



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: F.T. van Vuuren / Theologische Universiteit Apeldoorn



RARE JONGENS, DIE CHRISTENEN

Een onderzoek naar de implicaties van de
vreemdelingschap in 1 Petrus voor de hedendaagse
kerk

Freek van Vuuren

Studentnummer 1050

Missiologie

Onder begeleiding van dr. J. van 't Spijker

12-08-2024

Inhoudsopgave

1. Inleiding	3
2. De postseculiere samenleving	6
2.1 Van seculier naar postseculier	6
2.2 Zwischen Naturalismus und Religion	12
2.3 Habermas en verder	17
2.4 Conclusie	19
3. Kerk in een postseculiere samenleving	21
3.1 Inleiding	21
3.2 De publieke kerk	21
3.3 Een missiologisch perspectief	24
3.2.1 Volkskerk	24
3.2.2 Kerk als tegencultuur	24
3.2.3 Kerkgroei	25
3.2.4 Transformerende kracht in de wereld	25
3.2.5 De kerk binnenstebuiten	26
3.2.6 Kerk als krachtcentrale	27
3.4 Lijnen van Paas	27
3.4.1 Verschil tussen kerk en wereld	28
3.4.2 Geen herstel van het verleden	28
3.4.3 Christelijke spiritualiteit	29
3.5 De Priesterkerk	29
3.6 De kerk als contrasterende gemeenschap	31
3.7 Kennedy en Paas	34
3.8 De huidige situatie van de kerk	37
3.9 Conclusie	40
4. Vreemdelingschap in 1 Petrus	43
4.1 De brief 1 Petrus	43
4.1.1 Geadresseerden	43
4.1.2 Historische situatie	45
4.1.3 Genre	46
4.1.4 Theologie en ethiek	47
4.2 Woordstudies	48
4.2.1 Παρεπιδήμιος	49
4.2.2 Παροίκος	51
4.3 Metafoor vreemdelingschap	55

4.3.1 Letterlijke lezing.....	55
4.3.2 Vreemdelingschap als metafoor.....	56
4.3.3 Conclusie.....	57
4.4 Een nieuwe identiteit.....	57
4.5 Conclusie.....	61
5. Conclusie.....	63
6. Samenvatting.....	68
Bibliografie.....	70

1. Inleiding

Als kleine jongen las ik graag de stripverhalen over Asterix van Albert Uderzo en René Goscinny. In deze stripverhalen beleefden de Galliërs Asterix en Obelix verschillende avonturen waarbij zij in aanraking kwamen met andere culturen. Deze andere culturen kenden andere gebruiken, wat verbazing opriep bij Obelix, die dit uitdrukte met: “Rare jongens, die ...” Ik vroeg mij bij het schrijven van dit onderzoek af of Obelix dit ook zou zeggen als hij een kerk zou uitlopen: “Rare jongens, die christenen.” De uitspraken van Obelix over rare buitenstaanders sluiten mijns inziens sterk aan bij de brief 1 Petrus, waar gelovigen meermaals worden aangesproken als vreemdelingen. Zij waren door hun bekering tot het christelijk geloof geen onderdeel meer van hun samenleving, maar kwamen hierbuiten te staan: Zij werden vreemdelingen in hun eigen omgeving. Deze thesis onderzoekt het concept vreemdelingschap in 1 Petrus en hoe dit verklaart waarom de geadresseerden buitenstaanders waren.

Dit concept van de vreemdelingschap, zoals beschreven in 1 Petrus, kan hedendaagse christenen helpen, die zich als vreemdelingen voelen in de seculariseerde Nederlandse samenleving. De Nederlandse samenleving wordt niet gekenmerkt door christelijke idealen en de vooruitgang van natuurwetenschappen kan druk uitoefenen op het geloof. De natuurwetenschappen verklaren processen, die daarvoor door de kerk en het geloof werden verklaard. Maatschappelijke organisaties nemen taken over in de samenleving die voorheen door de kerk werden vervuld. Er zijn trends die religie verbinden met allerlei ellende in de wereld zoals religieus gemotiveerde terroristische aanslagen. De kerk neemt geen prominente plaats in de Nederlandse samenleving in, aangezien de kerk in de marge van de samenleving is beland. Deze ervaringen kunnen hedendaagse christenen het gevoel geven dat zij als vreemdelingen in de samenleving zijn en dat hun geloof niet meer past in de Nederlandse samenleving.

De vreemdelingschap is dus niet een ervaring die alleen voorkomt in de gemeentes die worden genoemd in 1 Petrus. Ik beargumenteer dat de ervaring van de vreemdelingschap onder christenen actueel is. De brief 1 Petrus, die de gemeentes in vreemdelingschap wil bemoedigen, is daarom belangrijk voor hedendaagse gemeentes die aansporing nodig hebben. In dit onderzoek wordt daarom onderzocht hoe het concept van de vreemdelingschap in 1 Petrus wordt uitgewerkt en welke gevolgen dit heeft voor hedendaagse kerken in Nederland. In dit onderzoek wil ik antwoord geven op de volgende vraag:

Wat zijn de implicaties van het concept “vreemdelingschap” in 1 Petrus voor de kerk in een postseculiere samenleving?

Deze hoofdvraag zal beantwoord worden aan de hand van drie hoofdstukken die ingaan op verschillende facetten. In hoofdstuk twee wordt onderzoek gedaan naar de postseculiere samenleving. De tijdsaanduiding “postseculier” verwijst naar de westerse, huidige samenleving zoals Europa. Het is essentieel om een verklaring te geven van de seculiere samenleving, omdat het reflecteert op de samenleving van het verleden die invloed heeft gehad op de maatschappij waarin wij ons bevinden. Er

wordt beschreven wat de secularisatie inhoudt om vervolgens de gevolgen hiervan voor de postseculiere samenleving te schetsen. Een toonaangevende filosoof die speciale aandacht heeft geschonken aan het concept postseculiere samenleving, is Jürgen Habermas. Hij heeft een grote invloed op de discussie over het postsecularisme en zoekt naar een manier waarop religieuze en seculiere burgers kunnen samenleven in de postseculiere samenleving.

Naast de filosofie, is er ook in christelijke literatuur veel geschreven over geloven in de hedendaagse samenleving. In hoofdstuk drie worden twee boeken met betrekking op dit onderwerp nader onderzocht. De theoloog Stefan Paas en de historicus James Kennedy hebben respectievelijk boeken geschreven waarin zij kerkmodellen voorstellen van een kerk die betrokken wil zijn op de Nederlandse samenleving. Paas schrijft het boek *Vreemdelingen en priesters* vanuit een missionair perspectief en Kennedy is in *Stad op een berg* op zoek naar de kerk in de *civil society*. In deze boeken gaan zij in op uitdagingen voor hedendaagse kerken. Verder worden in dit hoofdstuk inzichten besproken die Paas en Kennedy mijns inziens missen, maar die wel belangrijk zijn voor de situatie van de hedendaagse Nederlandse kerk.

In hoofdstuk vier wordt het concept van de vreemdelingschap in 1 Petrus onderzocht. Er wordt gekeken wie die vreemdelingen in 1 Petrus waren waaraan de brief is geadresseerd en welke aspecten kenmerkend zijn voor deze brief. Verder worden kernwoorden die betrekking hebben op de vreemdelingschap in 1 Petrus verkend. Er wordt onderzocht wat de mogelijke achtergrond van deze woorden is en hoe de metafoor van de vreemdelingschap in 1 Petrus wordt gebruikt. De brief is waarschijnlijk beïnvloed door de Septuaginta, Vroeg-Joodse literatuur en Grieks-Romeinse literatuur. Deze bronnen zullen worden meegenomen in het onderzoek naar de vreemdelingschap. Uit deze gegevens stel ik vast hoe de vreemdelingschap in 1 Petrus wordt vormgegeven.

Tenslotte volgt in het vijfde en laatste hoofdstuk de conclusie waarin ik de hoofdvraag aan de hand van de informatie uit de voorgaande hoofdstukken beantwoord.

De methodes waarmee de hoofdvraag wordt onderzocht, zijn literatuuronderzoek en een exegese van 1 Petrus. Wat betreft het onderzoek over secularisatie, zal ik sociaal-maatschappelijk onderzoek gebruiken. Hiervoor zijn verschillende toonaangevende academici relevant. Jürgen Habermas is een gezaghebbend filosoof in het debat over de postseculiere samenleving. Stefan Paas is een missioloog die verschillende boeken over missionair kerk-zijn in de Nederlandse samenleving heeft geschreven, en James Kennedy is een historicus die de geschiedenis van de kerk sinds de scheiding tussen kerk en staat weergeeft.

Dit onderzoek is maatschappelijk relevant, omdat het ingaat op de vraag naar de plek van de kerk in de samenleving. Enerzijds is de kerk op zoek naar de plaats die zij moet innemen, anderzijds zoekt de samenleving naar de betekenis van religie voor de samenleving. De plaats van religie in de samenleving is een actueel thema dat verschillende publieke vlakken raakt, van onderwijs tot politiek.

