geopenbaard mysterie” In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 198

³⁰ Anne-Marie Pelletier, *Le mariage, une vocation?* In: Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le sacrement*, blz. 226

Homoseksualiteit “kan niet meer worden beschouwd als een ondeugd of als een ziekelijke neiging”. Hij onderscheidt duidelijk tussen de algemene levenswijze van deze koppels en de seksuele afwijkingen die door het Nieuwe Testament worden verworpen.³¹ Hij pleit voor een mogelijke inzegening die verder gaat dan de individuele pastoraal. In de Kerken van de Hervorming wordt de polemiek over het erkennen van homoseksuele personen en koppels bepaald door de cultuur die het debat sterker beïnvloedt dan de theologische argumenten. Heftiger nog is de terugslag voor de toelating van deze personen en koppels tot een pastoraal ambt. Er wordt in het debat een zinvol argument aangevoerd dat echter een dreiging van scheiding tussen Kerken van éénzelfde traditie bevat: is de norm die is vastgelegd in Bijbelse teksten een tijdloze wet of kan erover worden gediscussieerd vanuit de inzichten die zijn gegroeid op medisch, wetenschappelijk en maatschappelijk vlak? Wat is de betekenis van de Bijbelse veroordeling? Waar is het Evangelie dat toch de leidraad is?

Nog neteliger is de vraag van sommige koppels naar een ritueel voor uit de echt gescheidenen. Er bestaan liturgieën en in sommige landen, zoals Duitsland en Zwitserland, werden initiatieven genomen die als een afsluiting kunnen worden gezien van een lange begeleiding van personen die uit elkaar willen gaan en die publiekelijk wederzijds aan elkaar de vrede willen schenken. Ook al choqueert, ja zelfs schandaliseert deze idee op het theologische vlak, toch kan men op het pastorale en therapeutische vlak begrip opbrengen voor dergelijke rituelen als vormen van rouwverwerking en afscheid, getekend door vergiffenis en de vraag om Gods steun op de gescheiden wegen.³² Nochtans lijkt me het therapeutisch effect voor de kinderen van deze koppels erg twijfelachtig. Dergelijke ceremonies onderstrepen nog dramatischer de scheiding van hun ouders. Meer nog, dergelijke projecten gaan in tegen de theologie van de Kerken en dreigen deze te misbruiken. Het is daarentegen wel essentieel om in de individuele pastoraal met deze vragen rekening te houden.

De slotvraag luidt: zal deze pastorale en fundamenteel theologische inzet niet aanzienlijk worden veranderd door een grondige evolutie, namelijk door het steeds groeiende ‘gemengd-zijn’ van de koppels: interreligieuze koppels, interculturele en meertalige koppels of koppels waar één van de of zelfs beide partners ongelovig zijn? De koppels waarvan de partners beide christen zijn zullen binnenkort zelfs een minderheid vormen. Een koppel van twee overtuigde gelovigen is nu al een minderheid. Vandaar de noodzaak om niet te denken in termen van concurrentie tussen onze Kerken maar van samenwerking, opdat het christendom in de toekomst geloofwaardig zou zijn. Gemeenschappelijk stappen zetten op theologisch en pastoraal vlak zal ons beter in staat stellen om verder te gaan en vooruitgang te maken in de richting van een samen gedragen getuigenis over de zin van het christelijk huwelijk en er een open ruimte voor een christelijke spiritualiteit te bieden.

³¹ Bürki, blz. 75. Zie ook de Zwitserse studie *Qui a peur des homosexuelles?*, waarin de argumenten en de verschillende kwesties worden geanalyseerd, onder meer het begrip ‘inzegening’ en de vraag of het in het geval van een koppel van hetzelfde geslacht kan gaan om een ‘huwelijk’. Isabelle Graesslé (e.a.), *Qui a peur des homosexuelles? Evaluation et discussion des prises de position des Eglises protestantes de Suisse*. Genève, Labor et Fides, 2001

³² Hierover heb ik meer in detail geschreven in het artikel *La ritualisation du mariage dans les Eglises de la Réforme: un langage pour dire la rencontre de l’amour humain et divin*. In: Elisabeth Parmentier (e.a.), *La Maison-Dieu* nr. 228, 2001/4, blz. 95-119

Huwelijk en pastorale vragen vanuit een anglicaans standpunt

door professor Adrian Thatcher



Ik werd gevraagd om vanuit anglicaans standpunt een korte uiteenzetting te geven over de theologie van het huwelijk en de houding ten aanzien van pastorale problemen en mogelijkheden in dit verband. Ik zal dit doen 1) aan de hand van het document uit 1994 *Life in Christ: Morals, Communion and the Church*, van de tweede Anglican / Roman Catholic International Commission (ARCIC II)³³; 2) van enkele ontwikkelingen die sindsdien tussen anglicanen en katholieken plaatsvonden en 3) door commentaar te geven bij de postoecumenische fase waarin de betrekkingen tussen onze Kerken zich nu bevinden.

1. ARCIC II

1.1. Huwelijk

Een sleutelbegrip in ARCIC was het huwelijk, in bijzonder de sacramentaliteit van het huwelijk. De Commissie was het erover eens dat het huwelijk een 'verbond' is met een 'natuurlijke sacramentele dimensie'. De Commissie was het oneens over wat onder 'sacramentaliteit' moet worden verstaan. De katholieke traditie – stelt vanuit de concilies van Firenze (1439) en Trente (1563) 'dat het christelijk huwelijk een sacrament is in de orde van de verlossing, het natuurlijk teken van het menselijk verbond ingesteld door Christus, om een teken te zijn van het onherroepelijk verbond tussen Hem en zijn Kerk'.³⁴ Anglicanen hadden hier een dubbel probleem mee. Ten eerste: Artikel XXV van de *Thirty Nine Articles of Religion*, zegt duidelijk dat er slechts twee sacramenten werden 'ingesteld door Christus onze Heer in het Evangelie' en vond dat het toekennen van het begrip 'sacrament' aan de instelling van het huwelijk geen gelukkige ontwikkeling was, die 'deels gebeurde vanuit een verkeerde interpretatie van de leer van de apostelen'.³⁵ Ten tweede hebben de anglicanen, om historische redenen, de geldigheid van burgerlijke huwelijken erkend.³⁶ Zich nauwelijks bewust van hun eigen Artikelen van Geloof kwamen ze tot de zienswijze dat deze huwelijken, die *extra ecclesiam* werden gesloten, ook sacramenteel zijn. 'Anglicanen houden vast aan de speciale betekenis van het huwelijk binnen het Lichaam van Christus en tegelijkertijd benadrukken ze dat de sacramentaliteit van het huwelijk de grenzen van de Kerk overstijgt.' Omwille van de eenheid blijven ze enigszins vasthouden aan de taal van de sacramentaliteit, terwijl ze oproepen tot verdere studie over hoe dit bewust dubbelzinnig taalgebruik kan worden begrepen.

1.2. Andere morele kwesties

Andere aanverwante kwesties die in *Life in Christ* werden besproken waren echtscheiding, contraceptie, abortus en homoseksuele relaties. Over echtscheiding werd gezegd dat de anglicanen, sinds aartsbisschop Cranmer, verdeeld zijn geweest over de vraag of een huwelijk onontbindbaar is en of een volgend huwelijk na echtscheiding mogelijk is.³⁷ In verband met contraceptie zegt men dat het huwelijk twee 'wezenlijke eigenschappen (goederen)' heeft, namelijk 'de liefdesband en de voorplanting'.³⁸ Augustinus zou verbaasd

³³ http://www.pro.urbe.it/dia-int/arcic/doc/e_arcicII_morals.html

³⁴ *Life in Christ*, par. 62

³⁵ Book of Common Prayer (1662), Articles of Religion, XXV, 'Of the Sacraments'

³⁶ In de anglicaanse Kerk moet men niet gedoopt zijn om in een anglicaanse kerk te huwen of om zijn eigen kinderen te laten dopen.

³⁷ *Life in Christ*, par. 64-77

³⁸ *Ibid.*, par. 81

zijn geweest dat een van zijn drie eigenschappen onderweg verloren ging! Voor anglicanen 'volstaat' het dat deze eigenschappen met de huwelijksrelatie in haar geheel hebben te maken, terwijl ze voor rooms-katholieken te maken moeten hebben met elke seksuele daad. Met betrekking tot abortus zegt men dat 'anglicanen geen officiële leer hebben over het juiste moment waarop het nieuwe leven dat zich ontwikkelt in de schoot de volledige bescherming dient te worden gegeven die past bij de menselijke persoon'.³⁹ En wat 'homoseksuele' betrekkingen betreft volstaat een korte paragraaf over dit thema: 'De rooms-katholieke leer stelt dat de homoseksuele daad intrinsiek ongeordend is en besluit hieruit dat ze daarom steeds objectief slecht is. Dit is bepalend voor de pastorale begeleiding die aan homoseksuele personen wordt gegeven. De anglicanen aanvaardden ook dat dergelijk handelen een ongeregelde is maar tegelijkertijd bestaan er onderlinge verschillen over het morele en pastorale advies dat wordt gegeven aan wie om raad en leiding vraagt'.⁴⁰

2. Ontwikkelingen binnen de anglicaanse Communio sinds 1994

2.1. Samenwonen en echtscheiding

ARCIC heeft niets gezegd over het groeiend fenomeen van het samenwonen voor of in plaats van het huwelijk. Er waren geen vrouwen lid van de Commissie en ze waren ook niet aanwezig bij de besprekingen. Daaruit zouden we kunnen besluiten dat de genderkwestie ogenschijnlijk als marginaal wordt beschouwd. Over het samenwonen is door een rapport van de Generale Synode van de Kerk van Engeland in 1995, *Something to Celebrate*, ophef ontstaan omdat het durfde suggereren dat 'de meest wijze en meest praktische manier om vooruitgang te maken ... zou kunnen zijn dat christenen zich houden aan de centrale plaats van het huwelijk en tegelijkertijd aanvaardden dat het samenwonen voor velen een etappe is op de weg naar een voller en completer engagement'.⁴¹ De Synode had deze explosieve bal niet voorzien en in plaats van hem op te vangen heeft ze hem helemaal buiten het veld geschopt.

De kwestie van echtscheiding en hertrouw, voorzichtig genoemd een volgend huwelijk (*further marriage*). kreeg nochtans een veel gunstiger onthaal. In juli 2002 keurde de Algemene Synode met 269 tegen 83 stemmen een resolutie goed die, nadat werd gesteld dat het huwelijk een 'verbond voor het leven is', verder gaat met 'het erkennen (1) dat sommige huwelijken jammer genoeg mislukken en dat de zorg van de Kerk voor deze koppels uiterst belangrijk is en dat er (2) uitzonderlijke omstandigheden zijn die maken dat een gescheiden persoon kan trouwen in de Kerk terwijl de vroegere echtgenoot nog leeft'.⁴²

Er zouden geen rechtbanken voor huwelijken moeten bestaan noch omstandigheden die als heel 'uitzonderlijk' moeten worden beoordeeld. In werkelijkheid werd er een onverdeeld advies gegeven aan de clerus over de wijze waarop men op de vraag naar andere huwelijken diende in te gaan. Dit alles werd publiek gemaakt en de koppels konden hier gemakkelijk kennis van nemen.⁴³

³⁹ *Ibid.*, par. 85

⁴⁰ *Ibid.*, par. 88

⁴¹ Working Party of the Board for Social Responsibility, *Something to Celebrate. Valuing Families in Church and Society*. London, Church House Publishing, 1995, blz. 115

⁴² Ik spreek over dit probleem in 'Further Marriages in the Anglican Communion'. In: R. Burggraave, K. Demasure, M. Foket, P. Weber (eds.), *Marriage - Divorce - Remarriage: Challenges and Perspectives for Christians. Défiset perspectives chrétiennes*. (Annuaire Nuntia Lovaniensia 58) Louvain, Peeters, 2007, blz. 253-62; zie ook <http://www.adrianthatcher.org/data/resources/further%20marriages%20in%20the%20anglican%20communion.pdf>

⁴³ Bijvoorbeeld <http://old.wakefield.anglican.org/info/handbook/Clergy/Marriage%20in%20church%20after%20divorce%20-%20House%20of%20Bishops%20advice%20to%20clergy.pdf>

2.2. Homoseksualiteit

Iedereen weet dat de kwestie bij uitstek in het anglicanisme sinds ARCIC II die van de homoseksualiteit is. De evangelische en behoudsgezinde anglicanen hebben homoseksualiteit gebruikt als een kwestie die hen samenbracht om een einde te stellen aan wat zij beschouwden als een liberale vloedgolf die de Kerk overspoelde. In 1991 publiceerden de Engelse bisschoppen een verklaring, *Issues in Human Sexuality*, die het geweten als het beslissende element aanwees om over de legitimiteit van de liefde voor hetzelfde geslacht te oordelen. Met de creatie van een weinig aantrekkelijk Engels woord, 'homofiel', erkennen de bisschoppen dat homofiele christenen 'in geweten ervan overtuigd zijn dat de weg van de onthouding niet voor hen is bestemd en dat ze meer kansen hebben om te groeien in de liefde voor God en de medemens als ze worden ondersteund door een liefhebbende en trouwe homofiele partner in een engagement bedoeld voor het leven en waarin de wederzijdse gave van zichzelf de fysieke uitdrukking van hun verbondenheid impliceert'.⁴⁴

Hoe om te gaan met deze vervelende homofielen? De bisschoppen antwoordden: 'Omdat we dus niet in staat zijn de levenswandel, zoals hierboven beschreven, aan te bevelen als een even betrouwbare weergave van het plan van een scheppende God als de heterofilie, verwerpen we niet al wie oprecht geloven dat dit Gods roeping voor hen is. We staan aan hun kant in de gemeenschap van de Kerk'.⁴⁵

Er was groeiend verzet tegen wat sommige anglicanen zagen als een afstand nemen van het Bijbels geloof. Tijdens de Lambeth Conference van 1998 hebben de bisschoppen van de anglicaanse *Communio* 'de homoseksuele praktijk als onverenigbaar met de Schrift verworpen'⁴⁶ en verklaarden ze dat ze 'de legitimatie of inzegening van de band tussen personen van hetzelfde geslacht niet konden aanbevelen, evenmin als het wijden van personen die zich op deze manier met iemand hadden verbonden'.⁴⁷ Twaalf jaar na *Issues in Human Sexuality* verscheen er een lijviger en behoudsgezonder document, *Some Issues in Human Sexuality*, dat, ofschoon het de essentiële kwesties openliet, niet bijdroeg tot het kalmeren van de contestanten.⁴⁸

2.3. De 'kwetsuur' van de Episcopale Kerk

De verkiezing en de wijding van Gene Robinson in 2003 op de vacante zetel van New Hampshire in de Episcopale Kerk van de VS, in tegenspraak met de besluiten van de Lambeth Conference 1.10 d en e, hebben een storm van protest teweeggebracht die in 2006 bij de traditionalisten nog werd aangewakkerd door de aanstelling van een vrouw, dr. Katherine Jefferts Schori, als 'Senior', dat is de voorzittende bisschop van die Kerk. Een niet onbelangrijk aantal bisschoppen en bisdommen verklaarden zich in een 'verminderde *communio*' met de Episcopale Kerk en met allen die haar steunden, in die mate zelfs dat de aartsbisschop van Canterbury de The Lambeth Commission on Communion aanstelde die in 2004 een document opstelde bekend als *The Windsor Report*.⁴⁹ De gevolmachtigden deden de aanbeveling dat 'de kerken van de *Communio* een gemeenschappelijke

⁴⁴ *Issues in Human Sexuality – A Statement by the House of Bishops of the General Synod of the Church of England, December 1991*. London, Church House Publishing, 1991, blz. 41, par. 5.6

⁴⁵ *Ibid.*, blz. 4

⁴⁶ Lambeth Conference 1998, Resolution 1.10d

⁴⁷ *Ibid.*, Resolution 1.10e

⁴⁸ House of Bishops' Group on *Issues in Human Sexuality, Some Issues in Human Sexuality – A Guide to the Debate*. London, Church House Publishing, 2003, in het bijzonder blz. 319, par. 9.7.6

⁴⁹ *The Windsor Report*, 2004 http://anglicancommunion.org/windsor2004/section_c/p9.cfm

anglicaanse verbintenis (*covenant*) zouden onderschrijven waarin krachtig de loyaleiteit en de banden van genegenheid die de relaties tussen de kerken in de *Communio* kenmerken zou worden verwoord'.⁵⁰ Elke doctrinaire kwestie of praktijk die de *Communio* in de toekomst zou kunnen verzwakken zou hiernaar dienen te verwijzen. Niet zonder ironie noemden de opposanten deze commissie een echte 'Congregatie voor de Geloofsleer' aangezien een instrument van het Vaticaanstype op de been werd gebracht om de stem van de conservatieve evangelicale christenen te versterken! Een stemming over het aanvaarden van een versie van deze verbintenis heeft plaats. In 2008, juist voor de Lambeth Conference, installeerde men de Global Anglican Future Conference (GAFCON). A Fellowship of Confessing Anglicans (FCA) werd opgericht. Heel wat anglicanen zagen daarin een alternatief voor de Lambeth Conference en namen er dus niet aan deel.

De Episcopale Kerk werd uitgenodigd door The Windsor Group om haar houding uit te leggen rond de wijding van Gene Robinson. In haar antwoord, *To Set our Hope on Christ*, betreurt ze de frequente seksuele promiscuïteit in de VS, maar toont ze geen enkel teken van capitulatie ten aanzien van de seculiere zeden (*mores*). Ze concentreert zich op 'de universele oproep tot heiligheid van het leven in menselijke relaties'.⁵¹ De Kerk kon de aanwezigheid van de Heilige Geest in het leven van sommige van haar lesbische en gay leden niet loochenen, wat 'ons heeft geleid tot de overtuiging dat verbintenissen gesloten tussen mensen van hetzelfde geslacht ontvankelijk kunnen zijn voor een goddelijke zegen en drager kunnen zijn van heiligheid die analoog is aan deze van huwelijken tussen een man en vrouw'. Het was niet de enige analogie die een rol speelde in haar zelfverdediging. Ze erkende dat haar actie voor onrust had gezorgd in de rest van de anglicaanse *Communio* en ze vergeleek de bekering van het hart die heeft geleid tot het inzegenen van lesbische en gay verbintenissen met de bekering die is beschreven in Handelingen 10-15, toen Petrus met verbazing ontdekte dat de Heilige Geest ook werkzaam was bij de heidenen.⁵²

3. Beschouwingen

3.1. Hoe gaat de pastorale theologie te werk?

Er is een anglicaans document uit 1958, *The Family in Contemporary Society*⁵³, dat de beslissing van de Lambeth Conference van 1930 bijtreedt waarin contraceptie in het huwelijk wordt toegestaan. Los van de argumenten van paus Pius XI in *Casti connubii* (1930) zeggen de schrijvers van het document dat 'hun benadering van de kwestie deze is van een geestelijk begeleider'. Ze willen het uitdrukkelijk 'niet hebben over de christelijke principes met universele geldigheid (verwijzing naar de natuurwet), maar verkiezen mensen te begeleiden die voor moeilijke ethische beslissingen staan in de hoop hen op die manier 'inzicht' bij te brengen'.⁵⁴ Men wil hen op geen enkele wijze dwingen om met een bepaalde leer in te stemmen of zich te bekeren of hen uit te sluiten van de *Communio*. Wellicht denken anglicanen onterecht dat de katholieke pastorale theologie 'strenger' is in haar spreken en in de praktijk, terwijl het toch eerder op inleving en inzicht aankomt. Dat is wat - naar mijn aanvoelen - de betere anglicaanse pastorale theologie doet met betrekking tot een hele reeks seksuele en huwelijkskwesties.

In de verdediging van de contraceptie, tegen Pius XI, zegt hetzelfde document ook 'dat de anglicanen naast het ondersteunen van de contraceptie een theologie zouden moeten ontwikkelen over de snelle verandering en de verbetering van de samenleving'.⁵⁵ Dat is

⁵⁰ *Ibid.*, par. 118

⁵¹ Communicatiedienst van de Episcopale Kerk, *To Set our Hope on Christ: A Response to the Invitation of the Windsor Report*, par. 135. New York, 2005, par. 2.25, blz. 26

⁵² *Ibid.*, par. 2.2 – 2.15, blz. 9-17

⁵³ Church of England Moral Welfare Council, *The Family in Contemporary Society*. London, SPCK, 1958

⁵⁴ *Ibid.*, blz. 130-1

⁵⁵ *Ibid.*, blz. 150-1

natuurlijk een hele opgave, maar als men zich eraan zet dan zouden de kerken duidelijker kunnen inzien dat de werking van de Heilige Geest zich niet beperkt tot de concilies en de encyclieken, maar dat 'Hij waait waar Hij wil' (Johannes 3, 8). Men kan Hem in het hart en het leven van mensen buiten de Kerk (*extra ecclesiam*) ontdekken op een wijze die we slechts moeizaam onderkennen.

3.2. Hoe zouden rooms-katholieken kijken naar de evolutie in het anglicanisme?

Een eerlijk antwoord zou kunnen luiden: met verbazing en ongeloof! Er rijzen hier vier problemen.

a) Neo-biblicisme

De globale invloed van het evangelicalisme en een ouderwets puritanisme, soms vermengd met een charismatisch enthousiasme, ontwikkelt en domineert vandaag ganse provincies in de Derde Wereld. De Kerk ontwikkelt zich er sterk en de lokale aartsbisschoppen hebben geen idee van de katholieke traditie, behalve het feit dat ze er niets van moeten hebben. Deze 'protestantse houding' en de nadruk op het *sola scriptura*, en bijgevolg het misprijzen van de Traditie en de Rede, ligt aan de basis van een bedenkelijk dogmatisme dat kenmerkend is voor de huidige controverse. Het biblicisme domineert meer en meer.

Aan het begin van mijn referaat sprak ik al over de ambivalentie van de anglicaanse visie op sacramentaliteit. Ik kom erop terug, niet om dit raadsel te ontcijferen, maar om duidelijk te maken dat de taal van de sacramentaliteit ver van verdwenen is wanneer men over het huwelijk spreekt. En ik denk dat dit de reden is van de omvang in het verdwijnen van leerstellingen en ideeën die van katholieke aard zijn. In 1999 hebben de bisschoppen van de Kerk van Engeland een leerdokument gepubliceerd onder de titel *Marriage*. Vanaf de Reformatie is het huwelijk een probleem: als het geen sacrament is, wat is het dan? Deze kwestie heeft trouwens geen uitsluitsel gekregen in dit document, waarin de bisschoppen stellen dat 'de beschrijving van het christelijk huwelijk als sacrament waardevol is omdat het zijn oorsprong vindt in het Nieuwe Testament (het 'groot geheim' in Efese 5, 32), ook al heeft het begrip niet dezelfde betekenis als wanneer het wordt toegepast op de twee 'sacramenten van het evangelie', doopsel en eucharistie'.⁵⁶

Deze beschrijving werd niet als waardevol gezien omdat men in feite een belangrijk onderdeel van de katholieke traditie - de goddelijke genade verbonden aan het sacrament van het huwelijk - verder zou moeten onderzoeken, maar wel omdat ze uiteindelijk toch Bijbels is, ook al merkt Erasmus op dat de vertaling in de Vulgaat van *mustèrion* door *sacramentum* ons niet in staat stelt haar sacramenteel karakter vast te leggen.⁵⁷ In onze nieuwe Gemeenschappelijke Ritus voor de Huwelijksviering (2000)⁵⁸ is er helemaal geen sprake van 'sacrament'.

b) Goedkeuring van 'volgende huwelijken'

Ook al is de Kerk van Engeland een van de laatste provincies in de anglicaanse *Communio* die hertrouwen toestaat; en dit overlaat aan de discretie van haar bedienaars in overeenstemming met hun geweten, deze ontwikkeling zal kardinaal Kasper en vele katholieken in de overtuiging sterken dat het anglicanisme meer en meer protestants wordt.

⁵⁶ House of Bishops of the Church of England, *Marriage – A Teaching Document*. London, Church House Publishing, 1999, blz. 13

⁵⁷ See Erasmus' defence in Responsio 2, Annotatio 188 (LB IX 225 / ASD IX 4 244). In: Jane Phillips (ed.), *Collected Works of Erasmus: Controversies with Edward Lee: volume 72*. Toronto, University of Toronto Press, 2005, blz. 296-8

⁵⁸ <http://www.churchofengland.org/prayer-worship/worship/texts/pastoral/marriage/marriage.aspx>

c) De wijding van vrouwelijke bisschoppen

Men verwacht dat de Generale Synode de toelating van vrouwen tot het bisschopsambt zal goedkeuren in juli 2012. Er kunnen dus vanaf 2013 vrouwelijke bisschoppen in Engeland zijn. Deze ontwikkeling zal de onenigheid over vrouwelijke priesters alleen versterken.

d) Nieuwe tegengestelde visies met betrekking tot partnerships van hetzelfde geslacht

Deze zijn zo groot en bepalen zo sterk andere kwesties, dat de katholieke vertegenwoordigers in ARCIC III nauwelijks kunnen geloven dat anglicaanse vertegenwoordigers allen tot eenzelfde *Communio* horen.

3.3. Hoe zouden anglicanen de ontwikkelingen bij de rooms-katholieken kunnen bekijken?

Met droefheid!

a) Anglo-katholieke ontgoochelingen

De vleugel binnen de anglicaanse *Communio* die zich wellicht op de meest natuurlijke manier naar Rome richt voor haar inspiratie en haar coherentie is Affirming Catholicism. Deze beweging wil 'de leken en de gewijde personen samenbrengen en bemoedigen die de positieve, alomvattende en gelukkige tendensen van de katholieke traditie van het christendom onderkennen'.⁵⁹ Voor het ogenblik groeit de afstand tussen ons en Rome over twee heel ernstige vragen, namelijk het toelaten van vrouwen tot het episcopaat⁶⁰ en de plaats van lesbische en gay koppels in de kerk.⁶¹

b) Coetibus Anglicanorum

We houden niet van *Coetibus Anglicanorum*. Het is niet omdat de leden en de aanhangers van Affirming Catholicism bezwaren opperen tegen de procedure voor het opnemen van anglo-katholieken door Rome. De wijze waarop dit document werd gepubliceerd, zonder consultatie of voorafgaande waarschuwing, samen met de veronderstelling, al in de openingszin, dat de anglicanen 'die op herhaalde manier en met aandrang hebben gevraagd te worden opgenomen in de volle katholieke *communio*' zijn gedreven door de Heilige Geest⁶², dat alles heeft geenszins bijgedragen tot de verbetering van de relaties tussen de Kerken.

c) De behoudsgezinde theologie over seksualiteit en gender

De encycliek *Inter Insigniores* (1976) en de apostolische brief *Ordinatio Sacerdotalis* (1994) geven de positie van het Vaticaan weer over de wijding van vrouwen. Maar de deur is sindsdien zo stevig gesloten dat talrijke herziene argumenten en theologische opvattingen over gender, waarvan een grote meerderheid van de anglicanen overtuigd is, niet meer ten volle kunnen doorwegen in de ontwikkeling van de katholieke leer. Het is moeilijk te voorzien of deze kloof nog breder zal worden.

⁵⁹ <http://www.affirmingcatholicism.org.uk/pages/default.asp?id=1&slD=12>

⁶⁰ <http://www.affirmingcatholicism.org.uk/userFiles/File/WomenBishops-2011-OnlineColour.pdf>

⁶¹ 'We value ... models of love, friendship and community for all seeking to follow the gospel, irrespective of ethnicity, gender, disability or sexual orientation.' <http://www.affirmingcatholicism.org.uk/pages/default.asp?id=1>

⁶² Apostolic Constitution *Anglicanorum Coetibus* (2009); http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_en.html

4. Na de oecumene

4.1. Het ongeloof van de wereld

De wereld kan niet geloven dat onze leer over seksualiteit een dergelijke janboel is. We komen uit een tijd dat meisjes en jongens geregeld waren verloofd op de leeftijd van zeven jaar en trouwden op hun twaalfde of hun veertiende, naar een tijd waarin men om goede redenen de gemiddelde leeftijd voor het eerste huwelijk situeert op 30 jaar. En toch verwachten we officieel nog altijd dat zowel vrouwen als mannen geen voorhuwelijkse seksuele ervaringen hebben. Het moderne protestantisme kent weinig van de geschiedenis van het huwelijk, in het bijzonder van de rijke verwoordingen die men kan terugvinden in de geschriften van paus Joannes Paulus II. Ook al heeft Christus hierover niets gezegd, de protestantse kerken denken dat de Bijbel homoseksualiteit verbiedt, maar tegelijk vergoelijken ze de echtscheiding terwijl Christus zich uitdrukkelijk over dit thema heeft uitgesproken en echtscheiding niet heeft toegestaan. Het dubbelzinnige van het biblicisme wordt hier duidelijk. Onze wereld heeft een andere kijk gekregen op seksuele aantrekking zoals ook wij anders zijn gaan kijken naar ons lichaam, zonder veel beroep te doen op de theorie van de humeuren, van binnendringende geesten of van *homunculi*. En toch citeren de Kerken nog steeds het eerste hoofdstuk van Genesis om de laatmoderne theorie van de seksuele complementariteit 'uit te stallen', alsof God de wereld zou hebben geschapen in zes dagen. Terwijl de anglicanen zich in een totale janboel bevinden op dit punt, hebben wij ten minste argumenten over dit thema waar we niet aan voorbij kunnen gaan.

4.2. Filosofie van de verscheidenheid

We hadden in de voorbije 50 jaar kunnen leren op een verschillende manier met het verschil om te gaan. In een zondige wereld wordt het verschil alteriteit en die wordt al te gemakkelijk een voorwendsel voor geweld. Wanneer er een sterke behoefte is aan identiteit, onderstreept men de alteriteit; maar wanneer deze behoefte niet bestaat wordt het verschil aanvaard. Een herlezen van het eerste christendom toont aan hoe de jonge godsdienst nog diffuus was. Zou een groter respect voor het verschil niet een bijdrage kunnen zijn van de Kerk in haar getuigenis van de liefde van God? Vandaag wordt veel belang gehecht aan het rekening houden met het verschil in gender, aan een postkoloniale theologie en aan veel andere werkelijkheden waaronder etniciteit, kolonialisme en sociale klasse. Vermits mannen en vrouwen biologisch verschillend zijn moeten de rolpatronen die op deze basis zijn uitgewerkt niet worden vastgelegd, maar geconstrueerd in de geest van de nieuwe schepping in Christus. Worden de verschillen niet meer genegeerd, dan zijn ze ook geen redenen meer tot discriminatie.

4.3. De Kerk na de oecumene

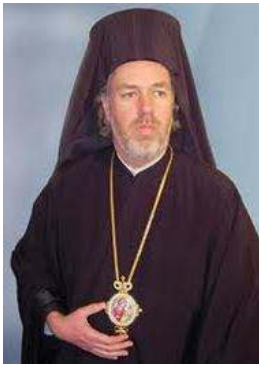
De Kerken kunnen op de weg van de oecumene aan de grens van hun mogelijkheden zijn gekomen. God weet waartoe ARCIC III zal leiden. Veel anglicanen zouden ARCIC II hebben verworpen als ze er kennis van hadden genomen en ze zouden verbaasd zijn geweest over de visie op het anglicanisme van waaruit hun vertegenwoordigers vertrokken. We dienen nog meer onze verschillen aan te voelen. De anglicanen kunnen gelijk hebben wat de sacramentaliteit van het huwelijk van niet-gedoopten betreft, omdat ze het effect van de goddelijke genade leggen in de kwaliteit van de huwelijksrelatie en niet in - wat hun lijkt te zijn - een geordende instorting van de genade bij bepaalde koppels. Dit verschil is interessant, maar ze zou de *Communio* niet mogen bedreigen. In de schoot zelf van het anglicanisme heeft men dringend nood aan een grotere erkenning van het verschil. Ik kan me vergissen op het vlak van de verbintenissen tussen personen van hetzelfde geslacht, maar ik maak verwijten aan mijn anglicaanse vrienden die ik nooit heb ontmoet, die verklaren dat hun *Communio* met mij was 'verminderd' alleen maar omdat ik op een bepaald punt niet met hen overeenstem. Tussen onze Kerken lijkt een nieuw akkoord onmogelijk, zowel op

korte als op lange termijn. We staan voor de opgave ons nog meer vanuit onze verschillen te laten doordringen van de geheimen van het geloof en te bidden dat onze verscheidenheid meer ten goede komt aan de verkondiging van het Evangelie.

Het huwelijk in de Orthodoxe Kerk: 'economia' en pastorale begeleiding

door mgr. Athenagoras Peckstadt, bisschop van Sinope⁶³

1. Inleiding



Dikwijls wordt de vraag gesteld, welke het orthodox standpunt is over het huwelijk. Het antwoord op deze vraag dient te worden gezocht bij de orthodoxe leer over het 'mysterie of sacrament' van het huwelijk. In de Orthodoxe Kerk is het de priester of de bisschop die het huwelijk inzegt, die namens de gemeenschap God aanroept en vraagt de Heilige Geest neer te zenden (*epiclese*) over man en vrouw en hen aldus 'tot één vlees' maakt. Daarbij is het huwelijk voor de Orthodoxe Kerk veeleer een geestelijke weg, een zoeken naar God, het mysterie van eenheid en liefde, de voorafbeelding van het Koninkrijk Gods, dan een noodzaak voor de voortplanting.

2. Het christelijk huwelijk: mysterie - sacrament⁶⁴

Het huwelijk is een mysterie of sacrament dat met Gods' zegen werd ingesteld bij de schepping. Aldus zag het uitverkoren volk het als een mysterie dat zijn beginsel kent bij de goddelijke schepping. Dat wordt trouwens bevestigd door Christus die zei: 'In het begin, bij de schepping, heeft God hen als man en vrouw gemaakt. Daarom zal de man zijn vader en moeder verlaten om zich te binden aan zijn vrouw en deze twee zullen één vlees worden' (Marcus 10, 6-8).

Volgens de Heilige Schrift is het huwelijk gesteund op:

- 1) het onderscheid tussen man en vrouw bij de eerste schepping van de mens: 'en God schiep de mens als zijn beeld; als het beeld van God schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen' (Genesis 1, 27);
- 2) de vorming van de vrouw uit de rib van Adam (Genesis 2, 21-24);
- 3) de zegening door God van de eerstgeschapenen met de woorden: 'wees vruchtbaar en word talrijk; bevolk de aarde en word talrijk' (Genesis 1, 27-28).

Deze drie elementen maken van het huwelijk een geestelijke praxis bij uitstek, niet alleen omwille van de eenvoudige echtverbintenis van twee personen, maar vooral omwille van het feit dat het om de uitdrukking van Gods wil gaat. De natuurlijke echtverbintenis wordt als het ware ook een goddelijke verbintenis, vandaar ook het mysterieuze karakter ervan dat door de Kerk wordt benadrukt. Het voornaamste en dus meest wezenlijke element van het huwelijk is de verbintenis van elke mens met één enkele persoon van het andere geslacht.

Paulus was de eerste die het wezen van de leer van Christus over het huwelijk en de heiligheid ervan begreep. Hij kenschetste het als 'een groot mysterie in Christus en in de Kerk' (Efese 5, 32). De bepaling 'in Christus en in de Kerk' betekent, volgens Paulus, dat de geestelijke band van liefde, van toewijding en van wederzijdse ondergeschiktheid van de echtgenoten - die de band is van hun volmaakte eenheid - er slechts is wanneer die overeenkomstig is met de liefde van Christus voor zijn Kerk (Efese 5, 22-33). De gemeenschap van de echtgenoten die voortspuit uit het huwelijk is met andere woorden zo wezenlijk, zo intens en zo geestelijk als de bestaande gemeenschap tussen Christus en de

⁶³ Mgr Athenagoras Peckstadt is hulpbisschop van het Orthodox Aartsbisdom van België en Exarchaat van Nederland en Luxemburg (Oecumenisch Patriarchaat van Constantinopel) en studeerde theologie aan de Aristoteles Universiteit van Thessaloniki en aan het Oecumenisch Instituut van Bossey (Genève).

⁶⁴ In het Grieks staat mysterie immers voor sacrament.