Tevens is dit onderzoek relevant voor de missiologie, omdat het een Bijbels-theologische zoektocht biedt naar de betekenis van de vreemdelingschap volgens 1 Petrus voor de kerk in de moderne westerse samenleving. Het gaat in op de vraag hoe de kerk met de wereld is verbonden. Deze vraag raakt daarom ook aan de publieke theologie en de filosofie, waardoor het een brede relevantie heeft voor de hedendaagse samenleving.

Dit onderzoek maakt gebruik van Bijbelse bronnen, buiten-Bijbelse bronnen, de filosofie en de theologie om de positie van de kerk in de moderne westerse samenleving te duiden. Ik zal laten zien dat religie en kerk wel degelijk relevant zijn in de hedendaagse maatschappij en hoe 1 Petrus een nuttige bron kan zijn voor de kerken hierin.

2. De postseculiere samenleving

Onlangs presenteerde het CBS een artikel waarin wordt beschreven dat kerken in Nederland leeglopen.¹ In de afgelopen tien jaar zijn steeds minder mensen zich tot een geloofsgemeenschap gaan rekenen. De ontwikkelingen die het CBS beschrijft, zijn niet de ontwikkelingen van de afgelopen tien jaar, maar staan in een bredere context. In de jaren zestig van de vorige eeuw begonnen sociologen de leegloop van kerken te beschrijven. In overzichten werd zichtbaar gemaakt hoe het aantal kerkbezoekers afnam en aan de hand daarvan werd de verwachting uitgesproken dat religie uit de samenleving naar de privésfeer zou verdwijnen. Hoewel de kerken leeglopen, worden zij nog steeds bezocht. Het percentage van mensen die wekelijks religieuze samenkomsten bezoeken, bleef in de afgelopen tien jaar stabiel. Rooms-Katholieke en protestantse gelovigen in Nederland namen in aantal af, maar het aantal moslims nam juist toe. In de politiek zijn er verschillende partijen die deelnemen aan het debat vanuit een religieuze grondslag. Het algemene idee dat religie niet meer relevant is in de samenleving, lijkt daardoor niet helemaal te kloppen. Religie blijft in allerlei vormen een onderdeel van de samenleving. Het idee dat religie een plaats blijft houden heeft de term postseculier gekregen. Wat houdt deze term in?

Postseculier wordt in dit hoofdstuk gebruikt om de samenleving te beschrijven die na de seculiere samenleving is ontstaan. Daarom wordt in dit hoofdstuk de ontwikkeling van de seculiere naar de postseculiere samenleving beschreven. De kenmerken van de seculiere samenleving vormen de basis voor de postseculiere samenleving. Vervolgens worden verschillende opvattingen van de postseculiere samenleving gegeven, want er is geen eenduidige opvatting. Een van deze opvattingen is gebaseerd op de theorieën en inzichten van Jürgen Habermas, een filosoof die grote invloed heeft in dit debat. Hij zoekt een manier waarop seculiere en religieuze burgers in een postseculiere samenleving naast elkaar kunnen leven. Dit wordt gevolgd door een kritische analyse die ingaat op punten waar Habermas minder aandacht aan besteedt.

2.1 Van seculier naar postseculier

In deze paragraaf wordt een beschrijving gegeven van de ontwikkeling van de seculiere naar de postseculiere samenleving. In dit hoofdstuk leg ik uit wat secularisatie inhoudt en hoe het van toepassing is geweest op de West-Europese samenleving. Er wordt beschreven hoe de secularisatie tot een wetenschappelijk begrip is gevormd en hoe dat de basis vormt voor opvattingen over de postseculiere samenleving. Daarna wordt een aantal opvattingen over postseculier beschreven waardoor duidelijk wordt dat er geen eenduidige opvatting van postseculier is.

In de negentiende eeuw wordt het begrip secularisatie gebruikt om een sociologisch proces te beschrijven. Waar het christendom eens een belangrijke plaats in de West-Europese samenleving innam,

¹ “Vooral oudere mensen zeggen deel uit te maken van geloofsgemeenschap”, CBS [11-06-2024], <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2024/20/vooral-oudere-mensen-zeggen-deel-uit-te-maken-van-geloofsgemeenschap>.

werd nu zichtbaar dat de invloed van de kerk afnam. Door deze ontwikkeling veranderde de visie op de toekomst van de religie in Europa. Met name in de stroming van het historisme zag men de geschiedenis als een voortgaande ontwikkeling van een religieuze naar een seculiere wereld. Het historisme nam verschillende historische processen bij elkaar en zag dit als een geheel. Het verloop van de geschiedenis werd beschreven als een onomkeerbaar proces waarbij men niet naar het religieuze verleden moest terugverlangen, maar de seculiere toekomst met open armen ontvangen.² De secularisatie werd een groot verhaal dat zich door de hele geschiedenis heen ontwikkelde. Het historisme werd gestempeld door een manier van evolutionistisch denken, waar de vooruitgang in de geschiedenis zichtbaar werd.³ Nieuwe wetenschappelijke inzichten maakten het godsgeloof steeds minder nodig en in het historisme meende men dat door de secularisatie een nieuw tijdperk was aangebroken. Er werd gesproken van een overgang van het christelijke tijdperk naar de moderne periode. In het christelijke tijdperk van de middeleeuwen werd de wetenschap onderdrukt door de kerk, maar in de nieuwe moderne tijd had de wetenschap vrij spel. Het was tegen de tijdgeest in als men terugverlangde naar de tijd van het protestantisme of het katholicisme.⁴

In de twintigste eeuw nam het vertrouwen in het historisme af. Door de twee wereldoorlogen begon men te twijfelen aan het vooruitgangdenken van het historisme. Men ontdekte dat de geschiedenis niet als een eenduidig historisch proces gekarakteriseerd kon worden. Verder raakte men ervan overtuigd dat het niet nodig was om als intellectueel mee te doen met de heersende tijdgeest, maar dat men mocht terugverlangen naar een vroegere tijdgeest.⁵ Met name in de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw nam men afscheid van de grote verhalen van het historisme. Men wilde niet meer vastzitten aan universeel geldende theorieën en richtte zich meer op kleinere theorieën die aan een context verbonden zijn. De theorieën die vanaf nu werden opgesteld moesten empirisch toetsbaar zijn, daarom kregen overzichten in grafieken en tabellen steeds meer de aandacht in de sociologie.⁶

Er zijn in de godsdienstsociologie verschillende theorieën ontstaan waarom de aandacht voor religie in West-Europa afnam. Peter Berger beschrijft in *The Sacred Canopy* het proces waardoor delen van de samenleving niet meer onder de reguleringen van religieuze instituten en symbolen vallen. In de Westerse wereld wordt dit onder andere zichtbaar doordat kerken minder invloed uitoefenen op gebieden waar zij eerder een gezaghebbende positie innamen. Berger geeft aan dat, ondanks dat de secularisatie aan de moderne samenlevingen verbonden is, de secularisatie niet overal op iedereen en iedere groep in die samenleving dezelfde uitwerking heeft. Verder verschillen de situaties van Noord-Amerika en West-

² Paul, H.J., *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017), 39-40.

³ Paul, H.J., *Shoppen in Advent: Een kleine theorie van secularisatie* (Utrecht: Kok Boekencentrum, 2020), 21-22.

⁴ Paul, *Secularisatie*, 41-42.

⁵ Paul, *Secularisatie*, 43.

⁶ Paul, *Secularisatie*, 75.

Europa, want in Noord-Amerika hebben kerken nog een centrale positie in de samenleving.⁷ In West-Europa heeft de kerk een minder centrale positie en volgens Berger komt dit door het pluralisme. Door de opkomst van het protestantisme na de Reformatie werd de kerkelijke eenheid van de Rooms-Katholieke Kerk losgelaten. Doordat de eenheid niet meer bestond, raakte de kerk ook het gezag kwijt en werd zij losgemaakt van de staat. Zo leidde de Reformatie de West-Europese samenleving tot een pluralistische samenleving uiteindelijk tot de moderne samenleving. De opkomst van de moderne samenleving is volgens Berger onlosmakelijk verbonden aan de afname van religie.⁸

In tegenstelling tot Berger, geeft Bryan Wilson in *Religion in Secular Society* geen model als verklaring voor de secularisatie. Wilson wil de secularisatie niet als een ideaal weergeven, hij wil dit proces niet toejuichen noch bejammeren. Hij neemt waar dat religie in het Verenigd Koninkrijk en in de Verenigde Staten veel invloed in de samenleving heeft verloren. Uit statistische gegevens leidt hij af dat de deelname aan rituelen en het bezoek aan kerken afneemt.⁹ Wilson wil niet over de secularisatie speculeren, maar hij wil dit proces met empirische data beschrijven. Uit de data die hij heeft verzameld, concludeert hij dat de voortgang van de moderne samenleving is verbonden aan de afname van religieuze waarden en de invloed van religieuze instellingen. Volgens Wilson is er in de seculiere samenleving weinig aandacht voor de religie. Ondanks de ontwikkelingen die Wilson heeft waargenomen, vindt hij het te vroeg om te zeggen of de samenleving zonder religie kan functioneren.¹⁰