Kerk.⁶⁵ De eenheid van de Kerk - als gemeenschap van gedoopten - met Christus en het onderhoud ervan gebeurt door het sacrament van de Goddelijke Eucharistie. Dit is het centrum van alle sacramenten en plaatst de mens in een eschatologisch perspectief. Zo ook 'transfigureert' het huwelijk de eenheid van man en vrouw tot een nieuwe realiteit, namelijk gezien in het perspectief van het leven in Christus⁶⁶, in de dimensie van het Koninkrijk Gods, dus in de eeuwigheid. Daarom precies aarzelt de apostel Paulus niet om deze beslissende stap in het menselijk bestaan 'mysterie' (of sacrament) te noemen naar het beeld van Christus en zijn Kerk. Het is ook daarom dat een waarachtig christelijk huwelijk alleen maar uniek kan zijn, 'omdat het een Mysterie is van het Koninkrijk Gods dat de mens introduceert in eeuwige vreugde en eeuwige liefde'.⁶⁷ Deze eenheid, die wordt voltrokken met het sacrament van het huwelijk, is geen eenzijdige handeling van de Kerk. De mens is immers niet geroepen om passief deel te hebben aan de genade van God, maar als medewerker van God. En zelfs wanneer de mens medewerker wordt van God blijft hij onderhevig aan de zwakheid en de zondigheid van het menselijke bestaan.

3. Het doel van het huwelijk

In het orthodox theologische denken is dat allereerst de wederzijdse liefde, de gemeenschap en de hulp tussen de echtgenoten met het oog op hun vervolmaking in Christus. Pas nadien komen het intomen van hun geslachtsdrift⁶⁸ en de voortplanting van het menselijke ras.⁶⁹ De voortplanting zien als het voornaamste doel van het huwelijk betekent een enge kijk op het gemeenschapsleven tussen man en vrouw. Welke waarde heeft geslachtsgemeenschap tussen man en vrouw dan ingeval van steriliteit na de menopauze of wanneer de vrouw om medische redenen geen kinderen meer zou mogen hebben? Zeker is dat het echtpaar voorrang krijgt op het gezin, hoe lofwaardig de gezinsdoeleinden ook kunnen zijn.⁷⁰ Het verhaal van de instelling van het huwelijk is te vinden in het tweede hoofdstuk van het boek Genesis, waar het gaat over het feit dat 'een man zijn vader en moeder zal verlaten en zijn vrouw aanhangen, en zij tot één vlees zullen zijn' (Genesis 2, 24), zonder dat men het heeft over de voortplanting.

4. Het huwelijk als de huiskerk

De Kerkvaders zeggen het kenschetsend: 'Daar waar Christus is, daar is de Kerk', hetgeen aantoont dat de huwelijksgemeenschap een kerkelijk karakter heeft. Vandaar dat Paulus spreekt van 'de gemeente die bij hen aan huis samenkomt' (Romeinen 16, 5) en Johannes Chrysostomos van de 'kleine Kerk'.⁷¹ Te Kana in Galilea 'openbaarde Jezus zijn heerlijkheid' (Johannes 2, 11) in de schoot van een 'huiskerk'. Paul Evdokimov stelt hierbij dat 'dit huwelijk als het ware het huwelijk is van het bruidspaar met Christus. Hij is het die er voorgaat en dit - volgens de Kerkvaders - in alle christelijke huwelijken'.⁷² De wederzijdse liefde van man en vrouw is een gezamenlijke liefde voor God. Elk ogenblik van hun leven

⁶⁵ De apostel Paulus ziet dus een parallellisme tussen de huwelijksband van man en vrouw en de eenheid tussen de bruid 'Kerk' en de bruidegom 'Christus'. Dit is niet enkel een beschrijvend beeld, maar ook een verklaring van de werkelijke en wezenlijke eenheid in het sacrament van het huwelijk. Cf. N. Matsoukas, *Dogmatische en symbolische theologie*. Thessaloniki, 1988, blz. 496-497 (in het Grieks)

⁶⁶ G. Mantzaridis, *Christelijke ethiek*. Thessaloniki, 1995, blz. 321 (in het Grieks)

⁶⁷ J. Meyendorff, *Marriage: an orthodox perspective*. New York, 1975, blz. 21

⁶⁸ De lichamelijke vereniging, waarvan de apostel Paulus zegt dat ze 'tempels zijn van de Heilige Geest', is heel wat meer dan een eenvoudig genieten of een remedie voor sexuele drang! Cf. Ign. Peckstadt, *Het orthodox huwelijk*. In: *Een open venster op de Orthodoxe Kerk*, Averbode, 2005

⁶⁹ Ch. Chatzopoulos, *Het heilig sacrament van het huwelijk - de gemengde huwelijken*. Athene, 1990, blz. 39 (in het Grieks); cf. ook Ch. Vantsos, *Het huwelijk en zijn voorbereiding vanuit orthodoxe pastorale optiek*. Athene, 1977, blz. 83-99 (in het Grieks)

⁷⁰ Ign. Peckstadt, *Het orthodox huwelijk*. In: *Een open venster op de Orthodoxe Kerk*, Averbode, 2005

⁷¹ *Homilie 20 over de Efeziërs*. P.G., 62, 143

⁷² P. Evdokimov, *Sacrement de l'amour - le mystère conjugal à la manière de la tradition orthodoxe* Paris, 1962, blz. 170

wordt een verheerlijking van God. Johannes Chrysostomos zegt het als volgt: 'Het huwelijk is een mysterieuze icoon van de Kerk'.⁷³

5. Heiligheid en onontbindbaarheid van het huwelijk

Het huwelijk is van nature een heilig instituut en zijn heiligheid werd bezegeld door de Kerk, die het huwelijk aanschouwt als een goddelijk instituut en mysterie.⁷⁴ Voor de voltrekking van het huwelijk volstaan de instemming en de vrije wilsbeschikking van de echtgenoten dus niet, maar is vooral ook de genade van God vereist, die wordt verleend door de goedkeuring van de Kerk in de persoon van de bisschop.⁷⁵ De leer over de onontbindbaarheid van het huwelijk berust op de heiligheid ervan. De heiligheid en de onontbindbaarheid van het huwelijk verheffen de monogamie. Hier verwijst men dikwijls naar het Oude Testament (Maleachi 2,14).

Maar als mysterie of sacrament wordt het christelijk huwelijk ongetwijfeld geconfronteerd met een toestand van een 'gevalen' mensheid. Het wordt voorgesteld als een onbereikbaar ideaal. Maar er is een voornaam verschil tussen een 'sacrament' en een 'ideaal', want het eerste is 'een ervaring waarin de mens niet alleen betrokken is, maar waar hij in communio met God handelt', waar hij deelgenoot wordt van de Heilige Geest terwijl hij toch mens blijft met zijn zwakheden en fouten.⁷⁶

De theorie van de onontbindbaarheid van het huwelijk heeft een sterke pedagogische betekenis. Christus' aansporing is een gebod. De in de echt verbonden dienen ervoor te zorgen niet te scheiden, omdat ze hun eenheid te danken hebben aan God. Maar de toegevoegde aansporing: 'Wat God derhalve heeft verbonden, mag een mens niet scheiden' (Marcus 10, 9; Matteus 19, 6) betekent geen magisch vastklampen.

De Kerk bleef in de loop der eeuwen steeds trouw aan het beginsel aangehaald door Paulus, namelijk dat een tweede huwelijk een afwijking is van de christelijke regel. In deze zin bevestigt de orthodoxe leer niet alleen de 'onontbindbaarheid' van het huwelijk, maar vooral de 'uniciteit' ervan. Elk echt huwelijk kan slechts 'enig' zijn.

6. Echtscheiding

Het probleem van de echtscheiding is een heel kwetsbare zaak, omdat het vaak een pijnlijke menselijke werkelijkheid raakt. De traditie van de Kerk van de eerste eeuwen, die voor de Orthodoxe Kerk nog altijd geldig is, legde heel sterk de klemtoon op twee punten die met elkaar zijn verbonden: 1) de 'uniciteit' van het authentieke christelijke huwelijk en 2) de bestendigheid van het echtelijk samenleven.

Echtscheiding geneest het verziekte huwelijk niet, maar doodt het. Het is geen positieve handeling of tussenkomst. Het gaat om de ontbinding van de 'mini-Kerk', die door de huwelijksband vorm krijgt.⁷⁷ De Heilige Schrift schrijft echtscheiding toe aan de hardvochtigheid van de mens.⁷⁸ Dit wordt gezien als een val en zonde. En toch kan de Orthodoxe Kerk echtscheiding en hertrouw dulden op basis van een interpretatie van wat de Heer zegt in Matteus 19, 9: 'Wie zijn vrouw wegzendt - en dit niet wegens ontucht - en een

⁷³ P.G. 62, 387

⁷⁴ P. Rodopoulos (Metropoliet), *Lessen kanoniek recht*. Thessaloniki, 1993, blz. 216 (in het Grieks)

⁷⁵ De heilige Ignatius van Antiochië zei in zijn brief aan Polycarpus: "De mannen en vrouwen die huwen, dienen hun eenheid aan te gaan met de goedkeuring van de bisschop". Cf. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. In: *Sources Chrétiennes*, Paris, 1958, blz. 177 (A Polycarpe V, 2)

⁷⁶ J. Meyendorff, *Marriage: an orthodox perspective*. New York, 1975, blz. 21

⁷⁷ G. Patronos, *Het huwelijk in de theologie en in het leven*. Athene, 1981, blz. 119 (in het Grieks)

⁷⁸ "Om de hardheid van uw hart heeft Mozes u toegestaan uw vrouwen weg te zenden; aanvankelijk was dat echter niet zo." (Matteus 19, 8)

ander huwt, begaat echtbreuk'. Volgens Metropoliet Kallistos Ware is echtscheiding een handeling van 'economia' en 'menslievendheid' van de Kerk ten opzichte van de zondige mens.⁷⁹

Wanneer Christus onderwijst dat het huwelijk niet mag worden ontbonden, wil dat niet zeggen dat Hij verklaarde dat het niet kan gebeuren. Het is met andere woorden de overtreding die de band breekt. De echtscheiding is slechts het resultaat van die breuk.

De inbreuken van een huwelijksband zijn in twee groepen te verdelen: 1) deze die voortspruiten uit ontucht en 2) deze die voortkomen uit de afwezigheid van één van de partners. Volgens de geest van de Orthodoxie kan de eenheid van het echtpaar niet behouden blijven door alleen maar de deugd van juridische verplichtingen. De formele eenheid moet overeenkomen met een interne 'symfonie'.⁸⁰

De Kerk erkent dat er gevallen zijn waarin het huwelijksleven geen inhoud heeft of zelfs kan leiden tot het verlies van de ziel. De Heilige Johannes Chrysostomos zegt hierbij dat het in dat geval 'beter is van de echt te breken, dan zijn ziel te verliezen'.⁸¹ Desalniettemin ziet de Orthodoxe Kerk echtscheiding als een tragedie die is te wijten aan een zwakheid en de menselijke zonde.

7. Hertrouw

Niettegenstaande dat de Kerk de zonde veroordeelt wil ze toch ook steeds een hulp zijn voor hen die lijden en ze kan voor deze laatsten een tweede huwelijk toelaten. Dit is zeker het geval wanneer het huwelijk heeft opgehouden een realiteit te zijn. Een mogelijk tweede huwelijk wordt dus slechts toegelaten omwille van de 'menselijke zwakheid'. Zo zegt de apostel Paulus over de ongehuwden en weduwen: 'Als ze zich niet kunnen beheersen, laat hen dan trouwen' (1 Korinte 7, 9). Het wordt toegelaten als een pastorale tegemoetkoming bij 'economia' voor de zwakheid van de mens en van de verdorven wereld waarin we leven.

Er is met andere woorden op alle vlakken een nauw verband tussen de echtscheiding en de mogelijkheid van hertrouw. Wel dient men hier iets fundamenteels uit de leer van de Orthodoxe Kerk te verklaren, namelijk dat de ontbinding van een huwelijksband niet ipso facto een recht schept om een ander huwelijk aan te gaan. Sprekende over de man die door zijn vrouw werd bedrogen verklaart de Heilige Basilios dat die man 'vergeeflijk' (te verontschuldigen) is wanneer hij hertrouwt. Het zou bijgevolg volledig verkeerd zijn te beweren dat orthodoxe christenen twee- tot driemaal mogen huwen!

Het orthodox canoniek recht kan 'bij *economia*' een tweede en zelfs een derde huwelijk toestaan, maar verbiedt heel strikt een vierde. In theorie wordt een echtscheiding slechts toegekend ingeval van overspel of echtbreuk, maar in de praktijk wordt ze ook toegekend omwille van andere redenen. De echtscheiding en de hertrouw worden alleen bij wijze van '*economia*' geduld, namelijk uit pastorale bekommernis, uit begrip voor de zwakheid. Een tweede of derde huwelijk zal dus altijd een afwijking zijn van het 'ideaal van een uniek huwelijk' maar vaak wel een nieuwe kans⁸² om een 'fout te herstellen'.⁸³

⁷⁹ T. Ware (Metropoliet Kallistos), *L'Orthodoxie - l'Église des sept conciles*. Paris 1997, blz. 380-381

⁸⁰ Cf. P. L'Huillier (Aartsbisschop), *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église Orthodoxe*. In: *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe occidentale* nr. 65. Paris, 1969, blz. 25- 36

⁸¹ P.G. 61, 155

⁸² Vader J. Meyendorff verklaarde hierover dat "de Kerk de echtscheiding noch 'erkende', noch 'gaf'. Ze werd gezien als een grote zonde, maar de Kerk heeft nooit opgehouden aan zondaars een 'nieuwe kans' te bieden en ze was altijd bereid hen opnieuw op te nemen als ze maar berouw hadden". Cf. J. Meyendorff, *Marriage: an orthodox perspective*. New York, 1975, blz. 64

⁸³ Ign. Peckstadt, *Het orthodox huwelijk*. In: *Een open venster op de Orthodoxe Kerk*, Averbode, 2005

8. *Economia*

De vraag die zich hier stelt, is wat die '*economia*'⁸⁴ in feite is? De kerkelijke '*economia*' is een beeld van de goddelijke '*economia*' en menslievendheid. Dat de '*economia*' zo oud is als de Kerk zelf wordt duidelijk bij lectuur van het Nieuwe Testament. Bij wijze van voorbeeld is dit heel duidelijk in Handelingen 16, 3: 'Omwille van de Joden die in die streek woonden, liet Paulus zich besnijden, want iedereen wist dat zijn vader een Griek was'. In de panorthodoxe bijeenkomsten in de 20^e eeuw heeft men getracht een definitie te geven van '*economia*', maar uiteindelijk is men ervan afgestapt, 'omdat '*economia*' iets is dat veeleer wordt beleefd dan beschreven en bepaald.'⁸⁵

Volgens het canoniek recht van de Orthodoxe Kerk is '*economia*' 'het opschorten van de absolute en strenge toepassing van canonieke en kerkelijke verordeningen in het bestuur en het leven van de Kerk, zonder dat de dogmatische grenzen daardoor worden verlegd. De toepassing van de '*economia*' geldt enkel voor een concreet geval'.⁸⁶ Ze wordt toegestaan om uitzonderlijke en ernstige redenen, maar scheidt geen precedent.

Eigenlijk steunt de '*economia*' op een bevel van Christus aan zijn apostelen: 'Ontvangt de Heilige Geest. Wier zonden gij vergeeft, hun zijn zij vergeven; wier zonden gij behoudt, hun zijn zij behouden' (Johannes 20, 22-23). Dit is het geval wanneer de menselijke huwelijksbeleving onmogelijk wordt door het geestelijk uitsterven van de liefde. Het is dan dat de Kerk, als Lichaam van Christus, met begrip en medelijden en uit pastorale bekommernis de '*economia*' kan toepassen 'door de echtscheiding te dulden en de zondige, zwakmenselijke gelovigen niet uit te stoten en te beroven van Gods barmhartigheid en verdere genade'.⁸⁷ Het doel van de '*economia*' is precies de zwakke mens niet onherroepelijk uit de kerkelijke *communio* te bannen, naar het voorbeeld van Christus die immers is gekomen om het verlorene te redden.

9. *Pastorale begeleiding*

Vooraleer de kerkelijke overheid 'bij *economia*' de echtscheiding toekent zou er in elk bijzonder geval pastorale begeleiding moeten zijn, waarbij wordt gepoogd het echtpaar te verzoenen. Pas als dit niet meer mogelijk is zou er sprake kunnen zijn van toestemming tot hertrouw, mits tenminste een vorm van boete kan worden opgelegd volgens elk individueel geval. Zo zou de Orthodoxe Kerk een duidelijk standpunt innemen inzake deze problematiek en zo zouden de priesters meer kunnen worden gemotiveerd om een grotere rol te spelen inzake uitleg, begeleiding en psychologische genezing.⁸⁸

⁸⁴ De term '*economia*' of '*oikonomia*' - zoals hier begrepen - treft men aan in het Nieuwe Testament en in teksten van de Kerkvaders en kerkelijke auteurs. Zelfs al vindt men bij de Kerkvaders geen systematisch werk over dit onderwerp, toch wordt de term door hen veelvuldig gebruikt in de zin van 'afwijking van de precisie van de regel'. Cf. P. Rodopoulos (Metropoliet), Introduction to the topics of the fifth international congress of the Society for the Law of the Eastern Churches - I. Oikonomia, II Mixed marriages. In: *Studies I - canonieke, pastorale, liturgische, oecumenische en diverse*. Thessaloniki, 1993, blz. 244 (in het Grieks). Het is een theologisch begrip eigen aan de Orthodoxe Kerk.

⁸⁵ *Ibid.*, blz. 40

⁸⁶ P. Rodopoulos (Metropoliet), Oikonomia nach orthodoxem Kirchenricht. In: *Studies I - canonieke, pastorale, liturgische, oecumenische en diverse*. Thessaloniki, 1993, blz. 231 (in het Grieks)

⁸⁷ Ign. Peckstadt, Het orthodox huwelijk. In: *Een open venster op de Orthodoxe Kerk*, Averbode, 2005; zie ook Ign. Peckstadt, De *economia* in de Orthodoxe Kerk. In: *25 Jaar Orthodoxe Communautiteit Heilige Apostel Andreas Gent (1972-1997)*. Gent, 1997, blz. 176-182

⁸⁸ J. Meyendorff, *Marriage: an orthodox perspective*. New York, 1975, blz. 65

9.1. Voorbereiding op het huwelijk

In zijn boek *Marriage: an orthodox perspective* wijst Vader John Meyendorff op het gevaar van gedwongen huwelijken, waarbij er bij het koppel zelf in wezen geen verlangen is tot positief engagement. Het huwelijk kan dan worden verlangd als een sociaal evenement of wat dan ook. Dit en nog vele andere zijn problemen die de priester duidelijk moet stellen wanneer hij toekomstige echtparen ontmoet ter voorbereiding van hun huwelijk. Zijn verantwoordelijkheid is van hen de zin en de betekenis van het christelijk huwelijk te doen begrijpen. Deze ontmoeting mag in geen geval een louter administratieve aangelegenheid zijn of lijken, waarbij tal van documenten worden verzameld met het oog op het bekomen van de goedkeuring van de bisschop voor de celebratie van het huwelijk. Hij moet er verder ook voor waken dat er in de Kerk geen huwelijken worden ingezegend waarbij het echtpaar als het ware de ware betekenis ervan niet aanvaardt. Dit is een problematiek die men vaak aantreft bij gemengde huwelijken. Eigenlijk berust de verantwoordelijkheid voor de voorbereiding van het huwelijk niet allen bij de priester, maar ook bij leerkrachten, ouders en, weliswaar eerst en vooral, bij de jonge echtparen zelf.⁸⁹ Opdat het huwelijk kan leven en misschien ook wel overleven is er nood aan spiritueel leven. Deze spiritualiteit wordt allereerst beleefd in de schoot zelf van de Kerk. De weg van het orthodox spiritueel leven is “een weg van liturgie, mystiek, ascetisme en eschatologie”.⁹⁰ Het is het leven van en in de Kerk en dit leven geeft aan het echtpaar en de ganse familie een andere dimensie, een andere aanpak ook van de problemen die men heeft te trotseren.

9.2. Hoe dient men best te reageren ten opzichte van hen die samenwonen en nog niet zijn gehuwd?

Dit probleem werd aangehaald in een gesprek dat Metropoliet Stephanos van Tallinn en geheel Estland had met Olivier Clément over dit onderwerp. “Het is waar dat veel jongeren niet meer van deze christelijke aard zijn om te zeggen: ‘We houden van elkaar, dus huwen we’. Ze hebben zich zelfs persoonlijk nog niet voldoende geëngageerd om te zeggen: ‘We gaan trouwen, omdat we als koppel, als toekomstig gezin een cel van de Kerk zullen zijn, en we een voorbeeld zullen geven van evangelisch engagement. ... Het gebeurt dat jongeren in die zin samen iets waarachtigs beleven, iets dat hen min of meer voorbereidt tot een duurzame liefde. Want een ware liefde eist dat men zich niet vermengt. Elk moet zijn eigenheid kunnen bewaren, zijn eigen structuur kunnen hebben om elkaar waarachtig te ontmoeten. Wat er ook zij, het gebeurt dat jongeren die zich in een dergelijke soort situatie bevinden zich bekeren en uiteindelijk toenadering zoeken tot de Kerk”, aldus Olivier Clément. En de vermaarde Franse orthodoxe theoloog gaat verder, zeggende dat de rol van de priester hier van oneindig, onmetelijk belang is: om de zin van de liefde en het huwelijk uiteen te zetten, om te zeggen dat de liefde mogelijk is, om te zeggen dat het sacrament van het huwelijk hen een grote kracht kan schenken, ‘die een kracht zal zijn van het onthaal van de ander, van de vergeving van de ander, dus van duurzaamheid met de ander’.⁹¹ Zeker is dat men in deze situaties niet te moraliserend en te hard moet zijn ten opzichte van de jongeren, anders wordt dit toch niet gehoord.

9.3. Pastorale aanpak van het probleem van de echtscheiding

De kerkelijke gemeenschap dient waakzaam te zijn en voldoende aandacht te schenken aan echtparen en gezinnen die door echtscheiding zijn getroffen en ontredderd. De echtgenoot die door de andere partner in de steek wordt gelaten bevindt zich nadien vaak in een toestand van ontmoediging en eenzaamheid. Erger is het meestal gesteld met het lot van de

⁸⁹ *Ibid.*, blz. 54-56

⁹⁰ *Ibid.*, blz. 117

⁹¹ S. Charalambidis (Metropoliet), *Ministères et charismes dans l'Eglise orthodoxe*. Parijs, 1988, blz. 129-130

kinderen. Uit pastorale ervaring weten we dat sociale en psychologische bijstand niet volstaan. Ze hebben vooral kracht nodig vanuit een 'spirituele en pastorale' benadering die hopelijk opnieuw zin en betekenis zal geven aan hun leven.

10. Besluit

Uit het voorafgaande onthouden we dat het huwelijk een sacrament of mysterie is, omdat het Koninkrijk Gods er een levende ervaring in wordt. Het is een intrede tot een nieuw leven, een gezamenlijk groeien in de Heilige Geest. Dit nieuwe leven treedt binnen als een gave, niet als een verplichting. De mens is vrij om al dan niet langs deze deur dit nieuwe leven in te stappen. Maar dit nieuwe leven heeft alleen dan zin als het werkelijk leidt tot intrede in het sacramentele leven van de Kerk. Het huwelijk krijgt een vervolmaking wanneer het echtpaar regelmatig deel heeft aan de Eucharistie, aan het Lichaam van Christus. Zo krijgt het huwelijk een 'heilighend' karakter. Deze heiligheid van het huwelijk diende echter te worden beschermd door enkele canons, niet omdat dit de geest is van de Kerk, maar wel om de ideale weg voor christenen aan te tonen. De christelijke leer van het huwelijk is een 'vreugdevolle verantwoordelijkheid'.⁹² Het toont aan wat het betekent waarachtig mens te zijn, waarbij men de vreugde ontvangt van leven te geven naar het beeld van de Schepper.

Voor wat de orthodoxe zienswijze in de subtiële problematiek van echtscheiding en mogelijke hertrouw betreft dient gezegd dat deze doortrokken is van wijsheid. Deze bevestigt de voorname waarde van het standvastige en uniek christelijk huwelijk, wat niet betekent dat deze standvastigheid in alle levensomstandigheden gezien moet worden als gewoonweg het onherroepelijk behoud van een juridische bevestiging. De Orthodoxe Kerk wil immers de deur van de barmhartigheid niet onverbiddelijk sluiten, maar blijft toch vasthouden aan de leer van het Nieuwe Testament.⁹³

⁹² J. Meyendorff, *Marriage: an orthodox perspective*. New York, 1975, blz. 84

⁹³ P. L'Huilier (Aartsbisschop), *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église Orthodoxe*. In: *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe occidentale* nr. 65. Paris, 1969, blz. 36

Het huwelijk vandaag

Uitdagingen en kansen voor pastoraat, theologie en spiritualiteit vanuit katholiek perspectief

door professor Thomas Knieps-Port le Roi



De laatste decennia is er in verschillende landen en talen een schier onoverzichtelijke hoeveelheid publicaties over het huwelijk uit de pen van katholieke auteurs verschenen.⁹⁴ Ondanks de uiteenlopende perspectieven, posities en doelstellingen hebben ze meestal één ding gemeen: het merendeel van deze publicaties vertrekt vanuit de socio-culturele context waarin gehuwden leven en waarmee hun partnerrelatie wordt geconfronteerd. Veeleer dan om een 'theologie van het huwelijk' is het de meeste auteurs te doen om een 'theologie voor gehuwden'.⁹⁵ Zelfs leerambtelijke teksten beogen niet in de eerste plaats abstracte beschouwingen over de plaats van het huwelijk in Gods scheppings- en verlossingswerk te zijn, maar proberen de relevantie daarvan voor hedendaagse koppels aan te tonen.⁹⁶ Of hieraan pastorale bewogenheid of een groeiend inzicht in de contextualiteit van elke theologie ten grondslag liggen doet er weinig toe. Over het christelijk huwelijk kunnen katholieke theologen vandaag niet meer spreken zonder rekening te houden met de context waarin de exclusieve en duurzame partnerrelatie moet worden geleefd en beleefd.

In deze bijdrage wil en kan ik geen uitzondering op deze regel maken en ik zal daarom in een eerste stap de situatie van het huwelijk in de laatmoderne samenleving van de West-Europese landen trachten te schetsen. Daaruit zal blijken dat ondanks alle pogingen tot objectiviteit een dergelijke analyse nooit neutraal kan uitvallen maar steeds meteen duidingen inhoudt die reeds door particuliere theologische visies en posities worden gestuurd of waarbij deze tenminste gemakkelijk aansluiting kunnen vinden. De theologische en pastorale visies die ik in het tweede gedeelte zal ontwikkelen zijn daarom principieel betwistbaar en staan open voor dialoog en discussie, ook - en hier vooral - tussen christelijke denominaties.

1. Een situatieschets van het huwelijk vandaag

1.1. Het huwelijk tussen neergang en veerkracht

Het huwelijk bevindt zich vandaag in een paradoxale situatie. Aan de ene kant heeft het een enorm betekenisverlies ondergaan, zoals uit een korte blik op de recentere geschiedenis moge blijken.⁹⁷ Met de overgang van een agrarische naar een industriële samenleving is de socio-economische functie weggevallen die het huwelijk gedurende lange eeuwen in de Europese geschiedenis typeerde. Onder de noemers 'individualisering' en 'pluralisering' worden socio-culturele processen aangeduid die vooral sinds de jaren 60 van de voorbije

⁹⁴ Voor een overzicht van de internationale (theologische) literatuur over het huwelijk gedurende de laatste 15 jaar zie de boekbesprekingen die sinds 1995 zijn verschenen in *INTAMS review. Journal for the Study of Marriage & Spirituality*.

⁹⁵ Cf. T. Muldoon, A Theology for Married People, In: Id. & C.S. Dobrynski (eds.), *Love One Another. Catholic Reflections on How to Sustain Marriages Today*. New York, Crossroad, 2010, blz. 20-32

⁹⁶ Zo schrijft bv. paus Johannes Paulus II aan het begin van zijn Apostolische Exhortatie over het christelijke gezin *Familiaris consortio* uit 1981: "Aangezien Gods plan met het huwelijk en het gezin betrekking heeft op de man en de vrouw in hun concrete dagelijkse bestaan in bepaalde maatschappelijke en culturele situaties moet de Kerk, om haar dienst te vervullen, zich erop toeleggen de situaties te kennen waarin het huwelijk en het gezin zich heden ten dage verwezenlijken." (nr. 4)

⁹⁷ Voor een overzicht over de geschiedenis van het huwelijk zie bijvoorbeeld J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983; A. Burguière et al., *Histoire de la famille*, vol. 1 & 2, Paris, Armand Collin, 1986; A. Gestrich, J.U Krause & M. Mitterauer, *Geschichte der Familie*. Stuttgart, Kröner, 2003

eeuw ertoe hebben geleid dat er alternatieve partnerschapsmodellen zijn ontstaan waardoor de echtelijke verbintenis zijn, voordien onbetwistbare, monopoliepositie heeft verloren en in toenemende mate optioneel is geworden. Ook in de individuele levensloop markeert het huwelijk niet langer de obligate overgang naar volwassenheid en heel recent dreigt het daarenboven zijn functie als kader voor het grootbrengen van kinderen kwijt te spelen, twee tendensen die door sociologen als ‘de-institutionalisering’ worden omschreven. Tevens kan erop worden gewezen dat sinds de opkomst van het liefdeshuwelijk vanaf de 18^e eeuw de echtelijke verbintenis aan wankelende gevoelens onderhevig werd en daarmee brozer is geworden met als gevolg de hoge echtscheidingscijfers die we sinds enkele decennia kennen.⁹⁸ Men zou de opsomming nog kunnen voortzetten, bijvoorbeeld door te verwijzen naar de secularisering, waardoor het huwelijk ook aan religieuze betekenis heeft ingeboet, of naar de gewijzigde genderverhoudingen die een einde maakten aan de economische afhankelijkheid van de vrouw binnen het huwelijksinstituut. Aanwijzingen genoeg dus om te besluiten dat het huwelijk in een neerwaartse spiraal is terechtgekomen en de ontwikkeling als een geschiedenis van verval moet worden beschouwd.

Daar tegenover staat echter de waardering die onze tijdgenoten voor het huwelijk blijven koesteren. Opiniepeilingen en waardenonderzoek tonen telkens opnieuw aan dat het huwelijk helemaal niet heeft uitgediend in de levensplanning van de meeste mensen. Ondanks dalende huwelijkscijfers, het hoge aantal echtscheidingen en alternatieve levensvormen was volgens Britse statistieken in 2008 driekwart van de dertigjarigen in Groot-Brittannië getrouwd of zou binnenkort gaan huwen. Onderzoek in de VS wijst uit dat meer dan 90% van de Amerikaanse jongeren van plan is om ooit te trouwen.⁹⁹ En in een Duitse studie uit 2010 wordt vastgesteld dat 80% van alle ondervraagden de wens uit dat een partnerschap levenslang zal blijven duren.¹⁰⁰ Heeft het huwelijk dan toch meer veerkracht dan sommige doemscenario’s ons willen doen geloven?¹⁰¹ Voor de Amerikaanse gezinssocioloog A. Cherlin is de hamvraag niet zozeer waarom zo weinig, maar veeleer waarom zoveel koppels vandaag nog trouwen. Volgens hem is het huwelijk weliswaar een groot deel van zijn functionele betekenis kwijtgespeeld, maar heeft het in ruil daarvoor aan ‘symbolische’ betekenis gewonnen.¹⁰² “In fact, as marriage has become less necessary it has become, if anything, more important symbolically. A half-century ago, when 95 percent of the population married, it was a mark of conformity – the only acceptable way to live a full adult life. Today, when there are alternatives, one might have expected that marriage would be fading away. Instead, it has become the preferred way to have an intimate partnership, provided that the partners can make a go of it economically. It has therefore become a notable achievement – a marker of social status.”¹⁰³

Andere onderzoekers in de VS hebben de betekenisverschuiving van het huwelijk in de recentere geschiedenis beschreven aan de hand van drie sociaalpsychologische modellen

⁹⁸ Cf. S. Coontz, *Marriage – a History. From Obedience to Intimacy or How Love Conquered Marriage*. New York, Viking, 2005

⁹⁹ M. Regnerus, J. Uecker, *Premarital Sex in America. How Young Americans Meet, Mate, and Think about Marrying*. Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, blz. 169

¹⁰⁰ BM Familie, Senioren, Frauen und Jugend, *Partnerschaft und Ehe – Entscheidungen im Lebensverlauf*, 2011 <http://www.bmfsfj.de/RedaktionBMFSFJ/Broschuerenstelle/Pdf-Anlagen/Partnerschaft-und-Ehe.property=pdf,bereich=bmfsfj,sprache=de,rwb=true.pdf> (16.09.2011). De studie wijst er echter op dat het verlangen naar levenslange partnerschap niet exclusief is gekoppeld aan het huwelijk.

¹⁰¹ P.R. Amato, Tension Between Institutional and Individual Views of Marriage. In: *Journal of Marriage and Family* 66 (2004), blz. 959-965. Amato onderscheidt in het discours over het huwelijk (in de VS) een “marital decline perspective” en een “marital resilience perspective”.

¹⁰² A.J. Cherlin, The Deinstitutionalization of American Marriage. In: *Journal of Marriage and the Family* 66 (2004), blz. 848-861; A.J. Cherlin, *The Marriage-go-round. The State of Marriage and the Family in America Today*. New York, Vintage, 2010

¹⁰³ A.J. Cherlin, *The American Way of Marriage: Are There Lessons for the United Kingdom?* The Edith Dominian Memorial Lecture 2011, <http://www.oneplusone.org.uk/Publications/ConferenceProceedings/EdithDominianMemorialLecture2011.pdf> (19 september 2011)

die *grosso modo* ook toepasbaar zijn op de ontwikkeling in West-Europese landen.¹⁰⁴ In een eerste fase, die eindigt rond het begin van de 20^e eeuw, wordt het huwelijk voornamelijk opgevat als een instelling die economische zekerheid voor het gezin en sociale stabiliteit voor de bredere gemeenschap waarborgt. In dit model van *institutional marriage* hebben de belangen van het gezin voorrang op de verlangens en het welzijn van de echtgenoten en wordt hun verbintenis voornamelijk geregeld door juridische normen, ethische codes en religieuze conventies. Vanaf de jaren 50 van de 20^e eeuw zet zich echter het stedelijke kostwinnergezin door waarbij het familiale netwerk verzwakt en de echtgenoten grotere individuele vrijheid genieten. In dit tweede model van *companionate marriage* stoelt het huwelijk op wederzijdse liefde en affectie, maar tegelijk vinden de echtgenoten hierbij voldoening in een partnerschappelijk project waarbinnen ze verschillende maar complementaire rollen vervullen (man als kostwinner, echtgenote als huisvrouw). Pas vanaf de jaren 60 wordt het huwelijk voornamelijk een individueel project van zelfverwezenlijking, wat de onderzoekers ertoe brengt om van *individualistic marriage* te spreken. Bij de partnerkeuze is het nu niet meer belangrijk of de vrouw goed kan koken en voor de kinderen kan zorgen, of dat de man betrouwbaar en werkzaam is; gezocht wordt veeleer de zielsverwant, de *soul mate* die bij me past om mijn verlangens te bevredigen en mijn groei te bevorderen. In dit nieuwe relatietype zijn de partners van nature uit gelijkwaardig maar ook grotendeels onafhankelijk van elkaar, zodat hun verbintenis ook relatief gemakkelijk kan worden opgezegd.

Veeleer dan als een chronologische typologie waarbij de fases elkaar aflossen moet men de drie modellen zien als geïnternaliseerde concepten, houdingen en verwachtingen die elkaar kunnen overlappen, naast elkaar kunnen bestaan, in bepaalde mengvormen kunnen voorkomen of met elkaar kunnen concurreren. Op die manier zou men bijvoorbeeld kunnen verklaren dat ook in tijden waarin het institutionele huwelijk het sociaal dominante type was, liefdeshuwelijken niet waren uitgesloten. En misschien biedt de typologie tevens een verklaring voor de paradoxale situatie van het huwelijk vandaag waarbij koppels vanuit een individualistische ingesteldheid de optie tot echtscheiding bewust incalculeren en toch een partnerschapsmodel koesteren dat op duurzaamheid mikt en als formeel huwelijk zelfs een zeker prestige en sociale status verleent.