De godsdienstsocioloog David Martin stelt dat de secularisatie een christelijk fenomeen is. De secularisatie is doorgebroken in de christelijke culturen. De algemene theorie die hij heeft opgesteld staat niet vast en is niet onomkeerbaar. Martin heeft ruimte opengelaten om zijn theorie te herzien. De secularisatie is volgens hem onder bepaalde omstandigheden ontstaan en daarom is de secularisatie context gebonden. Wanneer de context zou verandert, bestaat de mogelijkheid dat het proces van de secularisatie anders verloopt. De algemene theorie die Martin heeft opgesteld, lijkt op een beschrijving van universele processen. Dit is niet het doel van Martin geweest, hij wil laten zien dat er bepaalde patronen te ontdekken zijn, ondanks dat de secularisatie op verschillende manieren zichtbaar wordt.¹¹

In de godsdienstsociologie is men ervan overtuigd dat de secularisatie de ontwikkeling beschrijft waarin men niet meer dezelfde religieuze visie deelt en de kerk steeds meer naar de marge verdwijnt.¹² Door de manier waarop de godsdienstsociologie de secularisatie uitwerkt, namelijk door middel van overzichten en theorieën, wordt de secularisatie een wetenschappelijk begrip. Vanaf nu wordt de secularisatie, in de Westerse context zichtbaar in onder andere de afname van het kerkbezoek, zichtbaar

⁷ Berger, P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967), 87-88.

⁸ Berger, *Sacred*, 126.

⁹ Bruce, S., *Religion in a Secular Society: Fifty Years On* (Oxford: Oxford University Press), 4.

¹⁰ Bruce, *Religion*, 212.

¹¹ Martin, D., *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978), 2-3.

¹² Paul, *Shoppes*, 26.

gemaakt door middel van tabellen. Daarom wordt er in de godsdienstsociologie gesproken van het secularisatieparadigma.¹³ Het secularisatieparadigma ziet de afname van religie in de Westerse samenleving niet als een ongeluk, maar als een bijwerking bij complexe sociale veranderingen die door de Reformatie zijn veroorzaakt en hebben geleid tot de moderniteit.¹⁴

Ondanks de verwachtingen van de secularisatie, dat de invloed van religie in de Westerse samenleving steeds verder zou afnemen, blijft de religie een plaats innemen in de Westerse samenleving. Door bijvoorbeeld de aanslagen op het World Trade Centre in New York op 11 september 2001 wordt de Westerse wereld gewezen op het bestaan van de religie. Deze aanslagen zijn religieus gemotiveerd. In West-Europa en Noord-Amerika heeft religie minder invloed, maar op andere delen van de wereld bloeit het religieus fundamentalisme volop. Daarom begint men de term postseculier te gebruiken. De opvattingen over de secularisatie lijken anders uit te pakken dan verwacht.

Het probleem hierbij is dat postseculier een algemene term is en dit wordt zichtbaar doordat verschillende opvattingen van de postseculiere samenleving zijn ontstaan. Zo menen sommigen dat de postseculiere samenleving het bewijs is dat de secularisatie niet juist is, of niet zo strikt als in eerste instantie wordt beweerd. Een verklaring voor het ontstaan van de secularisatie is dat rationalisten hun ideaalbeeld op de werkelijkheid projecteren. Het algemene argument is dat de voornaamste ideeën van de secularisatie en het secularisme, de opvatting dat religie naar de privésfeer wordt verbannen, leiden tot foutieve denkpatronen. Het postseculiere tijdperk is aangebroken om deze denkfouten te corrigeren.¹⁵

Een andere opvatting over de postseculiere samenleving zet zich niet af tegen de secularisatie, maar bouwt hierop voort. Door de secularisatie zijn bepaalde kernwaarden in de samenleving ontstaan en deze worden in de postseculiere samenleving verder uitgewerkt. De secularisatie heeft de weg vrijgemaakt voor andere religies dan het traditionele christendom. Postseculier betekent in dit geval dat de huidige samenleving door het proces van de secularisatie heen, is ontstaan. Daarom zal de samenleving niet terugvallen tot een conservatief premodernisme, maar juist vooruitgaan. Bij deze opvatting van de postseculiere samenleving zoekt men naar de waarde van de religie en het seculiere, want mogelijk heeft de religie antwoorden op vragen uit de postseculiere samenleving die het secularisme niet kan beantwoorden. Zo probeert men met deze opvatting het beste uit de religie en het secularisme te halen.¹⁶

In verschillende kunstvormen, bijvoorbeeld in de filmkunst of de literatuur, spreekt men ook van postseculier. Hierbij is postseculier een terugkeer van religieuze gedachtepatronen. Men is ervan overtuigd dat bepaalde gevoelens en gedachten nooit verklaard kunnen worden zonder het bestaan van

¹³ Paul, *Secularisatie*, 82.

¹⁴ Bruce, S., "Secularization", in B.S. Turner, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (Malden, MA; Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 138-139.

¹⁵ Beckford, J.A., "Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections", in *JSSR* 51 (2012), 3.

¹⁶ Beckford, "Public", 3-5.

religie. Verschillende kunstvormen zijn uitingen van een bepaalde transcendentie. Men grijpt niet terug naar een monotheïsme van voor de secularisatie, maar er is een aandacht voor een veelheid van religieuze opvattingen. De postseculiere kunstenaars betreden een nieuwe betoverde wereld door middel van hun kunstvormen.¹⁷

In de samenleving blijven verschillende religieuze organisaties, ondanks de secularisatie, actief. Er vindt steeds meer samenwerking plaats tussen deze organisaties en seculiere overheden. Overheden zien de waarde van religie in, omdat religie mensen aanzet tot het doen van goede daden. Een groot deel van het vrijwilligerswerk wordt in Westerse samenlevingen opgevangen door gelovigen en organisaties met een religieuze grondslag. Op deze manier wordt er in politiek en het publieke beleid gesproken over de postseculiere samenleving. Er wordt vooral gekeken naar de maatschappelijke mogelijkheden die religie de samenleving biedt.¹⁸

In veel opvattingen van het postseculiere wordt er een ruimte toegekend aan religie en zoekt men naar de verhouding tussen religieus en seculier. Maar er zijn ook opvattingen dat de postseculiere samenleving noch seculier noch religieus is. De postseculiere samenleving wordt vaak gezien als het einde van een historisch proces waarin religie opnieuw een plaats krijgt binnen de samenleving, maar de postseculiere samenleving neemt geen standpunt in over religie of secularisatie. De postseculiere samenleving is onverschillig als het gaat om de vraag of het religieus of seculier is. De religie kan een plaats hebben in de postseculiere samenleving, maar deze samenleving is niet anders wanneer religie afwezig is.¹⁹

Tenslotte moeten de opvattingen van Jürgen Habermas genoemd worden. In literatuur wordt zijn naam veel genoemd. Habermas heeft in het debat over de postseculiere samenleving een grote bijdrage geleverd. Daarom wordt in dit hoofdstuk speciaal aandacht aan hem gegeven. Habermas heeft in zijn opvattingen over de postseculiere samenleving oog voor de stand van zaken in Europa. Door de globalisatie komt Europa in contact met andere delen van de wereld waar de invloed van religie volop aanwezig is. Verder blijkt uit de situatie in Noord-Amerika dat de moderne samenleving en religie prima naast elkaar kunnen bestaan. In het gesecculariseerde Europa is de invloed van religie afgenomen, maar niet verdwenen. De situatie van Europa en Nederland is niet een beeld van de situatie van de hele wereld. Habermas spreekt met name over de Europese situatie, over een samenleving waar de invloed van de kerk is teruggedrongen, maar waar men wel beseft dat religie een blijvende plaats heeft. Deze situatie is ook zichtbaar in Nederland. Het filosofische debat over religie in de moderne tijd is van grote invloed op de sociologische beschrijving van de huidige tijd.²⁰ Daarom is de opvatting van Habermas belangrijk

¹⁷ Beckford, "Public", 5-6.

¹⁸ Beckford, "Public", 6-8.

¹⁹ Beckford, "Public", 11-12.

²⁰ Turner, B.S., "Religion in a Post-secular Society" in B.S. Turner, *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), 649.

voor dit onderzoek, omdat dit onderzoek zich richt op de kerk in de Nederlandse samenleving. Habermas denkt erover na hoe de samenleving zou kunnen functioneren waarin seculiere en religieuze burgers naast elkaar bestaan. De doordenking van Habermas kan de kerk helpen een positie in de samenleving in te nemen. Hij doet een handreiking om de religie een plaats te geven. Hij geeft aandacht aan het pluralisme en de blijvende plaats van religie.

Voordat er dieper wordt ingegaan op de postseculiere samenleving waarover Habermas spreekt, wordt er aandacht gegeven aan de kritiek op de postseculiere samenleving. Het concept van de postseculiere samenleving is niet algemeen aanvaard, daarom wordt een aantal kritiekpunten besproken. De socioloog J.A. Beckford is kritisch op de postseculiere opvattingen omdat de term postseculier geen eenduidige betekenis heeft. Daarnaast meent hij dat de opvattingen van postseculier gebaseerd zijn op te kortzichtige opvattingen van de secularisatie.²¹ Het eerste kritiekpunt van Beckford, de diversiteit aan opvattingen over de betekenis van postseculier, weerlegt het bestaan van de postseculiere samenleving niet. Ondanks dat er verschillende opvattingen zijn, is er ook overlap tussen de verschillende opvattingen. Uit de diverse opvattingen blijkt dat er een hernieuwde aandacht voor religie en religieus pluralisme is. Deze hernieuwde aandacht spreekt met name de opvatting van het secularisme tegen. De diversiteit aan opvattingen over het postseculiere benadrukt dat in dit onderzoek moet worden uitgelegd wat onder postseculier wordt verstaan. In dit onderzoek wordt aandacht gegeven aan de beschrijvingen van Habermas, omdat hij vanuit een seculier perspectief onderzoekt, hoe religie een plaats kan innemen in de moderne samenleving.

Het tweede kritiekpunt van Beckford, dat postseculier gebaseerd is op een kortzichtige opvatting van de secularisatie, is lastig te weerleggen. Het grootste probleem is dat het gaat over de huidige tijd. De aandacht voor religie kan worden gezien als een ontwikkeling van het secularisatieproces. Het is hierbij de vraag in hoeverre het postseculiere een overgang is naar een nieuw tijdperk, of naar een nieuw stadium van de secularisatie. Als de aandacht voor religie een ontwikkeling is van het seculiere, dan zou dat kunnen pleiten voor een herziening van de secularisatiethese. Dit heeft de socioloog José Casanova geopperd. Het is incorrect, meent Casanova, om te beargumenteren dat de secularisatiethese niet kloppend is wanneer religieuze overtuigingen blijven bestaan of zelfs toenemen. Wanneer dit uit de gegevens blijkt, dan betekent dit volgens Casanova slechts dat de secularisatiethese moet worden bijgesteld. De secularisatietheorie bestaat uit drie integrale thesen. Als eerste is er sprake van secularisatie wanneer seculiere instanties religieuze instellingen overnemen; ten tweede is er sprake van secularisatie waar religieuze overtuigingen en religieuze gebruiken afnemen in moderne gemeenschappen; en als laatste spreekt men van secularisatie wanneer de religie steeds verder naar de marge verdwijnt. Casanova erkent dat veel taken die in het verleden door religieuze instellingen werden uitgevoerd, bijvoorbeeld de armenzorg door de kerk, zijn overgenomen door seculiere instanties. Met

²¹ Beckford, "Public", 16-17.

name door de tweede these is er veel kritiek gekomen op de secularisatiethese, want er zijn moderne gemeenschappen die grotendeels religieus bleven en wel moderniseerden. En de derde these is volgens Casanova geen trend, maar een optie binnen de samenleving. Het is dan wel de optie die de meeste voorkeur krijgt, maar de privatisering van religie blijft optioneel.²² Door deze driedeling wil Casanova laten zien dat de secularisatie complexer is dan het verdwijnen van religie uit de samenleving. Casanova beargumenteert dat de secularisatiethese moet worden bijgesteld en niet verworpen.

In dit onderzoek zou men kunnen spreken van een seculiere samenleving, wanneer er wordt gekozen om de secularisatiethese te herzien. De drie thesen die Casanova beschrijft, passen in de beschrijving die Habermas geeft van de postseculiere samenleving. Habermas gebruikt deze aanduiding om een verandering in de samenleving zichtbaar te maken. Deze verandering wordt minder zichtbaar wanneer men blijft spreken van de seculiere samenleving. Habermas houdt in zijn opvattingen over de postseculiere samenleving rekening met de samenleving die sterk is gesecculariseerd en verwerpt daarmee niet de secularisatiethese. Hij geeft aan dat hij niet weet of religieuze gemeenschappen in de toekomst zullen blijven bestaan, hij wil voornamelijk benadrukken dat de religieuze interpretaties evenveel ruimte moeten krijgen als andere opvattingen.²³ De verandering in het besef van de samenleving wordt duidelijker wanneer men van de postseculiere samenleving spreekt, dan wanneer men de secularisatiethese herziert, maar de uitkomst is hetzelfde.

2.2 *Zwischen Naturalismus und Religion*

De socioloog Bryan S. Turner kent een belangrijke plaats toe aan Jürgen Habermas wanneer hij stelt dat het sociologische debat over de postseculiere samenleving naar aanleiding van Habermas' werk *Zwischen Naturalismus und Religion* is opgekomen. Het filosofische debat over religie in de moderne tijd is van grote invloed op de sociologische beschrijving van de huidige tijd.²⁴ Daarom is het essentieel om dit werk nader te onderzoeken en specifiek het hoofdstuk *Religion in der Öffentlichkeit*, waarin Habermas zoekt hoe seculiere en religieuze burgers samen kunnen leven in een postseculiere samenleving.

Habermas constateert dat er twee ontwikkelingen te herkennen zijn in de samenleving. Enerzijds maken de natuurwetenschappen grote stappen en komen wij steeds meer over de mens te weten. Waar vroeger de moraal en de besluitvorming voornamelijk op religieuze argumenten werd gebaseerd, krijgt de wetenschap een steeds grotere plaats door onder andere onderzoeken naar de hersenen en psychiatrische wetenschappen. De natuurwetenschappen gaan steeds meer bepalen hoe de mens moet leven. Op deze manier krijgt de wetenschap in het Westen een grote plaats toegekend en neemt het de rol over die religie voor een lange tijd heeft vervuld. Deze ontwikkeling, de wetenschap die de plaats

²² Casanova, J., *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press), 211-215.

²³ Habermas, J., "Reply to My Critics", in C. Calhoun e.a. (eds.), *Habermas and Religion* (Cambridge: Polity Press, 2013), 348.

²⁴ Turner, "Religion", 649.

van religie overneemt, noemt Habermas het naturalisme. Anderzijds staat deze beweging niet op zichzelf, want doordat de wetenschap een steeds prominentere plaats inneemt, ontstaat er vanuit de religie een tegenbeweging. Er vindt een heropleving van fundamentalistische religieuze groeperingen plaats, wat onder andere zichtbaar wordt in een haat tegen de westerse idealen van de Verlichting. Dit zorgt voor botsingen tussen de westerse cultuur en grote wereldreligies. Maar ook in de politiek krijgt de religie een plaats toegekend. Dit is in strijd met de liberale idealen van de Verlichting. De democratische rechtstaat, die zich zo neutraal mogelijk wil opstellen, wordt uitgedaagd door conflicten tussen religieuze en seculiere overtuigingen.²⁵ Habermas wil een balans zoeken tussen deze twee ontwikkelingen. De strijd tussen het naturalisme enerzijds en de fundamentalistische religie anderzijds heeft gevolgen voor de onderlinge samenhang tussen burgers in de samenleving. Dit kan worden voorkomen door de dialoog aan te gaan. Er moet worden gezocht naar een natuurlijke normerende manier van denken. Deze manier van denken moet voor iedereen toegankelijk zijn door de rede, ongeacht of men religieus of seculier is. Door een neutrale opstelling is het mogelijk om een beleid op te stellen dat voor iedereen kan gelden. Hierbij moet men wel onthouden dat de rede een geschiedenis heeft die grotendeels door religie is gevormd. Daarom is het niet juist om de religie als ouderwets af te doen. Tot op de dag van vandaag geven religieuze tradities aandacht aan problemen die in de seculiere samenleving nog niet erkend zijn of te weinig aandacht krijgen.²⁶

Met name sinds het einde van de jaren tachtig en het begin van de jaren negentig van de vorige eeuw krijgen religieuze tradities en geloofsgemeenschappen een hernieuwde aandacht. In die jaren komen in verschillende delen van de wereld, zoals in Afrika en grote delen van Azië, nieuwe vormen van religieus fundamentalisme op. In sommige gevallen vormt dit fundamentalisme een voedingsbodem voor terroristische opvattingen richting het Westen. Op deze manier wordt de westerse samenleving wordt met deze oplevingen geconfronteerd. Daarnaast nemen in verschillende landen religieuze wetten, zoals de Sharia, de plaats over van seculiere wetgeving. Er ontstaat een grote afkeer richting de westerse samenleving en dit leidt tot spanningen in de verhoudingen met het liberale Westen. De religieuze tradities breken door de scheiding tussen traditionele en moderne samenlevingen heen, waardoor zij gelijk aan elkaar worden. Het Westen zag het model van de moderniteit als de norm voor de toekomst van alle culturen, maar blijkt de enige te zijn die dit nastreeft.²⁷

De liberale Westerse staatsvorm botst met religies, omdat deze staatsvorm wil functioneren zonder gebruik te maken van religie. Habermas gaat uit van de liberale premissen van de constitutionele rechtstaat die in John Rawls' politieke theorie worden uitgewerkt. De basis van de constitutionele rechtstaat wordt gevonden in de natuurlijke rede, want de rede is voor alle burgers, zowel seculier als

²⁵ Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), 7-8.