1.2. Betekenisgeving en huwelijksmotivaties van hedendaagse koppels

Welke betekenis geven hedendaagse koppels aan het huwelijk en wat zijn de motieven die hen ertoe brengen om te gaan trouwen en in de meeste gevallen hun samenleefrelatie om te vormen tot een echtelijke verbintenis? Het schaarse empirische onderzoek dat voor West-Europese landen beschikbaar is, wijst tot dusver op een grote variatie aan uiteenlopende huwelijksmotivaties maar heeft niet kunnen aantonen dat er dominante betekenisgevingen bestaan.¹⁰⁵ Beter onderzocht is ondertussen welke betekenis koppels aan het kerkelijk huwelijk geven¹⁰⁶ ook al focussen recente studies vaak alleen op het moment van de

¹⁰⁴ P.R. Amato, A. Booth et al., *Alone Together. How Marriage in America is Changing*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007; P.R. Amato, Institutional, Companionate, and Individualistic Marriage. A Social Psychological Perspective on Marital Change. In: H.E. Peters & C.M.K. Dush (eds.), *Marriage and Family. Perspectives and Complexities*. New York, Columbia University Press, 2009, blz. 75-90

¹⁰⁵ Zie het Duitse onderzoek: N.F. Schneider, H. Rüger, Value of Marriage. Der subjektive Sinn der Ehe und die Entscheidung zur Heirat. In: *Zeitschrift für Soziologie* 36 (2007) blz. 131-152. Zie ook N.F. Schneider, Motives For or Against Marriage. Framing the Empirical Evidence. In: *INTAMS Review* 13 (2007) blz. 6-18

¹⁰⁶ Cf. J.Z.T. Pieper, *God gezocht en gevonden? Een godsdienstpsychologisch onderzoek rond het kerkelijke huwelijk met pastoraaltheologische consequenties. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit voor Theologie en Pastoraat in Heerlen*. Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1988; R. Nave-Herz, *Die Hochzeit: ihre heutige Sinnzuschreibung seitens der Eheschließenden. Eine empirisch-soziologische Studie*. Würzburg, Ergon, 1997; J. FÖRST & J. KÜGLER (eds.), J. Först, J. Kügler (eds.), *Die unbekannte Mehrheit: mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur ‚Kasualienfrömmigkeit‘ von Katholikinnen: Bericht und interdisziplinäre Auswertung*. Münster: LIT, 2006

huwelijksviering.¹⁰⁷ Ik verwijs voor wat volgt naar een kleinschalig onderzoek dat tussen 2008 en 2009 in een Zuid-Engels bisdom werd uitgevoerd en waarbij 90 koppels naar aanleiding van de huwelijksvoorbereiding en -viering op een ongestructureerde manier zijn geïnterviewd over de betekenis van een kerkelijk huwelijk.¹⁰⁸ Uit dit onderzoek komen drie motiefclusters naar voren.

In een eerste cluster staat het huwelijk als een ‘teken van tegenspraak’ (*sign of contradiction*) centraal. In een socio-culturele context waarin het huwelijk overbodig wordt geacht en ongehuwd samenwonen de norm is geworden, impliceert de beslissing om te gaan trouwen ingaan tegen de *mainstream*. Was het enkele decennia geleden nog een uiting van verzet tegen de dominerende huwelijksmentaliteit om ongehuwd samen te leven, de beslissing om te gaan trouwen impliceert vandaag een zich afzetten tegen de heersende indifferentie ten aanzien van de leefvorm.¹⁰⁹ Het huwelijk krijgt daarmee een duidelijke meerwaarde. Zoals één van de geïnterviewden het uitdrukt: “All my friends live together... but I think we have more than that”.¹¹⁰ Een dergelijke beslissing om niet zomaar de onvermijdelijke gang van zaken te volgen dient symbolisch te worden gemarkeerd. Van hieruit verklaart de onderzoeker tevens het feit dat men eerder voor een groot en duur evenement (*big show*) kiest dan voor een bescheiden trouwfeest. Als teken van verzet moet het huwelijk als een publieke act zichtbaar worden waarbij het kerkelijke huwelijk bijzonder van pas kan komen.

Een tweede cluster wordt in de studie geïnterpreteerd als symbool van engagement (*symbol of commitment*). Voor bijna alle koppels is het huwelijk een teken van hun engagement tegenover elkaar. “Love has brought the couples to this point, commitment will carry them forward.”¹¹¹ Twee aspecten zijn hierbij van belang. Ten eerste stoelt de beslissing om te trouwen veel minder op gevoelens van romantische of pure liefde dan vaak wordt aangenomen.¹¹² Hedendaagse koppels zijn doorgaans realistisch en beseffen dat het huwelijk een hoge persoonlijke inzet vergt die ze bereid zijn op te brengen. Ten tweede fungeert het huwelijk zowel als een *rite de confirmation* waarbij men een al bestaande relatie

¹⁰⁷ Cf. T. Michiels, ‘Daarom hebben we stenen ringen’. *Recente ontwikkelingen rond het ritueel van de huwelijksluiting*. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Theologische Faculteit Tilburg, 2004; R. Robinson, *Celebrating Unions. An Empirical Study of Notions about Church Marriage Rituals*. Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Radboud Universiteit Nijmegen, 2007; S. Fopp, *Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007; K. Merzyn, *Die Rezeption der kirchlichen Trauung. Eine empirisch-theologische Untersuchung*. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010

¹⁰⁸ K. Chapell, *Preparing for Marriage*. Sign, Symbol and Sacrament. In: *INTAMS review* 15 (2009), blz. 23-29

¹⁰⁹ Over de actuele ‘subversiviteit’ van het huwelijk zie ook: J. Rösler, *Das heilige Experiment Ehe*. In: *Christ in der Gegenwart* 63 (juli 2011),

http://www.christ-in-der-gegenwart.de/aktuell/artikel_angebote_detail?k_beitrag=2776964 (19 september 2011)

¹¹⁰ K. Chapell, *Preparing for Marriage*, blz. 25. Naar een gelijksoortige bevinding verwijst het onderzoek van M. Kefalas, F. Fürstenberg en L. Napolitano, *Marriage is More than Being Together. The Meaning of Marriage among Young Adults in the United States*. Network on Transitions to Adulthood Research Network. Working Paper, 2005, blz. 13; <http://www.transad.pop.upenn.edu/downloads/kefalasmarragenorms.pdf> (19 september 2011). In de lijn van deze bevindingen liggen ook de resultaten van verschillende onderzoeken in de VS waarin tot de conclusie wordt gekomen dat het huwelijk als een hoog ideaal wordt beschouwd waartoe de partnerrelatie al dan niet kan opklimmen. Zie bijvoorbeeld de studie over het huwelijk in sociaal lagere klassen van K. Edin en M. Kefalas, *Promises I Can Keep. Why Poor Women Put Motherhood before Marriage*. Berkeley, University of California Press, 2005; M. Regnerus en J. Uecker concluderen in hun onderzoek onder jongvolwassenen in de VS: “Indeed, many idealize marriage, expect a great deal from it, and are refusing to settle for what they perceive to be less than the ideal. The bar for sexual relationship is lowered... But the bar for marriage is never lowered. It remains very high, higher than they are able to reach. For others, it is simply higher than they are willing to climb.” (*Premarital Sex in America*, blz. 194)

¹¹¹ K. Chappell, *Preparing for Marriage*, blz. 26

¹¹² Ook N.F. Schneider en H. Rüger komen tot de conclusie dat “Liebe in den meisten Fällen zwar eine notwendige Grundlage für eine Beziehung darstellt (und damit indirekt auch eine notwendige Bedingung für die Heirat), die konkrete Entscheidung zum Schritt in die Ehe jedoch in den meisten Fällen offensichtlich auf jeweils anderen Handlungsmotiven basiert, die dann als hinreichende Bedingungen fungieren.” (*Value of Marriage*, blz. 145)

bestendigt¹¹³ én ook nog steeds als een *rite de passage*. Ook al leidt het huwelijk niet meer een volstrekt nieuwe fase in de levensloop in, toch wordt de partnerrelatie door de huwelijkssluiting op een nieuwe grondslag gevestigd. Men is als het ware aangekomen bij een *point of no return* waarbij men de relatie enerzijds wil voortzetten maar anderzijds een onzekere toekomst tegemoet ziet. Tegenover de eigen tekortkomingen en de onvolmaaktheid van de geliefde stellen partners in de huwelijkssluiting een actief engagement om hun relatie op een meer solide basis te herbevestigen. Bijgevolg hechten de meeste koppels enorm veel belang aan de trouwbelofte in de viering en de symbolen die voor deze verbintenis worden gekozen.

Voor de derde motiefcluster heeft men in het onderzoek de op het eerste gezicht wat vreemde benaming sacrament van ambitie (*sacrament of ambition*) gekozen. Ofschoon de meeste ondervraagde koppels geen of weinig besef hebben van de betekenis van een sacrament stellen ze hun hoop in de transformatieve kracht (*transformative power*) van het kerkelijk huwelijk. Terwijl bij het tweede motief de liefde als actief engagement een belangrijke rol speelt, gaat het hierbij om hoop in de existentiële en niet per se religieuze betekenis.¹¹⁴ De meeste koppels verwachten geen externe of bovennatuurlijke ingreep in hun relatie maar hopen desondanks dat het trouwritueel er enigszins toe kan bijdragen dat hun 'ambities' betreffende het welslagen van de relatie (met betrekking tot het welzijn van de individuele partners, de groei van de relatie en het toekomstige ouderschap) zullen worden gerealiseerd. 'Zegening' is hiervoor wellicht de adequate term die door theologie en liturgie wordt aangeboden en volgens de meeste studies aanknopingspunten biedt bij de beleving van toekomstige echtparen.¹¹⁵ Vooral de wisselwerking tussen belofte en zegen wordt in recent onderzoek onderstreept. Hierbij nemen koppels de relationele inzet voor hun rekening en verwachten ze van de ritus een soort compensatie of goddelijke beloning voor de eigen prestatie.¹¹⁶ In die zin is de uitdrukking 'sacrament van ambitie' misschien treffender gekozen dan op het eerste gezicht lijkt.

Beschouwt men deze drie motiefclusters als typerend voor de houding van hedendaagse koppels ten aanzien van het huwelijk en de huwelijkssluiting, dan laten zich daaruit enkele uitdagingen op het vlak van pastoraat, theologie en spiritualiteit afleiden. In het vervolg van mijn betoog wil ik bij elk van de drie genoemde clusters een stelling poneren waarmee mijns inziens enkele centrale uitdagingen en kansen voor de huwelijkstheologie en het huwelijkspastoraat in de rooms-katholieke traditie kunnen worden beschreven.

2. Uitdagingen op het vlak van pastoraat, theologie en spiritualiteit

2.1.

De eerste stelling luidt als volgt: *Koppels die voor de kerk willen trouwen participeren vaak niet of nauwelijks aan het kerkelijk leven en hebben tevens weinig besef van de sacramentaliteit van het huwelijk. Desondanks hebben ze op existentieel en ethisch vlak doorgaans de goede ingesteldheid om een sacramenteel huwelijk te sluiten.*

Het fenomeen doet zich al enige tijd voor en houdt pastores én theologen in gelijke mate bezig. De meeste koppels die om een kerkelijk huwelijk vragen hebben geen of nauwelijks banden met de (lokale) kerkgemeenschap en zijn vaak zelfs niet vertrouwd met de betekenis die de kerk aan een sacramenteel huwelijk geeft, laat staan dat ze zich dit geloof persoonlijk hebben toegeëigend. Theologisch gezien bestaat het dilemma hierin dat enerzijds volgens

¹¹³ Over het huwelijk als confirmatierite zie J. Ziemer, Trauung als Konfirmation. In: R. Nave-Herz, *Die Hochzeit*, blz. 129-141

¹¹⁴ K. Chappell, *Preparing for Marriage*, blz. 27

¹¹⁵ S. Fopp concludeert uit haar empirisch onderzoek: "Segen ist keine Kategorie, die häufig spontan von den Paaren verwendet wird, aber sie wird von den Paaren aufgegriffen um dem Gesamtverständnis von Trauung Ausdruck zu verleihen...". (*Trauung*, blz. 364)

¹¹⁶ Cf. K. Merzyn, *Die Rezeption der kirchlichen Trauung*.

het kerkelijk recht “tussen gedoopten geen geldig huwelijkscontract [kan] bestaan zonder dat het door dit feit zelf sacrament is”¹¹⁷ en dat anderzijds vanuit dogmatisch perspectief het huwelijks sacrament, zoals elk ander sacrament, het geloof veronderstelt dat het op zijn beurt dient te voeden en te versterken.¹¹⁸ Vooral in de huidige context van afnemende kerkbetrokkenheid lijkt de veronderstelling dat elk huwelijk tussen twee gedoopte christenen *eo ipso* een sacrament is de waarde van de sacramentaliteit van het huwelijk aanzienlijk te ondermijnen. Geen wonder dus dat er geregeld stemmen opgaan die waarschuwen voor een ‘uitverkoop van het sacrament’ en bij gevolg striktere criteria voor de toelating tot een kerkelijk huwelijk eisen. Gelukkig heeft men in de pastorale praktijk de scherpe tegenstelling tussen rigorisme en laxisme kunnen verzachten door een middenweg te bewandelen tussen een restrictieve handhaving van de toelatingsvoorwaarden enerzijds en een onvoorwaardelijke openstelling van het huwelijks sacrament anderzijds. De meeste pastores nemen dan ook genoegen met de officiële pastorale richtlijnen die door verschillende bisschoppenconferenties werden opgesteld en ertoe aanmoedigen in de seculiere context van vandaag bijzondere aandacht te besteden aan de huwelijks voorbereiding en aan pastorale initiatieven tot geloofsinitiatie, -ontsluiting en -verdieping.¹¹⁹

Ook Johannes Paulus II heeft in zijn apostolische exhortatie over het gezin, *Familiaris consortio* uit 1981, voor een proactieve pastorale aanpak gekozen. Hij stelt dat “... degenen die vragen voor de Kerk te trouwen, ... immers in verschillende mate het geloof [kunnen] hebben” en dat het daarom “de voornaamste taak van de herders [is] het geloof te doen herontdekken, te voeden en rijp te maken.”¹²⁰ De paus erkent daarmee enerzijds dat het persoonlijke geloof weliswaar geen constitutieve maar wel degelijk een disponerende functie heeft voor het ontvangen van het huwelijks sacrament en daarom alles in het werk moet worden gesteld om dit met het doopsel ontvangen geloof bij de huwenden opnieuw aan te wakkeren en vervolgens te verdiepen. Nog sterker benadrukt hij echter dat de kerk niet anders kan dan “ook hen die een minder volmaakte gesteltenis hebben tot de sluiting van het huwelijk toe te laten”. Hij verwijst daarbij naar de specifieke eigenschap van het huwelijks sacrament, namelijk “dat het het sacrament is van een realiteit die reeds in het scheppingsplan bestaat”. Vooral kerkjuristen hebben daaruit een natuurlijk recht om te huwen afgeleid en geconcludeerd dat dit recht niet zomaar kan worden ontnomen door bijvoorbeeld toegangsvoorwaarden te stellen die in verband staan met de sacramentele waarde die het huwelijk in de verlossingsorde heeft.¹²¹ De paus volgt deze redenering niet

¹¹⁷ CIC 1983, canon 1055 § 2

¹¹⁸ In een document uit 1978 over enkele doctrinaire vraagstukken in verband met het huwelijk heeft de Internationale Theologische Commissie gesteld dat het persoonlijke geloof van de huwenden de sacramentaliteit van het huwelijk weliswaar niet constitueert, maar dat de afwezigheid van dit geloof de geldigheid van het huwelijk dreigt aan te tasten. Commission Théologique Internationale, *Problèmes doctrinaux du mariage chrétien* (Lex spiritus vitae, 4). Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1979, blz. 138. Over de samenhang tussen geloof en huwelijks sacrament zie ook K. Lehmann, Glaube – Taufe – Ehesakrament. Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der christlichen Ehe. In: *Studia Moralia* 16 (1978), blz. 71-97; K. Herzberg, *Taufe, Glaube, Ehesakrament. Die nachkonziliäre Suche nach einer angemessenen Verhältnisbestimmung* (Bamberger Theologische Studien, 2). Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999

¹¹⁹ Cf. voor Vlaanderen: Nationale Raad voor Gezinspastoraal, *Over huwen in de kerk. Visie en beleidopties*, Brugge, 1993; voor Frankrijk: Commission Episcopale de Liturgie et de Pastorale Sacramentelle de la Conférence des Evêques de France, *Pastorale sacramentelle. Points de repères. I. Les sacraments de l’initiation chrétienne et le mariage*. Paris, Cerf, 1996, blz. 81-96; voor Duitsland: Deutsche Biskopfskonferenz, *Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel*. Bonn, Sekretariat der Deutschen Biskopfskonferenz, 2000. Zie voor de sacramentenpastoraal in het algemeen ook: Deutsche Biskopfskonferenz (Pastoralkommission), *Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung*. Bonn, Sekretariat der Deutschen Biskopfskonferenz, 1993

¹²⁰ Apostolische Exhortatie *Familiaris consortio* van paus Johannes Paulus II (Wereldkerkdocumenten, 11). Brussel, Licap, 1981, nr. 68. Alle volgende citaten uit *Familiaris consortio* refereren aan dit nummer.

¹²¹ Zo eist bijvoorbeeld I. Orsy dat ook gedoopte christenen een geldig huwelijk moeten kunnen sluiten dat niet automatisch een sacrament is. L. Orsy, Faith, Sacrament, Contract, and Christian Marriage. Disputed Questions. In: *Theological Studies* 43 (1982), blz. 379-398. Zie ook S. Demel, *Kirchliche Trauung: unerläßliche Pflicht für die Ehe des katholischen Christen?* Stuttgart, Kohlhammer, 1993

maar argumenteert dat in de verlossingsorde ook het 'natuurlijke' huwelijk reeds in het teken van Gods sacramentele genade staat: "Het besluit van man en vrouw te trouwen volgens dit goddelijk plan, dat wil zeggen om volgens hun bedoeling hun leven, door hun onherroepelijke huwelijksinstemming, te binden aan een onverbreekbare liefde en een onvoorwaardelijke trouw, vereist dus in feite, zelfs al is het niet op volkomen bewuste wijze, een houding van voldoende gehoorzaamheid aan de wil van God, welke houding onmogelijk is zonder zijn genade. Daarom bevinden ze zich reeds in echte en eigenlijke zin op de weg van het heil dat door de viering van het sacrament en de directe voorbereiding daarop kan worden vervolmaakt en voltooid, vooropgesteld de rechtschapenheid van hun intentie."