²⁶ Habermas, *Zwischen*, 12-13.

²⁷ Habermas, *Zwischen*, 119-121.

religieus, even toegankelijk. Ieder mens heeft toegang tot de rede en daarmee wordt de seculiere rechtstaat gerechtvaardigd. Deze rechtvaardiging is nodig wanneer de rechtstaat niet meer op basis van religie gelegitimeerd wordt. Doordat de liberale staat niet afhankelijk is van de religieuze legitimatie, heeft een scheiding van kerk en staat gevolgen voor de wetgeving in de liberale samenleving. Na de scheiding van kerk en staat seculariseerde de overheid en democratiseerde de politieke macht.²⁸

Door de overheid te seculariseren wordt er ruimte gemaakt voor het religieus pluralisme van de huidige samenleving. De seculiere staat trekt geen bepaalde religieuze groepering voor, waardoor alle religieuze groepen op gelijke voet staan met elkaar. Door het principe van gelijkheid kan de vrijheid van religie en geweten gewaarborgd worden. Burgers kunnen op sociaal niveau met elkaar blijven communiceren, zonder dat zij een overtuiging opgelegd krijgen die tegen hun eigen overtuiging ingaat. De vrijheid van religie heeft tot gevolg dat men rekening houdt met de opvattingen van de ander. Dit betekent dat de religie geen normerende rol kan vervullen in de seculiere samenleving. Als de religie geen normerende rol meer kan spelen, moet een andere norm gelden in de seculiere samenleving. Deze rol vervult de grondwet, die gebaseerd is op de rede. In de democratie wordt verwacht dat de burgers evenveel inspraak hebben. Dit betekent dat de grondwet wordt samengesteld door dezelfde mensen die de grondwet moeten volgen. Daarnaast is iedereen gelijk in de liberale democratie en dit verzekert een rationeel aanvaardbare uitkomst van de grondwet, omdat er met zoveel mogelijk mensen wordt rekening gehouden.²⁹

De rationele aanvaardbaarheid van de grondwet is van essentieel belang voor de neutrale liberale staat. De politieke beslissingen in een neutrale staat worden gewaarborgd door de rede die voor iedereen toegankelijk is. Dit betekent dat politieke beslissingen kunnen gelden voor zowel religieuze als niet-religieuze burgers. Wanneer machtsuitoefening niet onderbouwd kan worden op een onpartijdige manier, is deze niet legitiem. Dan legt een partij de wil op aan de ander en dat komt niet overeen met de principes van de liberale democratie. Daarom moeten de instituten van de staat op een onpartijdige manier opereren. Zij moeten een neutraal standpunt innemen en mogen geen partij kiezen ten koste van een andere partij. Deze neutraliteit moet niet doorgetrokken worden waardoor de staat geen politiek standpunt kan innemen dat invloed kan hebben op religie. Enerzijds moeten kerk en staat niet helemaal los worden gemaakt, er moet niet een te strakke scheiding worden gemaakt tussen kerk en staat. Anderzijds betekent de acceptatie van religieuze inbreng in de liberale democratie niet dat de scheiding tussen kerk en staat ondermijnd wordt.³⁰

Het is niet realistisch dat in een pluralistische samenleving alleen seculiere argumenten gelden. Wanneer alleen seculiere argumenten zouden gelden, gaat men voorbij aan de betekenis van religie voor

²⁸ Habermas, *Zwischen*, 124-125.

²⁹ Habermas, *Zwischen*, 126.

³⁰ Habermas, *Zwischen*, 127-129.

religieuze burgers. Religie is voor de religieuze burgers meer dan een doctrine, religie is de bron voor gelovige burgers om hun leven in te richten. Men kan niet verwachten dat religieuze burgers zich eerst door seculiere overwegingen laten leiden en vervolgens door hun religieuze overtuiging. Als men dit eist van religieuze burgers, gaat men voorbij aan de betekenis van het religieuze leven.³¹

De scheiding tussen kerk en staat is essentieel voor de liberale staat, maar deze scheiding mag niet tot een onredelijke mentale en psychologische last gemaakt worden voor de religieuze burgers. Echter, wanneer religieuze burgers taken voor de overheid uitvoeren, moeten zij beseffen dat zij een neutraal standpunt moeten innemen ten opzichte van wereldvisies die zij niet delen. In de formele wereld van het parlement, de rechtbank, ministeries en overheden gelden alleen seculiere redeneringen, ook voor de religieuze burgers. Daarom mag men verwachten dat religieuze burgers op hun eigen overtuigingen kunnen reflecteren zodat zij deze kunnen verbinden aan seculiere zienswijzen. Wanneer zij geen seculier taalgebruik kunnen vinden, is het toegestaan dat zij zich in religieus taalgebruik uitdrukken. Hierbij moeten zij erkennen, vanwege de principes van de neutrale liberale staat, dat hun religieuze redeneringen vertaald moeten worden zodat zij voor iedereen aanvaardbaar zijn. Hierbij mogen de religieuze burgers een beroep doen op hun seculiere medeburgers om hen te helpen in dit vertaalproces. Zij zijn allen een onderdeel van het wetgevende proces waarin verschillende zienswijzen zijn, maar alleen seculiere redeneringen gelden.³²

Er zijn bezwaren tegen de liberale staatsvorm ingebracht. Zo meent de filosoof Nicholas Wolterstorff dat de strikte liberale staatsvorm gebaseerd is op een ideaal dat niet haalbaar is. Er zijn bepaalde conflicten die men niet kan oplossen door een neutrale gedeelde consensus. Wolterstorff wil het principe van de liberale constitutionele consensus overeind houden, maar hij vindt een samenleving die bestaat uit meerdere ideologieën acceptabel. Door ruimte te geven aan meerdere ideologieën wordt de vrijheid van de democratie zichtbaar. Wolterstorff vindt het lastig om exact uit te leggen wat die vrijheid is, maar hij pleit voor een gelijke vrijheid. Hij is het niet eens met bepaalde religieuze opvattingen, maar hij berust erin dat zij bestaan, tenzij hij de opvattingen van een ideologie verwerpelijk vindt.³³

Een ander probleem met de liberale staat is de ongelijkheid tussen seculiere en religieuze burgers. De religieuze burgers krijgen een extra last opgelegd doordat zij een vertaalslag maken die seculiere burgers niet maken. Religieuze burgers moeten hun overtuigingen aanpassen aan de seculiere samenleving. Deze ontwikkeling doet zich voor sinds de Reformatie en de Verlichting. Sinds de Reformatie ontstonden steeds meer opvattingen over het christelijk geloof. De Rooms-Katholieke kerk

³¹ Habermas, *Zwischen*, 132-134.

³² Habermas, *Zwischen*, 135-136.

³³ Wolterstorff, N., "Audi on Religion Politics and Liberal Democracy", in R. Audi & N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The place of religious convictions in political debate* (New York: Rowman & Littlefield, 1997), 158-160.

had eeuwenlang de koers bepaald, maar als gevolg van de Reformatie versplinterde de kerk in verschillende denominaties en verdween de kerkelijke eenheid. Hierdoor ontstond een christelijk pluralisme in Europa en de religieuze burgers moesten hun standpunt bepalen, doordat zij in aanraking kwamen met andere opvattingen. Deze standpuntbepaling zorgde ervoor dat men op de eigen geloofsovertuiging moest reflecteren. Naast de veelheid aan christelijke opvattingen, vormden de natuurwetenschappen sinds de Verlichting een grote uitdaging voor de gelovige burgers. De natuurwetenschappen zijn opgebloeid na de Verlichting en daarmee werd steeds meer kennis opgedaan die men ervaaarde als strijdig met de religieuze overtuigingen. Daarom moesten religieuze burgers hun dogmatische overtuigingen herzien om deze te verbinden aan de ontwikkelingen van de moderne wetenschap. Gelovigen moesten op hun geloof reflecteren zodat de autonome seculiere kennis niet in strijd was met wat zij beleden. Een andere uitdaging voor de religieuze burgers was de plaats die de rede innam vanaf de Verlichting. Met de hulp van de rede werd onder andere de universele moraal bepaald in de seculiere samenleving en de religieuze burgers moesten hun geloofsovertuigingen in overeenkomst brengen met de maatstaf van de rede. Slechts op deze manier kunnen zij deelnemen aan de samenleving. Dus ook het primaat van de rede zorgt ervoor dat religieuze burgers op hun geloofsovertuigingen reflecteren. Door deze drie ontwikkelingen, namelijk het religieus pluralisme, de ontwikkelingen van de moderne wetenschap, en uitbreiding van de seculiere moraliteit, hebben religieuze burgers geleerd om op een reflexieve wijze hun geloofsovertuigingen te onderzoeken. Deze hermeneutische zelfreflectie van de religieuze burgers is een extra last die seculiere burgers niet kennen.³⁴

Habermas legt uit dat in de postseculiere samenleving de seculiere burgers, net zoals de religieuze burgers, ook een zelfreflectie moeten ondergaan. De postseculiere samenleving moet ermee rekening houden dat de religie een rol blijft spelen. In de democratie waarin iedereen een plaats heeft, mag de religieuze bewering bestaan. Niemand mag worden buitengesloten en de religieuze bijdrage kan waardevol zijn. Habermas legt uit dat in de postseculiere samenleving, ondanks de blijvende rol van religie, seculiere redenen en de vertaalslag naar het seculiere taalgebruik de voorrang genieten. Volgens Habermas moet de mentaliteit van de seculiere burgers veranderen. Zij moeten een mentaliteit hebben die het resultaat is van zelfreflectie. De seculiere burgers moeten kritisch kijken naar de grenzen van de seculiere rede. In deze nieuwe mentaliteit is geen ruimte voor een strak naturalistische wereldvisie, want het radicale naturalisme heeft geen waardering voor uitspraken die niet terug te leiden zijn op empirische observaties, rechtspraak of causale verbanden. Als men hieraan vasthoudt, is er geen ruimte voor religie. Dit betekent niet dat de wetenschap aan de kant wordt gezet. De wetenschap blijft een belangrijke plaats innemen, maar niet de enige plaats. Het is belangrijk om de grens te bewaken tussen enerzijds de natuurwetenschappelijke kennis die ons helpt om onszelf te begrijpen en in te zien welke plaats wij in

³⁴ Habermas, *Zwischen*, 142-143.

het geheel innemen, en anderzijds de naturalistische wereldvisie. Als deze grens verdwijnt, dan is er geen ruimte meer voor de dialoog met de religie en wordt de bijdrage van religie niet erkend.³⁵

Habermas pleit voor een postmetafysische manier van denken. Dat betekent dat men bereid is om van religie te leren en tegelijkertijd agnostisch blijft. Het onderscheid tussen geloofswaarheden en publieke bekritiseerbare waarheidsaanspraken blijft bestaan. Het postmetafysische denken mijdt de rationalistische opvatting dat men zelf kan bepalen welke aspecten van de geloofsleer redelijk zijn en welke dat niet zijn. Het postmetafysische denken drukt een bereidheid uit van de seculiere burgers om samen te werken met de religieuze burgers. Seculiere burgers moeten deze houding aannemen als zij bereid zijn om iets te leren van de inspraak van religieuze burgers. De bijdrage van religieuze burgers is mogelijk vertaalbaar naar een taalgebruik dat voor iedereen toegankelijk is. De herziening van de prominente plek die de rede had, is vergelijkbaar van de zelfreflectie van de theologie als reactie op de moderne wereld. De seculiere burgers in de postseculiere samenleving moeten, net zoals de religieuze burgers, hun mentaliteit aanpassen.³⁶

2.3 Habermas en verder

Eerder in dit hoofdstuk is een aantal kritiekpunten op het concept van de postseculiere samenleving weergegeven. Ondanks deze kritiek valt niet te ontkennen dat de samenleving een verandering ondergaat in de houding jegens religie, wat Habermas vaststelt. Habermas noemt dit de postseculiere samenleving, maar anderen menen dat deze verandering betekent dat de secularisatiethese moet worden aangepast. Wat duidelijk wordt is dat het strakke secularisme, waar religie uit de samenleving verdwijnt, nog niet aan de orde is. Wanneer men niet meer over een seculiere, maar een postseculiere samenleving spreekt, is er gevoelsmatig meer ruimte voor religie. Dit betekent niet dat er een grote terugkeer is naar de religie, maar wel dat men rekening blijft houden met religie. Habermas heeft in zijn betoog voornamelijk oog voor de politiek en hoe men een beleid kan opstellen dat voor iedereen kan gelden. Hij zoekt een manier waarop seculiere en religieuze burgers kunnen samenwerken. Hierbij zoekt hij naar een neutraal terrein dat kan worden gevonden door zelfreflectie. Dit is heel nuttig in een situatie waar burgers met verschillende overtuigingen moeten samenwerken, met name in overheden en in het besturen van de samenleving.

Op plaatsen waar beleid moet worden gemaakt is het betoog van Habermas bruikbaar, maar niet iedereen is overtuigd dat Habermas' voorstelling van de postseculiere samenleving aansluit bij de sociale situaties van burgers onderling. Een probleem bij het betoog van Habermas is dat hij een plastische voorstelling van de betekenis van religie voor de religieuze burgers heeft. Habermas erkent dat men niet kan verwachten dat religieuze burgers slechts seculiere argumenten gebruiken, omdat religie meer is

³⁵ Habermas, *Zwischen*, 145-147.

³⁶ Habermas, *Zwischen*, 149-150.

dan een doctrine. Desondanks houdt Habermas vast aan het primaat van de seculiere rede.³⁷ De manier waarop Habermas redeneert is duidelijk filosofisch en daarom is er vanuit de sociale wetenschappen veel kritiek geweest op Habermas. Zo nuanceert Bryan Turner de discussie door een onderscheid te maken tussen politieke secularisatie en sociale secularisatie. De politieke secularisatie heeft voornamelijk betrekking op publieke instanties en politieke afspraken na de scheiding van kerk en staat. Sociale secularisatie gaat over waarden, cultuur en levenshoudingen.³⁸

De politieke secularisatie was de basis van de liberale visie op tolerantie waarbij ieder zijn of haar eigen religieuze overtuigingen mag aanhangen zonder deze aan een ander op te dringen. Deze visie kwam onder druk te staan omdat de moderne samenlevingen uit een veelheid van culturen en geloofsovertuigingen bestaan. De westerse seculiere instituten worstelden met deze ontwikkelingen, want ten tijde van de scheiding tussen kerk en staat in de 19e eeuw, hoefde men alleen met het christendom rekening te houden. Het recht op vrijheid van het geweten is een belangrijk onderdeel van het liberale gedachtegoed en dit leidde tot een religieus pluralisme. Dit heeft tot gevolg dat niet alleen de dominante religies een plaats kregen, maar dat kleinere religies ook de ruimte moeten krijgen. Hoe men vanuit de politiek met religies moet omgaan, is een onderdeel van de politieke secularisatie. Habermas noemt deze situatie postseculier, omdat het voor de publieke communicatie belangrijk is dat er een open dialoog is met en tussen religies.³⁹

Sociale secularisatie heeft betrekking op sociale waarden, gewoontes en handelingen, dus op het alledaagse leven. Dit gaat over het lidmaatschap van kerken, het geloof in God, religieuze ervaringen en handelingen, zoals het gebed. Er is geen teken van afname in formele religie buiten Europa, Turner meent dat daarom de secularisatiethese moet worden aangepast of verworpen. Buiten Europa is duidelijk een opleving van religie die verschillend wordt beschreven als fundamentalisme of vroomheid, een voorbeeld hiervan is de opleving van de Islam in Zuidoost-Azië. Het onderscheid tussen politieke en sociale secularisatie is voornamelijk belangrijk omdat de houding van politiek jegens religie en het reguleren van religie is veranderd. De filosofische analyse van de rol van religie in de samenleving is belangrijk, maar het geeft weinig informatie over hoe de religie vorm krijgt in de sociale wereld.⁴⁰

Filosofen hebben volgens Turner weinig oog voor de beschrijving van de religie door de sociale wetenschappen. In filosofische discussies wordt de praktijk van religie genegeerd, omdat filosofen de religie alleen behandelen als een vraag over geloof. Hieruit blijkt dat zij weinig oog hebben voor het actuele karakter van alledaagse religie, ze hebben daarentegen slechts een idee van het geloofssysteem. Deze voorstelling doet geen recht aan het karakter van de geloofsovertuiging, want het geloof alleen kan

³⁷ Mavelli, L. & E.K. Wilson, "Postsecularism and International Relations", in J. Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics* (Oxon; New York: Routledge, 2023)³, 302.

³⁸ Turner, "Religion", 651.

³⁹ Turner, "Religion", 652.

⁴⁰ Turner, "Religion", 652-654.

overleven als de gelovige het geloof kan uitdragen in de praktijk. Men ontdekt het belang van religie voor het leven van alle dag, door te onderzoeken hoe religieuze gewoontes functioneren binnen een sociale groep.⁴¹ De filosofische discussies hebben voornamelijk betrekking op de politieke secularisatie. Filosofen zoeken naar de manier waarop religie een rol kunnen spelen in het publieke leven, door wat religies zeggen over bijvoorbeeld gerechtigheid of autoriteit. Deze filosofische discussies zijn minder relevant voor de praktijk van de gelovigen, want over de alledaagse religie kan men minder goed speculeren.⁴² Op politiek niveau is het postseculiere een duiding om aan te geven dat de religie niet mag worden weggezet als irrationeel, maar als een oprechte partner in de dialoog moet worden erkend.⁴³

2.4 Conclusie

In de tijd vóór de secularisatie domineerde het christendom de West-Europese samenleving. Sinds de jaren zestig van de vorige eeuw nam de overheid steeds meer maatschappelijke taken over van de kerk en nam het kerkbezoek af. Het christendom, dat voorheen bepalend was voor de maatschappij, verdween steeds verder naar de achtergrond. De sociale wetenschappen merkten deze ontwikkeling op en legden deze vast in de secularisatiethese. De invloed van het christendom nam dermate af dat de algemene verwachting was dat religie niet meer bepalend zou zijn voor de maatschappij en misschien geheel uit de samenleving zou verdwijnen.