Met andere woorden: partners die met een oprechte intentie aan elkaar onverbreekbare liefde en onvoorwaardelijke trouw beloven zijn in aanleg voldoende 'geschikt' om het huwelijks sacrament te ontvangen, ook al zijn ze zich niet bewust van de sacramentele betekenis die hun verbintenis impliceert. Formeel gezien bekrachtigt de paus daarmee de traditionele positie die als minimale toelatingsvoorwaarden voor het ontvangen van een sacrament stelt dat men stilzwijgend instemt met wat de Kerk bedoelt te doen (*intentio faciendi quod facit ecclesia*) en dit niet op een uitdrukkelijke en formele manier afwijst.¹²² Op theologisch vlak daarentegen gaat deze positie veel verder dan enkel een passieve conformiteit met het kerkelijke geloof - "laat de kerk maar doen wat zij moet doen, als jullie maar niet tegenspreken" - op te leggen. Men erkent en aanvaardt hier dat huwendes, ook bij een lage kerk- en geloofsbetrokkenheid, een adequate gezindheid of intentie kunnen hebben - "zich op de weg van het heil bevinden" - om op hun manier de sacramentele genade vruchtbaar te ontvangen. Zo vervolgt Johannes Paulus: "Men moet ook niet vergeten dat deze verloofden krachtens hun doopsel reeds werkelijk zijn ingelijfd in het verbond van de bruiloft van Christus met de Kerk en dat ze door de rechtschapenheid van hun intentie het plan van God met het huwelijk hebben aanvaard en *derhalve minstens stilzwijgend instemmen met wat de Kerk bedoelt te doen, wanneer ze de bruiloft viert.*"¹²³

Deze doctrinaire opening stelt pastores en theologen principieel in staat om de beweegredenen van trouwwillige koppels *au sérieux* te nemen en voor de catechetische onderwijzing en pastorale begeleiding aan te knopen bij hun concrete relatiebeleving. En ze laat mij tevens toe om mijn stelling verder te beargumenteren. Het is namelijk vanuit onze situatieschets in het eerste deel al duidelijk gebleken dat wie vandaag überhaupt nog gaat trouwen dit niet lichtvaardig doet en ook niet meer uit traditie of sociale conventie.¹²⁴ Neemt men daar nog bij dat het huwelijk in toenemende mate als een teken van onderscheiding ten opzichte van de heersende culturele normen wordt gezien, dan kan men besluiten dat koppels die vandaag huwen doorgaans een existentieel besluitvormingsproces van hoge ethische kwaliteit hebben doorlopen. En dit geldt *a fortiori* voor degenen die voor een kerkelijk huwelijk met de wezenseigenschappen van exclusiviteit, trouw, onverbreekbaarheid en vruchtbaarheid kiezen.

De Franse moraaltheoloog Philippe Bordeyne heeft het in dit verband over "*un acte éthique et théologique*" omdat de ervaring van menselijke liefde en de onvoorwaardelijke en onbaatzuchtige inzet van de eigen vrijheid uitverkoren plaatsen van de Godsontmoeting ("*des hauts lieux de la rencontre de Dieu*") zijn.¹²⁵ Maar hij gaat nog verder. Volgens hem uiten koppels die zich vandaag tot de kerk richten met hun verzoek om te mogen trouwen het

¹²² Cf. *Familiaris consortio* nr. 68: "Wanneer daarentegen de huwelijkskandidaten, niettegenstaande alle pogingen, openlijk en uitdrukkelijk te kennen geven af te wijzen wat de Kerk bedoelt te doen, als zij het huwelijk van gedoopten viert, kan de zielenherder hen niet toelaten tot de sluiting."

¹²³ Cursivering van mij.

¹²⁴ In het onderzoek van Schneider en Rüger, *Value of Marriage*, geeft slechts 5,6% van de ondervraagden aan dat hun beslissing om te huwen wordt ingegeven door de wens om aan sociale verwachtingen te voldoen, waarbij het hoge aantal allochtonen met een niet-christelijke religieuze achtergrond opvalt. Voor 16% speelt traditie een rol maar de betekenis die daaraan wordt gegeven strekt van nuttigheidsoverwegingen over het vooruitzicht op een speciaal evenement tot het concept van het huwelijk als biografische normaliteit.

¹²⁵ P. Bordeyne, *Ethique du mariage. La vocation sociale de l'amour*. Paris, Desclée de Brouwer, 2010, blz. 56-57

vertrouwen en de hoop dat het huwelijk zoals de Kerk het voorstelt hun hunker naar lichamelijke, affectieve en sociale vervulling kan bevredigen. Daarbij gaat hun beslissing bewust in tegen:

- het institutionele pluralisme op het vlak van huidige vormen van samenleven ('Waarom huwen als we ook gewoon kunnen samenleven?');
- de in het besef van de eigen onvolmaaktheid gewortelde twijfels of men, alle goede bedoelingen ten spijt, het engagement wel kan waarmaken ('Gaat een dergelijk engagement onze krachten niet te boven?') en
- de wankelmoedigheid van het ego en van de broosheid van persoonlijk geluk ('Zal ik op die manier werkelijk gelukkig worden?').¹²⁶

Wie tegen deze fundamentele onzekerheden in voor de levenslange binding in trouw opteert ("*espérance malgré tout*")¹²⁷, stelt niet enkel een ethisch hoogstaande daad maar daarboven ook een 'theologische' act die van God komt en naar Hem toe leidt.

Dit betekent evenwel niet dat er niet ook een feitelijke discrepantie bestaat tussen hetgeen koppels vragen of verwachten en hetgeen waar de kerkelijke traditie voor staat. Het geloof ligt uiteraard niet zo maar in het verlengde van de menselijke ambities en verlangens. Maar hierin bestaat juist de taak van de huwelijkspastoraal, namelijk de beleving en de existentieel-ethische ingesteldheid van de huwendes enerzijds en het theologische gehalte van het huwelijks sacrament anderzijds op elkaar te betrekken.¹²⁸ Dit kan echter ook in de vernieuwde sacrament- en theologische visie enkel approximatief gebeuren.

2.2.

Tweede stelling: *De traditionele theologie van het huwelijks sacrament hanteert een statisch concept van de partnerrelatie en het huwelijksleven. De uitdaging bestaat erin om de trouwbelofte te begrijpen als het moment waarop Gods nabijheid wordt gevierd en toegezegd voor een relationeel traject dat al een eind is gevorderd maar nog een onbeheersbare toekomst tegemoet gaat.*

Alle recente studies over de kerkelijke huwelijksviering bevestigen dat de wederzijdse belofte als hét centrale moment van het ritueel wordt ervaren, zowel door het paar als door de aanwezigen.¹²⁹ "Love has brought the couples to this point, commitment will carry them forward", zo luidde de bevinding uit het bovengenoemde Engelse onderzoek. De trouwbelofte is zowel bevestiging van een al langer bestaande relatie als ook bewuste overgang naar een nieuwe fase in diezelfde relatie. Daarmee fungeert ze als een scharniermoment waarbij de geschiedenis van de relatie wordt gerecapituleerd en voor een nog onoverzienbare toekomst toegerust. Omdat koppels doorgaans beseffen dat een duurzame relatie doorheen de tijd groeit, verschillende fasen en processen doorloopt en daarmee ook vatbaar is voor crisissen en breuken, verdient hun expliciet engagement om ook verder samen op weg te gaan waardering en steun. Op het eerste gezicht lijkt de katholieke huwelijks theologie daarop goed in te spelen, beschouwt ze toch de wederzijdse consensus als het centrale element in de exclusieve en levenslange relatie die op het moment van het jawoord formeel wordt ingesteld. Bij nader toezien wordt echter gauw duidelijk dat daarbij nauwelijks rekening wordt gehouden met de tijdsdynamiek van de partnerrelatie, zowel op weg naar de huwelijks sluiting als tijdens het huwelijks leven daarna. Door uitsluitend te focussen op het kortstondige moment van de sacramentele en canonieke huwelijks sluiting ontrukt de huwelijks theologie de trouwbelofte als het ware aan het relationele traject doorheen de tijd. Noch de voorgeschiedenis van het koppel noch de nawerking van hun belofte zijn hierbij nog relevant. Met de huwelijks sluiting komt enerzijds een sacramentele realiteit tot stand die weinig of geen aanknopingspunten met de

¹²⁶ Cf. *ibid.*, blz. 60-66

¹²⁷ *Ibid.* blz. 13

¹²⁸ Cf. T. Knieps-Port le Roi, Uitverkoop van het sacrament of pastorale kans? Theologische en pastorale overwegingen bij de huwelijks sluiting. In: *Collationes* 40/3 (2010), blz. 289-308

¹²⁹ Zie de publicaties die onder voetnoot 14 worden aangegeven.

voorafgaande relatie vertoont en wordt anderzijds een onverbreekbare huwelijksband gecreëerd die als een garantie van duurzaamheid statisch en uitwendig boven het navolgende huwelijksleven blijft zweven.¹³⁰

Er zijn mijns inziens twee brandend actuele probleemvelden in het huwelijkspastoraat die deze tekortkoming in de huwelijksstheologie blootleggen: het relatief nieuwe fenomeen van het voorhuwelijks samenwonen en de nog steeds prangende problematiek rond echtscheiding en hertrouwen. In de voorbije decennia is het ongehuwd samenwonen in de meeste westerse landen een wijd verspreide en in toenemende mate maatschappelijk aanvaarde leefvorm geworden.¹³¹ De meeste jongeren stellen het huwelijk steeds vaker uit en kiezen voor het ongehuwd samenwonen als vertrekpunt voor hun levensplanning rond partnerrelatie en gezinsvorming. Ook al willen koppels op die manier de draagkracht van hun relatie toetsen en zo de kansen op een duurzame band verhogen, toch toont recent onderzoek unaniem aan dat paren die ongehuwd hebben samengeleefd een groter risico op relatiebreuk en echtscheiding lopen dan koppels die zonder voorafgaande proefperiode huwden.¹³² Het is evenwel niet zo dat het ongehuwd samenwonen op zich negatieve gevolgen voor de stabiliteit van een relatie moet hebben. Latere relatiebreuk lijkt eerder gerelateerd aan bepaalde individuele levensstijlen van samenwonende partners en komt in sterkere mate voor bij paren die bewust niet in het huwelijksbootje willen stappen of zich niet willen uitspreken over de toekomst van hun engagement. Zodra er echter een duidelijk engagement en toekomstperspectief in de relatie aanwezig zijn maken ongehuwd samenwonende partners evenveel kans om langdurig bij elkaar te blijven als koppels die pas na het trouwfeest bij elkaar intrekken.¹³³

In de pastorale praktijk komt men niet zelden paren tegen die al een tijdje hebben samengewoond vooraleer ze hun verbintenis ook door een kerkelijk huwelijk willen bezegelen. Volgt de pastor de kerkelijke leer die het ongehuwd samenwonen stellig blijft afkeuren,¹³⁴ dan wordt hij hier voor een dilemma geplaatst: ofwel eisen dat het koppel voor een bepaalde periode niet meer samenwoont en pas daarna het huwelijk binnentreedt ofwel zonder meer instemmen met de huwelijksluiting wat erop neer komt de specifieke geschiedenis van het paar te ontkennen. In tijden van het liefdeshuwelijk blijft deze relationele voorgeschiedenis uit pastoraal oogpunt echter onontbeerlijk om de sacramentele dimensie ter sprake te brengen: het is juist deze al bestaande liefdesrelatie waaraan het huwelijks sacrament een door God gewaarborgde toekomst verleent. De vraag stelt zich daarom des te dringender waarom de traditionele theologische visie het huwelijk als het ware *ex nihilo* laat beginnen met de huwelijksluiting en de ogen sluit voor de voorgeschiedenis ervan? Ik kan daarom enkel instemmen met wat Adrian Thatcher over de kerkelijke huwelijksviering schrijft: "It is the point within a couple's marriage beyond which there can be no turning back. While this point is certainly a high point in the couple's growing union, the assumption that the union begins at this point has gravely weakened the churches' effort in commending marriage in the present late modern or postmodern period."¹³⁵

¹³⁰ Cf. T. Knieps-Port le Roi, Het huwelijk in wording? Een sacramentologische probleemschets. In: T. Knieps-Port le Roi, L. Boeve (eds.), *Gods sacramentele aanwezigheid in de wereld van vandaag*. Leuven, Acco, 2008, blz. 241-256; T. Knieps-Port le Roi, Die Ehe als Prozess aus sakramententheologischer Sicht. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 132 (2010), blz. 273-292

¹³¹ Cf. K. Kiernan, Cohabitation in Western Europe. Trends, Issues and Implications. In: A. Booth, A.C. Crouter (eds), *Just Living Together. Implications of Cohabitation on Families, Children, and Social Policy*. Mahwah, NJ, Erlbaum, 2002, blz. 3-32. Voor België zie M. Corijn, *Ongehuwd en gehuwd samenwonen in België. Feiten en opvattingen vanuit een sociaal-demografisch perspectief*. CBGS-Werkdocument 2004/8

¹³² Met betrekking tot de zogenoemde 'cohabitation effect' zie S.M. Stanley, G.K. Rhoades, H.J. Markman, Sliding versus Deciding: Inertia and the Premarital Cohabitation Effect. In: *Family Relations* 55 (2006), blz. 499-509

¹³³ Cf. C. Liefbroer, E. Dourlijn, Unmarried Cohabitation and Union Stability. Testing the Role of Diffusion Using Data from 16 European Countries. In: *Demography* 43/2 (2006), blz. 203-221

¹³⁴ Cf. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, nr 2391

¹³⁵ A. Thatcher, *Living Together and Christian Ethics*. (New Studies in Christian Ethics, 21), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, blz. 47

Maar niet alleen ten aanzien van de voorgeschiedenis, ook met betrekking tot de nawerking van het gegeven jawoord blijft de tegenwoordige sacramentologie, en in het verlengde daarvan ook het traditionele huwelijkspastoraat, in gebreke. Net zoals voor de weg naar de huwelijkssluiting wordt ook voor het huwelijksleven zelf nauwelijks rekening gehouden met de inwendige dynamiek van de relatie. Hebben de partners eenmaal het huwelijkssacrament aan elkaar toegediend, dan blijken ontwikkelingsmomenten van de relatie theologisch irrelevant. Ook de vernieuwde, personalistische huwelijkstheologie van na Vaticanum II blijft het wordingsproces van een duurzame levensrelatie vooral statisch en uitwendig bekijken, meer bepaald als onverbreekbaarheid van de eenmaal geschapen huwelijksband. Dit wordt *in extremis* duidelijk als de relatie in een neerwaartse spiraal terecht komt en op echtscheiding uitdraait. In dat geval komt velen de kerkelijke positie bijzonder ongeloofwaardig voor omdat ze volhoudt dat het huwelijkssacrament een effect veroorzaakt dat los staat van de kwaliteit van de relatie.¹³⁶ Maar als de ontwrichting van een huwelijksrelatie de sacramentele band niet aantast, dan valt ook niet goed in te zien hoe een levendige en hechte liefdesrelatie tussen de echtelieden wel enige betekenis voor het sacramentele huwelijk zou hebben. Met andere woorden: het huwelijkssacrament brengt in het kortstondig moment van de huwelijkssluiting een langdurig effect voort dat niet betrokken is op de relatie zelf in haar groei-, scharnier- en crisismomenten doorheen het huwelijksleven. Niet toevallig weerspiegelt de kerkelijke praktijk van de huwelijksvoorbereiding dan ook de theologische belangstelling voor het punctuele moment van het jawoord en besteedt ze weinig aandacht aan het relationele traject op weg naar en tijdens het huwelijksleven.

De uitdaging voor de huwelijkstheologie is dus duidelijk. In overeenstemming met de theologische traditie en inspelend op de beleving van hedendaagse koppels komt het erop aan de trouwbelofte als hét scharniermoment te beschouwen van waaruit licht valt op het wordingsproces van de huwelijksrelatie. Afwijkend van de traditionele visie gaat het daarbij echter niet om een vast en statisch gegeven dat boven het relationele project uitsteekt maar veeleer daarin ingebed en daarop betrokken moet blijven, als eindpunt waarop de voorhuwelijksfase uitloopt enerzijds en als vertrekpunt voor de echtelijke, levenslange gemeenschap anderzijds. Men zou de huwelijkssluiting in een zekere structuuranalogie kunnen vergelijken met een geboorte. Ook de geboorte van een mens betekent aan de ene kant niet dat het leven pas op dat moment begint aangezien er een prenatale, voor de menselijke ontwikkeling onontbeerlijke en beslissende fase aan vooraf gaat. Aan de andere kant houdt de geboorte ook niet het hele bestaan, als het ware *in nuce*, al in maar is ze enkel het startschot voor een leven dat zich onvoorspelbaar ontplooit. Het zal erop aankomen in een sacramentologisch perspectief de trouwbelofte te begrijpen als het moment waarop Gods nabijheid wordt gevierd en toegezegd bij een relationeel traject dat al een eind is gevorderd maar nog een onbeheersbare toekomst tegemoet gaat.

2.3.

Nadat de vorige twee stellingen respectievelijk mikten op het huwelijkspastoraat en de huwelijkstheologie, gaat de derde en laatste stelling over huwelijksspiritualiteit: *Als een specifieke plaats van Godsontmoeting ligt de huwelijks- (en gezins)relatie aan de grondslag van een specifieke vorm van geloofspraktijk en spiritualiteit die noch een bleke kopie noch een contrastmodel van het tot nog toe dominante monastiek-celibataire type mag zijn.*

Koppels verwachten van de kerkelijke huwelijksviering een ‘transformatief’ effect waardoor hun ambities met betrekking tot het welslagen van een gelukkige en duurzame partnerrelatie kunnen worden waargemaakt. Het samenspel van menselijke inzet en transcendente ingreep of, theologisch uitgedrukt, goddelijke genade is een kernthema van de katholieke

¹³⁶ Voor een overzicht van de theologische discussie rond echtscheiding en hertrouwen zie R. Burggraave, H. Sanders, *Echtscheiding en hertrouw*. In: K. Demasure, R. Burggraave, E. Lagae (eds.), *Behoed de geliefden. Over huwelijk, echtscheiding en hertrouwen*. Averbode, Altiora, 2006, blz. 43-73. Recent ook E. Schockenhoff, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg, Herder, 2011

sacramententheologie en we hebben in de vorige stelling gethematiseerd hoe het huwelijks sacrament op het inwendige ontwikkelingsproces van de partnerrelatie betrokken kan blijven. In meer algemene termen stelt zich hier de vraag of en hoe God in de echtelijke relatie kan worden ontmoet en ervaren.