Echter, met name sinds de jaren negentig van de vorige eeuw, blijkt de religie buiten Europa springlevend te zijn. Op verschillende plaatsen in de wereld doen zich ontwikkelingen voor die tegenovergesteld zijn aan de situatie van de westerse wereld. Onder andere de invloed van de islam neemt in verschillende landen toe en er ontstaan ontwikkelingen die zich keren tegen het westerse seculiere denken. In Noord-Amerika blijkt dat het seculiere en het religieuze naast elkaar kunnen bestaan, wat de gedachte weerspreekt dat de moderne samenleving een seculiere samenleving is. Verder trekken door de globalisering steeds meer mensen die andere religieus-maatschappelijke ontwikkelingen hebben meegemaakt (zoals mensen uit zeer religieuze samenlevingen met religieuze normen en waarden), naar Europa. Dit leidt ertoe dat Europeanen juist moeten leren samenleven met mensen die hun leven laten bepalen door hun religie. Uit verschillende trends zoals migratie blijkt dat de religie niet uit de West-Europese samenleving verdwijnt. De ontwikkeling die Europa heeft doorgemaakt, geldt niet voor de hele wereld: in de rest van de wereld is religie volop aanwezig. In West-Europa verwachtte men dat men op een toekomst zonder religie afstevende, maar de geschetste ontwikkelingen laten een andere realiteit zien, namelijk een maatschappij waarin religie wel degelijk in verschillende vormen aanwezig is. Hoe moest men in Europa hiertoe verhouden?

Habermas geeft in zijn theorie over de postseculiere samenleving antwoord op deze vraag. Hij erkent dat Europa sterk is gesecculariseerd en ontkerkelijkt, maar desondanks blijft religie aanwezig.

⁴¹ Turner, "Religion", 658.

⁴² Turner, "Religion", 660.

⁴³ Turner, "Religion", 663.

Echter, de manier waarop religiositeit wordt beleefd en uitgeoefend en hoe het zich uit in de maatschappij, gebeurt op een geheel andere manier dan het tijdperk van vóór de secularisatie. De tijd vóór de secularisatie was namelijk gekenmerkt door het christendom dat de West-Europese samenleving domineerde. De huidige situatie laat daarentegen een religieus pluralisme zien. De volgende twee elementen zijn mijns inziens kenmerkend voor de postseculiere samenleving:

1. Men beseft dat religie blijvend aanwezig is in de westerse samenleving
2. In de postseculiere samenleving is een religieus pluralisme

Vanwege het besef dat religie blijvend aanwezig is (zie element 1), is Habermas ervan overtuigd dat er ruimte gecreëerd moet worden voor religieuze burgers. Er moet een neutraal terrein gevonden worden waar religieuze en seculiere burgers met elkaar kunnen communiceren. Dit kan alleen gebeuren wanneer er een verandering in de mentaliteit plaatsvindt. Deze verandering kan volgens Habermas niet plaatsvinden in een seculiere samenleving waar men geen plaats aan de religie toekent. In de postseculiere samenleving doet men wat de religieuze burgers in Europa sinds de Reformatie en de Verlichting doen: reflecteren. Volgens Habermas houdt dit in dat men niet een strakke naturalistische manier van denken kan aanhouden. Het is niet houdbaar om alles te willen toetsen aan de natuurwetenschappen. Men moet een open houding hebben jegens religie, omdat dit voor veel mensen in de samenleving de bron van hun leven is. Religieuze burgers richten hun leven in volgens de religie waarin zij geloven. Volgens Habermas hebben zij net zoveel recht op een plek in de samenleving als seculiere burgers.

Habermas' concept van de postseculiere samenleving is dus een samenleving waarin seculiere en religieuze burgers naast elkaar leven en rekening houden met elkaar. Religieuze burgers mogen vanuit hun religie een bijdrage leveren aan het publieke debat. Hoewel Habermas er niet van overtuigd is dat religie op dezelfde manier terugkomt als vóór de tijd van secularisatie, stelt hij dat religie aanwezig blijft in een veelheid van vormen.

Habermas pleit voor een middenweg tussen twee uitersten, namelijk enerzijds een fundamentalistische religieuze houding en anderzijds een strak naturalistische denkwijze. In dit alles blijft hij een grote rol toekennen aan de rede en zijn betoog is sterk filosofisch, met name wanneer hij pleit voor postmetafysisch denken. Deze manier van denken kan nuttig zijn voor de overheid en in beleidsvorming, hoe men met religie omgaat en hoe ook religieuze burgers betrokken worden in de samenleving. Deze religieuze burgers moeten net zo serieus worden genomen als alle andere deelnemers van de samenleving.

Deze theorie van Habermas is relevant voor zowel seculiere burgers als religieuze burgers. Seculiere burgers moeten namelijk beseffen dat zij rekening moeten (blijven) houden met religieuze burgers en religieuze burgers dat zij een bestaansrecht hebben in de samenleving.

3. Kerk in een postseculiere samenleving

3.1 Inleiding

In het voorgaande hoofdstuk werd de postseculiere samenleving uitgewerkt zoals Habermas die voorstelde. Een kritiekpunt op dit concept was dat de postseculiere samenleving een filosofisch concept is dat geen rekening houdt met de praktijk van de religie. In dit hoofdstuk wordt de praktijk van de christelijke religie onderzocht, door de positie van de kerk in de huidige Nederlandse samenleving te verkennen. Dit onderzoek zal plaatsvinden aan de hand van twee auteurs, namelijk de theoloog Stefan Paas en de historicus James Kennedy. Beide hebben een boek geschreven waarin zij een model uitwerken voor een kerk die een rol wil spelen in de samenleving. Paas onderzoekt in het boek *Vreemdelingen en priesters* de kerk die missionair wil zijn in Europa en Kennedy zoekt in zijn boek *Stad op een berg* naar de publieke rol van de kerk in de huidige Nederlandse samenleving.

De kerk in de huidige samenleving kan op verschillende wijzen onderzocht worden. In dit onderzoek is gekozen voor een beschrijvende aanpak, omdat dit het meest recht doet aan de praktijk van christenen. In de boeken van Paas en Kennedy wordt een deel van de geschiedenis van de kerk in de Nederlandse samenleving beschreven en hoe de westerse kerk op de secularisatie heeft gereageerd. Daarom zijn deze boeken geschikt om een beeld te geven van de kerk in de huidige situatie. Deze auteurs dragen beide een model aan voor een kerk die betrokken wil zijn op de Nederlandse samenleving. Uit de gegevens van deze boeken en door een bespreking van een aantal academici wordt een beeld geschetst van de kerk in de huidige Nederlandse situatie.

In dit hoofdstuk wordt eerst aandacht gegeven aan de beschrijving die Kennedy geeft van de geschiedenis van de kerk in Nederland. Vervolgens worden kerkmodellen besproken die gezien kunnen worden als antwoord op de secularisatie. Daarna worden de twee modellen voor de kerk in Nederland, die Paas en Kennedy voorstellen, besproken. Deze twee modellen zullen met elkaar worden vergeleken. Tenslotte wordt onderzocht aan de hand van een aantal critici, wat deze modellen over de situatie van de kerk zeggen.

3.2 De publieke kerk

In het vorige hoofdstuk is gebleken dat in de gesecculariseerde westerse samenleving meer rekening wordt gehouden met de religie. Men beseft steeds meer dat religie (voorlopig) een onderdeel blijft in Europa. Dit neemt niet weg dat de kerk naar de marge van de samenleving is geweken en de invloed van de kerk op de samenleving in grote mate is afgenomen. De historicus James Kennedy beschrijft de publieke rol van de kerk in Nederland sinds de scheiding tussen kerk en staat en hoe deze rol in de jaren is veranderd.