Dat de echtelijke partnerrelatie (evenals de ouder-kindrelatie in een gezin) een bevoorrechte plaats van Gods ontmoeting kan zijn, heeft men in de katholieke traditie weliswaar nooit formeel ontkend maar anderzijds ook niet echt in de verf gezet. Tot heel recent werd het huwelijk zelfs als een tweederangs roeping en de spiritualiteit van gehuwden als een wat minderwaardige vorm beschouwd. Terwijl monniken, religieuzen en clerici door hun celibataire levenskeuze zich volledig aan God wijdden, bleef voor gehuwden enkel een afgezwakte vorm van spiritualiteit en geloofspraktijk bereikbaar. Ook al is de toon intussen veranderd en benadrukt men ook in officiële kerkelijke documenten de gelijkwaardigheid van de celibataire en de echtelijke levenswijze,¹³⁷ toch blijft het monastiek-celibataire spiritualiteitsmodel het prototype en ijkpunt waaraan andere spiritualiteitsvormen worden gemeten.

Vanuit godsdienstsociologisch perspectief zou men hier kunnen spreken over een proces van functionele differentiatie waarbij een onderscheid wordt gemaakt tussen diegenen die zich 'professioneel' met religie en spiritualiteit bezig houden en het daarbij tot een zekere 'virtuositeit' brengen aan de ene kant, en aan de andere kant de 'leken' die hooguit 'amateurs' zijn op spiritueel vlak omdat ze omwille van andere bezigheden minder tijd en ruimte hebben voor religieuze praktijken.¹³⁸ De limieten van dit twee-lagen model worden echter zichtbaar wanneer de spirituele 'elites' en dragers van het religieuze leven een beroep moeten doen op 'leken'. Wanneer de officiële religie aan draagkracht en/of geloofwaardigheid inboet komen de leken voor de keuze te staan tussen emancipatie of integratie: ofwel gaan ze zich profileren in oppositie tot de religieuze gezagsdragers ofwel vullen ze de vacante posities gewoon in door zoveel mogelijk de officiële praktijken te kopiëren en daarmee in stand te houden. De twee tendensen zijn duidelijk herkenbaar in het katholicisme van vandaag: terwijl een grote groep leken de Kerk de rug toekeert blijven de kerkelijke autoriteiten eisen dat gelovigen zich alsmaar sterker gaat conformeren aan de traditionele religieuze praktijken. Vooral aan het adres van gezinnen weerklinkt dan de roep naar een huwelijks- en gezinsspiritualiteit die primair zijn gericht op deelname aan het liturgische leven van de Kerk en op huiselijke praktijken die doorgaans zijn ontleend aan traditionele spiritualiteitsvormen.

Hoe legitiem deze oproep vanuit het perspectief van de georganiseerde godsdienst ook moge zijn, men ontkent daarbij dat langdurige relatievormen zoals het huwelijk en de ouder-kindrelatie specifieke levenscontexten vormen die zich significant onderscheiden van de klassieke monastiek-celibataire context waarin spiritualiteit in de christelijke traditie haar karakteristieke kenmerken heeft verworven. Wie bepaalde technieken uit deze traditie overneemt en klakkeloos in een partnerschaps- of gezinscontext plaatst riskeert wellicht een zeer specifieke levenswijze te kopiëren zonder de erbij horende ervaringscontext te delen. Het is hier niet de plaats om diep in te gaan op de specificiteit van een huwelijks- en gezinsspiritualiteit.¹³⁹ Wellicht onderscheidt die zich het meest fundamenteel van de

¹³⁷ Cf. *Familiaris consortio* nr. 16; *Katechismus van de Katholieke Kerk*, nr. 1620

¹³⁸ Dit proces van differentiatie beschrijft T. Luckmann in zijn *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt, Suhrkamp, 1991). Het onderscheid tussen 'virtuozen' en 'leken' op het gebied van de spiritualiteit maakt B. Lang. B. Lang, *Persönliche Frömmigkeit. Ein Typus von Laienreligiosität in Geschichte und Gegenwart*. In: H.G. Kippenberg, J. Rüpke, K. van Stuckrad (eds.), *Europäische Religionsgeschichte: ein mehrfacher Pluralismus*, vol. 2. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2009, blz. 747-760. Zie ook M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München, Beck, 2007, blz. 122-148

¹³⁹ K. Waaijman onderscheidt de klassieke vorm van spiritualiteit die hij 'schoolspiritualiteit' noemt van een 'lekenspiritualiteit' die hij in de context van gezinsrelaties situeert. K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kok, Kampen, 2000. Over de specificiteit van een huwelijks- en gezinsspiritualiteit zie onder andere E. Boyer, *Finding God at Home. Family Life as Spiritual Discipline*. San Francisco, Harper & Row,

klassieke monastiek-celibataire spiritualiteit door de aanwezigheid van de relationele dimensie. De spiritualiteit van monniken, religieuzen en priesters is gefocust op de persoonlijke verhouding tussen het individu en God die meestal door een intensief gebeds- en meditatieleven en in functie van een specifiek apostolaat wordt bevorderd. In het huwelijks- en gezinsleven echter gebeurt de 'bemiddeling' tot God door en in de intieme tussenmenselijke relatie tussen partners of echtgenoten en tussen ouders en kinderen. Deze 'relatiespiritualiteit' trekt zich voor de ontmoeting met God niet terug uit de wereld noch uit de medemenselijke relatie, maar gaat er integendeel onvoorwaardelijk naartoe. En volgens het bijbels-christelijke basisbeginsel van de eenheid van Godsliefde en naastenliefde is de relatie niet als een instrumenteel hulpmiddel, zoals een ladder die men als het doel eenmaal is bereikt niet meer nodig heeft maar als blijvende en onvervangbare toegang tot de Godservaring te beschouwen. Tevens wordt in dit type spiritualiteit de persoon waarmee ik in relatie sta niet idolatrisch tot God verheven, omdat de relatie telkens weer wordt opengebroken door de ander: mijn relatie met de partner wordt opengebroken door God, mijn relatie tot God wordt opengebroken door mijn partner en op die manier is er ook een permanente opening voor derden (kinderen, burens, de sociale gemeenschap) waardoor de relatie wordt behoed voor elke soort van *cocooning*.

De uitdaging op het vlak van theologie, spiritualiteit en pastoraat bestaat er in ieder geval in om koppels erop te wijzen dat hun relatie een originele plaats van Godsontmoeting kan zijn. En ook hier biedt de relatiebeleving van hedendaagse koppels bruikbare aanknopingspunten. Want paren beseffen vandaag maar al te goed dat liefde een werkwoord is en dat gelukkige partnerrelaties een grote inzet en bijzondere bekwaamheden vergen. Desondanks ervaren ze in hun relaties telkens weer dat ze deze inzet niet permanent kunnen opbrengen omdat hun krachten beperkt zijn, omdat ze door passies en driften worden overheerst, omdat ze verwondingen uit het verleden blijven meedragen of omdat ze in de relatie nieuwe kwetsuren oplopen enz. Mensen kunnen in hun liefdesvermogen weliswaar boven zichzelf uitgroeien, en doen dit soms ook, maar op zich kan dit nooit volstaan om een binding overeind en levendig te houden. Men weet uiteindelijk niet hoe en waarom een relatie slaagt of mislukt en men heeft noch de kracht om verbroken relaties door een wilsbeslissing te herstellen noch om een aangepane binding met geweld te verbreken. Omdat ze ons overstijgen ervaren we in relationele bindingen een transcendente macht. In die zin kan het huwelijk daadwerkelijk als een sacrament worden beschouwd waarvan koppels mogen verwachten en verhopend dat het aan hun ambities tegemoet komt.

Een praktische vraag daarbij is hoe mensen vandaag kunnen worden begeleid om deze transcendente dimensie in de relatiebeleving ten eerste te verwoorden en ten tweede ook expliciet te laten doorklinken in hun levensstijl. De huidige sprakeloosheid in geloofsaangelegenheden en het taboe dat op religieuze betekenisaders rust vormen misschien de grootste uitdaging voor de pastorale en spirituele begeleiding van partner- en gezinsrelaties. Desondanks blijft het de eerste opdracht voor de geloofsgemeenschap om koppels en gezinnen te bevestigen en te bemoedigen, want in hun liefde en zorg voor elkaar zijn mensen heel vaak al goed bezig en op weg naar een spiritualiteit die tot nog toe weinig weerklank heeft gevonden in de christelijke traditie.

1988; M.A. McPherson Oliver, *Conjugal Spirituality. The Primacy of Mutual Love in Christian Tradition*. Kansas City, Sheed & Ward, 1994; B. Miller-McLemore, *In the Midst of Chaos. Caring for Children as Spiritual Practice*. San Francisco, John Wiley & Sons, 2007. Zie ook T. Knieps-Port le Roi, M. Sandor, *Companion to Marital Spirituality*. Leuven, Peeters, 2008

Afsluitende reflecties

bij de 45^e jaarlijkse bijeenkomst van de Katholieke Nationale Commissie voor Oecumene over het thema 'Hoe leven als gehuwden? Theologie en actuele kwesties'

door professor Adelbert Denaux



We hebben samen een heel rijke en vruchtbare dag meegemaakt, waarin we ons hebben bezonnen over de theologie, de pastoraal en de spiritualiteit van het huwelijk in onze Kerken. Het standpunt van de Kerken werd vertolkt door prof. Elisabeth Parmentier (protestanten), prof. Adrian Thatcher (anglicanen), professor Thomas Knieps (katholieken) en mgr. Athenagoras Peckstadt (orthodoxen). We danken de sprekers voor hun bijdrage, die getuigt van hun grote betrokkenheid bij de ervaring van gehuwden in onze Kerken en hun expertise in deze materie. Ze hebben bovendien in de loop van het panelgesprek hun visie verder kunnen verduidelijken.

Wanneer ik het geheel van deze dag overzie ben ik getroffen door de volgende aspecten van de problematiek. Ik kan ze hier slechts kort vermelden. Het zou een nieuwe studiedag vragen om ze één voor één te bestuderen. Vooreerst dienen we *de gewijzigde socio-culturele context* te vermelden waarin onze reflectie plaatsgrijpt. Alle sprekers én deelnemers aan deze dag waren zich bewust van de enorme wijzigingen die zich hebben voorgedaan in de voorbije decennia en die de betekenis en de beleving van het 'traditionele' huwelijk grondig hebben beïnvloed. Het is mijns inziens belangrijk dat de Kerken en hun verantwoordelijken zich terdege laten informeren over deze socio-culturele achtergrond. Het referaat van Thomas Knieps is in dit opzicht belangrijk, omdat het ons laat kennismaken met de voornaamste resultaten van sociologische onderzoeken naar de beleving van jonge koppels vandaag. Die werpen een licht op welke betekenis jonge koppels, die vragen kerkelijk te huwen, aan deze verbintenis geven en welke hun motieven zijn om kerkelijk te huwen. Het klassieke instituut van het huwelijk staat zwaar onder druk en maakt plaats voor allerlei andere vormen van samenleven: ongehuwd samenleven, echtscheiding en hertrouwen, levensverbintenissen van homo's en lesbiennes. Deze nieuwe situatie stelt alle Kerken voor grote uitdagingen op theologisch, pastoraal en spiritueel vlak. Ik wil die kort in vijf punten samenvatten.

1.

De theologie van het huwelijk: hoe beschrijf je *het wezen van het huwelijk* vanuit een christelijk perspectief? De bijdragen bewogen zich tussen twee modellen: enerzijds wordt het huwelijk van gedoopten gezien als een 'sacrament', waarbij de relatie tussen man en vrouw in verband wordt gebracht met het mysterie van de relatie tussen Christus en zijn Kerk (Efese 5, 22-33; katholieken en orthodoxen); anderzijds wordt het huwelijk gezien als een algemeen-menselijk engagement tussen een man en een vrouw, dat binnen een kerkelijk kader wordt 'gezegend' (*bénédiction*), dat wil zeggen: Gods zegen wordt over deze verbintenis afgeroepen (resp. *epiclese*; protestanten). Een nader gesprek tussen christenen over de 'sacramentaliteit' van het huwelijk is dus nodig. Ook al is het huwelijk geen basissacrament, zoals de doop en de eucharistie, toch kan het eventueel een sacramentele dimensie hebben. Een en ander hangt samen met de interpretatie van Efese 5, 22-33. Protestanten vrezen een overevaluatie of een idealisatie van de relatie man-vrouw in het licht van de relatie Christus-Kerk. In welke zin kan men de relatie man-vrouw een 'representatie' noemen van de relatie Christus-Kerk zonder de grens tussen de mens en de God-mens Jezus Christus te overschrijden? Representatie is een analoog begrip: man en vrouw zijn beeld van God (Genesis 1, 27); de priester is een '*alter Christus*'; dit betekent niet noodzakelijk dat mensen goden zijn en de priester Christus is.

2.

Het *ongehuwd samenleven* van koppels vóór het huwelijk komt steeds meer voor en stelt de huwelijkspastoraal in alle Kerken voor een uitdaging. Traditioneel strookt deze levenswijze niet met de klassieke christelijke leer over het huwelijk. Toch lijken de meeste Kerken in hun pastorale praxis rekening te houden met deze nieuwe situatie, bijvoorbeeld in de huwelijksvoorbereiding. Er groeit een zekere eenheid in de praktijk! Mensen weigeren kerkelijk te huwen omdat ze vooraf ongehuwd samenleefden komt niet of nauwelijks voor. Vraag is hoe deze voorbereidende fase, althans in de ogen van de huwendenden, wordt geduid en geïntegreerd in het moment van de huwelijksluiting zelf.

3.

Interconfessionele huwelijken blijven een uitzonderlijke plaats en kans voor oecumenische ervaring en beleving. Vier punten zijn in dat verband genoemd. a) In welke mate ontvangen gemengde koppels eucharistische gastvrijheid in hun Kerk, tijdens de huwelijksluiting en daarna? Is de gastvrijheid wederzijds, enz.? b) Hoe wordt omgegaan met de gelovige opvoeding van de kinderen? c) Zijn de bedienaars van beide confessies aanwezig tijdens de huwelijksluiting en welke rol spelen ze in de voorbereiding en de verdere opvolging? En d) hoe kunnen gemengde koppels de christelijke betekenis van de liefde aan jonge generaties doorgeven? Ook hier is verdere dialoog tussen de Kerken nodig. Bovendien worden Kerken steeds meer geconfronteerd met de realiteit van inter-religieuze huwelijken. Kunnen ze ook op dat terrein een gezamenlijke pastoraal ontwikkelen?

4.

Het aantal *echtscheidingen en tweede huwelijken van echtgescheidenen*, ook bij kerkelijk gehuwden, is in de voorbije decennia drastisch toegenomen. Dit is voor alle Kerken een enorme uitdaging, omdat deze evolutie duidelijk in strijd is met Jezus' woord in de evangelie over de uniciteit en de onontbindbaarheid van het huwelijk (Matteus 5, 32 par. Lucas 16, 18; Marcus 10, 11-12 par. Matteus 19, 9; 1 Korinte 7, 10-11). Hoe gaan Kerken om met deze decalage tussen ideaal en praktijk, tussen het gebod van de Heer en het falen van de mens? De manier waarop Kerken hiermee omgaan verschilt aanzienlijk. De Rooms-katholieke Kerk weigert hertrouwde echtgescheidenen tot de tafel des Heren te naderen en kent geen inzegening van een tweede huwelijk, ofschoon individuele pastores zich soms in de praktijk niet houden aan de officiële regels. Protestanten aanvaarden, mits bepaalde voorwaarden zijn vervuld, een tweede huwelijk. Orthodoxen kennen de praktijk van de *economia*, waarbij om bepaalde redenen (vgl. de uitzonderingsclausule in Matteus 5, 32; 19, 9: echtscheiding toegestaan in geval van ontucht) en uit barmhartigheidsoverwegingen een tweede of zelfs een derde huwelijk wordt toegelaten door de bisschop zonder dat hierbij het principe van de onontbindbaarheid wordt opgegeven. De vraag is of de 'receptieve oecumene' hier geen weg tot toenadering kan bieden. 'Receptieve oecumene' roept Kerken op kritisch te durven kijken naar eigen 'zwakke punten' en open te staan voor waardevolle elementen in de andere Kerken. Zou de orthodoxe praktijk van de *economia* niet een mogelijkheid bieden aan de Rooms-katholieke Kerk om haar principiële houding te combineren met een pastoraal van de barmhartigheid?

5.

Ten slotte is er de netelige kwestie van de *kerkelijke inzegening van de 'levensverbintenis' van koppels van hetzelfde geslacht*, en hiermee samenhangend de wijding van praktiserende homoseksuelen. Deze praktijk heeft onder meer ingang gevonden in bepaalde provincies van de anglicaanse gemeenschap (ECUSA) en heeft geleid tot een crisis binnen de anglicaanse gemeenschap en tot een crisis in de oecumenische relaties tussen deze kerkgemeenschap en andere Kerken (de Rooms-katholieke en de Orthodoxe Kerken). Deze recente evolutie houdt een wijziging in van de oecumenische problematiek. Terecht stelde Nicholas Sagovsky in een vorige bijeenkomst van onze Commissie dat de oecumene zich verplaatst van het doctrinaire naar het ethische domein. In de eerste decennia van de oecumenische beweging ging het om doctrinaire problemen: eucharistie, ambt,

rechtvaardiging enz.. Nu ligt het zwaartepunt op ethische kwesties en die hebben te maken met de meningsverschillen over christelijke antropologie en gender issues. Me dunkt dat hier alvast twee punten nader dienen te worden onderzocht. Vooreerst de kwestie van de normativiteit van de Bijbel, meer bepaald van de Bijbelse antropologie. In welke mate biedt de Bijbel blijvende normen voor het christelijke handelen? Hoe kan men blijvende Bijbelse normen onderscheiden van tijds- en cultuurgebonden normen? Hierover lopen de meningen sterk uiteen. Vervolgens is er de kwestie van het leergezag en de rol die dit speelt bij het onderscheiden van ethische normen. Het is niet zonder belang dat ARCIC III deze kwestie op haar agenda heeft staan: welke is de respectievelijke rol van locale en universele gezagsstructuren in het maken van ethische leerbeslissingen?

Nog een laatste opmerking: we hebben het in ons overzicht niet over de *spiritualiteit van het huwelijk*. Dat is nochtans een belangrijke opdracht voor alle Kerken, zeker ook voor de Rooms-katholieke Kerk die in het verleden het monachale of celibataire leven als het voornaamste model van spiritualiteit heeft gezien. De opdracht bestaat erin de vraag te stellen: hoe kan het huwelijk een eigen weg naar God zijn? De man-vrouw relatie binnen het huwelijk is een specifieke weg van Godsontmoeting. Hoe beleven christelijk gehuwden dat concreet en hoe worden ze daarbij geholpen door hun pastores?

Oecumenische kroniek 2011

door Thaddée Barnas osb



De bedoeling van deze korte uiteenzetting is een overzicht te bieden van de oecumenische actualiteit in de wereld en een reflectie te stimuleren over een aantal vragen die hiermee verband houden.¹⁴⁰

De interorthodoxe betrekkingen

De voorbereidende preconciële interorthodoxe commissie kwam van 21 tot 26 februari 2011 samen in het Centrum van het Oecumenisch Patriarchaat in Chambésy (Zwitserland). De commissie diende de werkzaamheden van de V^{de} preconciële panorthodoxe conferentie voor te bereiden waarvan de datum nog niet werd vastgelegd. Het belangrijkste punt op de agenda was de wijze van erkenning van de autocefalie of de autonomie van een lokale Kerk. In zijn inleidende uiteenzetting zei Johannes (Zizioulas), metropoliet van Pergamon, dat de "orthodoxe Kerk de huidige evolutie dient te volgen en niet op zichzelf mag terugplooiën, maar wel in overeenstemming met haar fundamentele ecclesiologische principes en eeuwenoude traditie...". "De orthodoxie zal niet overleven indien ze in haar isolement blijft en in de versnippering van zelfgenoegzame lokale eenheden. Zij die als taak hebben de orthodoxe Kerk te leiden dragen een grote verantwoordelijkheid om met al hun krachten en onverwijd deze eenheid te bevorderen."

In het begin van de jaren 60 van de vorige eeuw kwam het proces op gang tot het samenroepen van een panorthodox concilie. Tijdens de voorbereidende vergaderingen werden een aantal documenten en aanbevelingen goedgekeurd in verband met kwesties zoals het vasten, de canonieke regels met betrekking tot huwelijk en echtscheiding, de paasdatum, de betrekkingen met andere christenen, en de oecumene. De beslissing om het voorbereidend werk tot een panorthodox concilie opnieuw op te starten, nadat het midden jaren 90 op een dood punt leek te zijn beland, werd genomen door de algemene *synaxis* van de primaten van al de autocefale orthodoxe Kerken (of van hun vertegenwoordigers) die in oktober 2008 samen waren in het oecumenisch patriarchaat in Konstantinopel. Tijdens de IV^{de} preconciële panorthodoxe conferentie in juni 2009, en de bijeenkomst van de voorbereidende preconciële interorthodoxe commissie in december van hetzelfde jaar is de kwestie van de canonieke organisatie van de 'diaspora', dat wil zeggen van de nieuwe orthodoxe kerkelijke entiteiten buiten het canonieke territorium van de historische orthodoxe Kerken¹⁴¹, opnieuw opgenomen.

Het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken

Het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken (WRK) vergaderde in Geneve van 15 tot 22 februari 2011. Het Centraal Comité is het hoogste wetgevende orgaan van de WRK gedurende de tijd tussen twee Algemene Vergaderingen en komt om de 12 tot 18 maanden samen. Het Comité was opgetogen over de nieuwe contactmogelijkheden die zich aandienen tussen de Kerken en christelijke groeperingen, zoals het Wereld Christen Forum. Het forum, dat werd opgericht in 2007, maakte geen deel uit van het organigram van de WRK. Omdat het erg soepel omgaat met deelname, brengt het forum praktisch alle stromingen van het christendom samen en biedt het de mogelijkheid tot spirituele uitwisseling, studie, reflectie en gebed. Een van de belangrijkste taken van deze sessie van het Centraal Comité bestond in het vastleggen van het thema voor de X^{de} Algemene

¹⁴⁰ De kritische kanttekeningen die worden gemaakt zijn totaal voor rekening van de auteur.

¹⁴¹ Zie SOP, nr.356, maart 2011

Vergadering van de Wereldraad die in Busan (Korea) zal plaatsvinden van 2 tot 13 oktober 2013. Na rijp beraad werd het thema 'God van het leven, leid ons naar rechtvaardigheid en vrede' vastgelegd. Dit thema is meer dan een slogan of een devies voor de vergadering. Het wordt als uitgangspunt gezien voor de theologische reflectie, de eredienst en de bezinning rond de vergadering en ook voor de planning en de activiteiten die voorzien zijn in het programma.

Op 18 februari kwamen verschillende hoge verantwoordelijken van de christelijke Kerken van Irak naar Genève om de leden van het Centraal Comité te ontmoeten en om hen de actuele situatie in Irak uit te leggen. Ze hadden niet alleen aandacht voor het recente geweld tegen christenen, zoals de schietpartijen en aanslagen in de Syrisch-katholieke kerk in Bagdad, maar ook voor het voortdurende geweld waaraan de Irakese bevolking is blootgesteld. De Irakese genodigden zeiden dat het belangrijk is dat in hun land "een gevoel van zekerheid voor alle burgers" wordt bewerkstelligd. Door hun komst naar de Wereldraad van Kerken, wilde deze groep de Kerken in de wereld oproepen om bij hun respectievelijke regeringen erop aan te dringen dat "de Staat de middelen zou krijgen om de rechten van alle burgers, ongeacht hun religieuze of etnische origine, te laten respecteren".

Wat de actuele kwesties betreft, nam het Centraal Comité een indrukwekkende reeks beslissingen: met betrekking tot het recht van allen op water, het geweld in Columbia, de autochtone bevolking in Australië, de rechten van migrantenarbeiders in heel de wereld, de aanwezigheid en het getuigenis van christenen in het Midden-Oosten¹⁴². Het Comité heeft ook een 'Oecumenische oproep tot rechtvaardige vrede' goedgekeurd.

De Internationale Oecumenische Bijeenkomst voor de Vrede (IOBV)

Van 18 tot 25 mei 2011 bracht de Internationale Oecumenische Bijeenkomst voor de Vrede een duizendtal vertegenwoordigers van overal samen in Kingston (Jamaica). De IOBV was bedoeld als feestelijke en officiële afsluiting van het oecumenisch decennium 'Voorbij het geweld' (*Decade to Overcome Violence* DOV - 2001 - 2010). Het was tijdens de vergadering van de WRK in Harare (1998) dat Fernando Enns, een jonge Duitse mennonitische theoloog, de Raad voorstelde een decennium tegen het geweld te lanceren, een idee dat massaal steun vond bij de afgevaardigden, vooral die uit de Derde Wereld. De DOV werd gelanceerd in Potsdam in 2001 en vond een enthousiaste weerklank in de meeste landen, vooral omwille van zijn uitnodigend en niet-directief karakter. Onze Algemene ontmoeting in Antwerpen in 2004 was geïnspireerd door dit thema.

De bijeenkomst bood een rijk forum voor christelijke bezinning over geweldloosheid, met mooie Bijbelse studies en de bijdragen van grote persoonlijkheden zoals Margot Kässmann, Paul Österreicher en Martin Luther King III. Vooral werden de bijdrage van theologen van drie 'historische kerken van de vrede', de Mennonieten, de Quakers en de Brethren, gewaardeerd. Leden van de orthodoxe Kerken en de katholieke Kerk namen deel aan de discussie en de debatten, samen met vertegenwoordigers van Kerken en bewegingen met een protestantse en anglicaanse inslag.

De IOBV diende zich niet aan als een beslissing nemende assemblee. Ook al leidde het belangrijke document 'Oecumenische oproep tot rechtvaardige vrede', dat in februari 2011 werd goedgekeurd door het Centraal Comité, tot hevige discussies, toch werd er niets ondernomen om het te amenderen. In de slotboodschap van de bijeenkomst klonk het aldus: "In menig opzicht betekent deze bijeenkomst een belangrijke stap op de weg naar een rechtvaardige vrede. Er was sprake van 'oogsten', een term die oproept wat in deze

¹⁴² Zie *Irénikon*, 84 (2011/1). De Engelse versie van de tekst over deze actuele kwesties is te vinden op <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2011/report-on-public-issues.html>. Sommige documenten zijn voorhanden in het Duits, Frans en Spaans.

bijeenkomst werd aangevoeld. Deze boodschap is aan ons gericht, aan onze Kerken en aan de instellingen die van deze Kerken afhangen, maar ook aan onze gekwetste en gebroken wereld die zozeer door God wordt bemind”.

De vergadering van de primaten van de anglicaanse communio in Dublin

De 18^{de} bijeenkomst van de primaten van de anglicaanse communio vond plaats in Dublin van 25 tot 30 januari 2011. In een sfeer van interne spanningen die de anglicaanse communio vandaag kenmerkt kregen de initiatieven van de vier ‘instrumenten van communio’ een bijzondere betekenis: (1) de dienst van de aartsbisschop van Canterbury, (2) de Lambethconferentie, (3) de vergadering van de primaten en (4) de anglicaanse Adviesraad (*Anglican Consultative Council ACC*). Drieëntwintig van de achtendertig primaten waren aanwezig op de bijeenkomst in Dublin. Een derde van hen nam voor de eerste maal deel aan een bijeenkomst van primaten. De afwezigheid van vijftien van de achtendertig primaten heeft natuurlijk gewogen op de bijeenkomst. Zeven van de afwezige primaten verklaarden niet te komen uit protest tegen de recente ontwikkelingen binnen de anglicaanse communio op het vlak van de menselijke seksualiteit. Als een van de belangrijkste opdrachten van deze vergadering gold de versteviging van de eenheid van de communio. De deelnemers verklaarden in hun werkdocument dat ze “willen aantonen dat eenheid in verscheidenheid het werk is van de Heilige Geest. ... In ons leven van iedere dag willen we met gedrevenheid samen de weg gaan van een eerlijke en oprechte dialoog”.

Bilaterale gesprekken

De bilaterale gesprekken gaan nog steeds verder. Twee ervan, die in het verleden al tot uitstekende resultaten hebben geleid, zijn dit jaar in een nieuwe fase getreden met nieuwe thema's. In het internationale overleg tussen gereformeerden en katholieken wordt de kwestie van de *'De rechtvaardiging en de sacramentaliteit: de christelijke gemeenschap als bewerkster van rechtvaardigheid'* opgepakt in de hoop dat ook de gereformeerden de *'Gemeenschappelijke verklaring over de rechtvaardigingsleer door de Rooms-katholieke Kerk en de Lutherse Wereldbond'* (1999) zullen bijtreden. Ook de derde internationale anglicaanse - katholieke commissie (ARCIC III) kwam in 2011 voor het eerst samen. Ze wil zich vooral buigen over de relatie tussen Kerkverbondenheid en ethische standpunten.

De Internationale Commissie voor de dialoog tussen Methodisten en Rooms-katholieken publiceerde haar 9^{de} vijfjaarlijkse verslag onder de titel *'Christus onze Redder ontmoeten: Kerk en sacramenten'*.¹⁴³ De tekst werd zowel aan het Vaticaan als aan de Methodistische Wereldraad toegestuurd. Deze laatste nam kennis van de tekst tijdens haar vergadering in Durban (Zuid-Afrika) in augustus 2011. Met dit document wordt de methodistische – katholieke theologische dialoog voortgezet die veertig jaar geleden begon.¹⁴⁴ Het herneemt de thema's van ambt en eucharistie / Heilig Avondmaal, en behandelt voor het eerst de vraag van het doopsel. Wat de sacramenten betreft moeten we vaststellen dat heel wat methodisten vandaag meer de nadruk leggen op het gedachteniskarakter van de Maaltijd van de Heer dan John Wesley zelf, zo blijkt uit het *corpus* van de eucharistische gezangen van zijn hand. De vooruitgang die wordt geboekt in de verschillende gesprekken en de bijdrage van het *Limarapport* (1982) over het doopsel, de eucharistie en het ambt in het bijzonder geven aan dat een 'gedifferentieerde consensus' tussen methodisten en katholieken niet valt uit te sluiten. Nochtans is op dit delicate terrein voorzichtigheid geboden.¹⁴⁵

¹⁴³ De Engelse versie van deze tekst is te vinden op

http://worldmethodistcouncil.org/index.php?option=com_content&task=view&id=87&Itemid=96

¹⁴⁴ De Commissie publiceerde tegelijkertijd een synthese van de resultaten van 40 jaar dialoog.

¹⁴⁵ Zie de analyse van het document door David Carter, 'Encountering Christ the Saviour: Church and Sacrament', dat binnenkort verschijnt in *Ecumenical Trends*.

Twee bijkomende gebeurtenissen

Ik vermeld tenslotte nog de talrijke en echt oecumenische verklaringen van solidariteit naar aanleiding van het recente geweld tegen christenen op verschillende plaatsen in de wereld, de onrechtvaardigheid ten aanzien van personen zoals in Pakistan en Nigeria, en de aanslagen op christelijke cultusplaatsen in Egypte, Irak, Ethiopië en Indonesië.

We zijn nog maar zes jaar verwijderd van 500 jaar Reformatie (1517 - 2017). De Lutherse Wereldbond wil vermijden dat dit jubileum een triomfalistische antikatholieke manifestatie wordt. Van katholieke zijde mag men hopen dat er een manier wordt gevonden om God te danken voor hetgeen Hij aan de christelijke Kerk heeft gegeven door het dienstwerk en het getuigenis van de Reformatie. De opmerkelijke toespraak van paus Benedictus XVI in Erfurt in september 2011 laat hopen dat deze wens zal worden vervuld.

Personalia

Prof. Dr. Elisabeth Parmentier, protestants, studeerde Duitse letterkunde en theologie. In 1988 werd ze predikant in de Kerk van de Confessie van Augsburg van Elzas en Lotharingen. Vervolgens was zij tussen 1992 en 1996 onderzoeksassistente aan het Oecumenisch centrum van Straatsburg. Van 1996 tot 2000 was ze lector aan de protestantse theologische faculteit van de universiteit van Straatsburg. In 2000 werd ze professor in de praktische theologie. Ze is directrice van de Groupe de recherches et d'Etudes en théologique pratique et herméneutique en lid van de Groupe de Dombes. Ze publiceerde o.m. *Le mariage: perplexités des Eglise de la Réforme*, in *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Paris, éd. de l'Atelier, 2003.

Prof. A. Thatcher, theoloog, is sinds 1988 episcopaaus anglicaan. Voordien, van 1966 tot 1974, was hij bedienaar van de baptistische eredienst. Hij doceerde aan de universiteiten van Regent Park en Oxford van 1962 tot 1966. Hij gaf van 1966 tot 1974 conferenties aan het St. Paul's College. Van 1977 tot 2004 was hij decaan van de faculteit theologie aan het universitaire college St. Mark en St. John in Plymouth, waar hij gedurende 10 jaar toegepaste theologie onderrichtte. Hij schreef o.m. in verband met het huwelijk *the Guide to Christian Marriage and to getting married in Church*, London, New York, Continuum 2006.

Prof. dr. Thomas Knieps, katholiek, behaalde zijn doctoraat theologie aan de Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität van Bonn in 1993. Hij was tot 2010 professor aan de theologische faculteit van de *International Academy for Marital Spirituality (INTAMS)*, in de afdeling pastorale theologie. Sinds 2010 is hij professor aan de theologische faculteit aan de KU Leuven in de onderzoekseenheid theologische ethiek. Over het huwelijk schreef hij o.m. *Companion to Marital Spirituality*, Leuven, Peeters Publishers, 2008 en *Interchurch Marriage, Conjugal and Ecclesial Communion in the Domestic Church*, in *Journal of Ecumenical Studies* 44/3 (2009)383-400.

Mgr. Athenagoras, orthodox, is titularis van een master in de theologie aan de Universiteit van Tessalonica. Hij studeerde verder aan het Oecumenisch Instituut van Bossey in Genève. Hij werd in 1989 diaken gewijd en in 1994 werd hij medewerker in het bureau van de orthodoxe Kerk bij de Europese Unie en kreeg hij een taak als producent van de orthodoxe uitzendingen voor de Belgische Radio en TV. In 1995 richtte hij een orthodoxe parochie op in Brugge (HH. Constantijn en Helena) en vervolgens een andere in Oostende (HH. Cyrillus en Methodius). In 1996 tot priester gewijd. Op 22 juni 2003 werd hulpbisschop gewijd van de metropoliet met de titel van bisschop van Sinope. Hij is ook lid van het Overleg van Christelijke Kerken in België en orthodox aalmoezenier van de internationale luchthaven van Zaventem.

Prof. dr. Adelbert Denaux, katholiek, decaan van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg (2007 – heden). Hij is lid van de Anglican Roman-Catholic International Commission, het officiële overlegorgaan tussen de Anglican Communion en de rooms-katholieke Kerk, en lid van de Internationale Theologencommissie te Rome (2004 – heden). Hij is priester van het bisdom Brugge.

Thaddée Barnas osb, katholiek, is monnik van het klooster Chevetogne en redactiesecretaris van het tijdschrift *Irénikon*.

Colofon

Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.

Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- *Perspectief* biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Zij biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- *Perspectief* wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Zij beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- *Perspectief* biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt vanaf 2009 viermaal per jaar.

Perspectief is gratis. U kunt zich opgeven voor toezending via secretariaat@oecumene.nl. Het tijdschrift is ook via de website www.oecumene.nl te downloaden. Het tijdschrift wordt aangeboden als pdf-bestand. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.

De redactie wordt gevormd door Eric Roovers en Geert van Dartel.