In 1848 werd de grondwet gewijzigd zodat de kerk en de staat gescheiden werden. Deze scheiding zorgde er niet voor dat de kerk haar waarde voor de samenleving verloor. Tot ver in de twintigste eeuw hadden kerken een belangrijke rol in de Nederlandse samenleving doordat zij een

bepaalde moraal voorstonden. Zo werden kerken voor een lange tijd gezien als de opvoeder van het volk. Kerken in Nederland bleven na de scheiding van kerk en staat een grote rol innemen in de armenzorg. Tot 1965, toen de Algemene Bijstandswet werd ingevoerd, bleven Nederlandse kerken naar de armen omzien, onder andere omdat kerken meenden dat armoede het gevolg was van een onzedelijke levenshouding. De armenzorg die Nederlandse kerken verrichtten was gericht op de gelovigen, want zij die niet bij een kerk waren aangesloten konden bij de lokale overheid om hulp vragen. Tot de invoering van de Algemene Bijstandswet in 1965 was de overheid niet verplicht om deze armen te helpen.⁴⁴

Een probleem in de Nederlandse kerkgeschiedenis is dat er veel conflicten tussen kerkverbanden zijn geweest. Door deze conflicten richtten de verschillende kerken zich op hun eigen leden en dit leidde tot een afname van het publiek karakter van de kerk. Echter, dit zorgde er niet voor dat het christelijke geluid in de samenleving afnam. Christelijke organisaties werden buiten de kerkverbanden opgericht en deze organisaties zetten zich vanuit hun christelijke overtuiging succesvol voor de samenleving in. Zo namen christelijke organisaties de publieke rol die kerken eerst hadden in de samenleving over. Door de bijdrage van christelijke organisaties onderzochten kerken wat hun eigen karakter was in de betrokkenheid op de samenleving ten opzichte van die organisaties. Kerken beseften dat zij bijzonder waren, omdat zij hun gezag ontleenden aan God en niet aan mensen. Daarom begonnen zij een grotere nadruk op de verkondiging van het evangelie te leggen. Het evangelie was er om de mensen te veranderen en door het christelijk geloof zou ook de samenleving veranderen. Zolang de Nederlandse samenleving werd gezien als een christelijke samenleving, hadden kerken de overtuiging dat zij speciale geestelijke instellingen waren. In de loop van de twintigste eeuw veranderde deze overtuiging, omdat steeds minder mensen zich onder het gezag van een kerk wilden stellen. Steeds minder mensen zagen het nut van de kerk in.⁴⁵

De Tweede Wereldoorlog had een grote invloed op de verhouding tussen kerk en samenleving. Tijdens deze oorlog leerde de kerk om zich uit te spreken tegen de Duitse bezetters. Na de oorlog bleef de kerk een kritische houding ten opzichte van maatschappelijke ontwikkelingen innemen, maar door de toename van welvaart in West-Europa had dit kritische geluid van kerken weinig publieke invloed. De publieke invloed nam ook af doordat kerken in Nederland geen adviserende rol speelden voor de overheid.⁴⁶ Een andere factor waardoor de invloed van kerken afnam was dat de kerkgang van veel Nederlanders achteruitging en daardoor liepen kerken steeds verder leeg. Dit betekent niet dat de kerken vanaf toen uit het publieke domein vertrokken, maar dat kerken zich op een kleiner gedeelte van de samenleving richtten. De kerken zetten zich niet in voor hun buurt, maar voor hun eigen gezindte. Pas tegen het einde van de vorige eeuw werd de dienende rol die kerken in de samenleving hebben door

⁴⁴ Kennedy, J., *Stad op een berg: De publieke rol van protestantse kerken* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2010), 42-46.

⁴⁵ Kennedy, *Stad*, 48-54.

⁴⁶ Kennedy, *Stad*, 60-62.

plaatselijke overheden herontdekt. Na de jaren negentig van de twintigste eeuw ontstond er een positieve aandacht voor de bijdrage van kerken en gebedshuizen in de samenleving. Waar de kerken zich na de Tweede Wereldoorlog voornamelijk op hun eigen gezindte richtten, krijgen zij in de hedendaagse samenleving steeds meer oog voor de omgeving waarin zij zijn geplaatst en zoeken zij naar manieren waarop zij zich dienstbaar kunnen opstellen.⁴⁷

In de huidige samenleving is er steeds meer ruimte voor kerken om met de overheid samen te werken, maar dit gaat regelmatig moeizaam. Daarnaast is niet iedereen in de samenleving positief ten opzichte van religie en religieuze groeperingen. Maar ook vanuit de kerken wordt de betrokkenheid op de samenleving als optioneel gezien. De samenleving biedt regelmatig kansen die kerken niet aangrijpen. Veel kerken gaan uit van de verzorgingsstaat en leggen zich neer bij de positie aan de rand van de samenleving. Er is een afstand tot de samenleving die zij vaak niet weten te overbruggen.⁴⁸

Met name orthodox-gereformeerde kerken hebben vaak moeite met het publieke getuigenis. In deze kerken was men ervan overtuigd dat men de eigen gereformeerde belijdenis in stand moest houden, waardoor deze kerken zich voornamelijk op hun eigen gezindte richtten. In deze kerken raakte men ervan overtuigd dat het christendom steeds verder naar de marge van de samenleving zou verdwijnen. Door deze ontwikkeling meenden de orthodox-gereformeerde kerken dat de wereld niks meer met de kerk te maken wilde hebben en dit had tot gevolg dat zij zich van de wereld afkeerden. Daarnaast hadden orthodox-gereformeerde kerken moeite om samen te werken met christenen met een andere belijdenis. Bovendien meenden orthodox-gereformeerde kerken dat er eerst een kerkelijke eenheid moest zijn voordat de kerk een publieke rol kon vervullen, waardoor zij een andere prioriteit hadden.⁴⁹ Op deze manier trokken verschillende orthodox-gereformeerde kerken zich terug uit de samenleving.

Tegenwoordig is er een ontwikkeling gaande in de orthodox-gereformeerde kerken waardoor verschillende van deze kerken zich actief inzetten voor hun nabije omgeving. Zij komen steeds meer in aanraking met een omgeving die niet dezelfde christelijke waarden draagt, maar deze omgeving is ook niet zo bedreigend is als men verwachtte. Doordat deze kerken zich voornamelijk op hun omgeving te richten, kunnen de kerken zelf kiezen aan welke (sociale) projecten zij deelnemen. Duidelijk is dat orthodox-gereformeerde kerken gemeenschappen zijn die zich bewust zijn van het onderscheid tussen kerk en wereld. Als een kerk er alleen voor de samenleving is, dan is er vaak minder aandacht voor de kerkelijke gemeenschap. Doordat deze kerken beseffen dat zij anders zijn dan de samenleving, kunnen zij hun publieke rol als contrasterende gemeenschap vervullen.⁵⁰

⁴⁷ Kennedy, *Stad*, 64-66.

⁴⁸ Kennedy, *Stad*, 69-70.

⁴⁹ Kennedy, *Stad*, 109-110.

⁵⁰ Kennedy, *Stad*, 119-121.

3.3 Een missiologisch perspectief

Door de secularisatie kwamen kerken in aanraking met nieuwe uitdagingen en moesten kerken herontdekken hoe zij zich tot de samenleving verhielden. De leegloop van kerken, een fenomeen dat in heel Europa voorkwam, werd volgens Stefan Paas op verschillende manieren beantwoord. Paas bespreekt zes manieren waarop kerken in Europa op de secularisatie hebben gereageerd: Volkskerk, kerk als tegencultuur, kerkgroei, cultuurtransformatie, de kerk binnenstebuiten en geestelijke oorlogsvoering. Paas is ervan overtuigd dat deze modellen in de toekomst niet meer zullen voorkomen, maar zij hebben wel waarde voor de kerk van de toekomst. Deze modellen laten zien waar de aandachtspunten liggen voor kerken die op de samenleving betrokken willen zijn.⁵¹

3.2.1 Volkskerk

Er bestaat geen eenduidige definitie van de volkskerk, maar er is een aantal kenmerken waar de volkskerk aan voldoet. In de volkskerk leeft de overtuiging dat God de kerk door de geschiedenis heen heeft samengebracht. Er wordt gedacht vanuit een bepaalde verbondsgedachte waarbij de kerk vergeleken wordt met het volk Israël waarmee God een verbond sloot. Het is gemakkelijk om onderdeel van de volkskerk te zijn, want door de geboorte wordt men lid van deze kerk. Theologen in de volkskerk hebben een grote aandacht voor politieke en maatschappelijke structuren. Doordat deze kerk zichzelf als een volk ziet, is er een grote aandacht voor wetten en rechten. In de samenleving moet de christelijke houding zichtbaar worden. De volkskerk gaat uit van een religieuze eenheid, daarom bestaan er geen denominaties binnen de volkskerk.⁵²

Door het religieus pluralisme komt de volkskerk in moeilijkheden. Er is een veelheid aan denominaties in Nederland en daarnaast ontstaan verschillende kerken met een niet-Nederlandse achtergrond. De volkskerk kan in deze situatie op twee manieren reageren. De volkskerk kan ervoor kiezen om zich naar binnen toe richten, wat voornamelijk in dorpen gebeurt. De andere optie is dat men een heel brede definitie van volkskerk hanteert. In dat geval zijn er veel mensen lid van de kerk, ook al zijn zij niet betrokken bij de kerk. Zij kunnen als lid van de volkskerk gelden, omdat zij bijvoorbeeld vroeger gedoopt zijn.⁵³

3.2.2 Kerk als tegencultuur

De kerk als tegencultuur is afkomstig van anabaptisten en vindt de oorsprong in de middeleeuwen. De anabaptisten leefden vanuit de overtuiging dat er een sterke scheiding is tussen kerk en wereld en dat deze zelfs tegenover elkaar staan. Deze overtuiging leidde tot ideeën dat kerken een tegencultuur

⁵¹ Paas, S., *Vreemdelingen en priesters: Christelijke missie in een postchristelijke omgeving* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2015), 62.

⁵² Paas, *Vreemdelingen*, 62-64.

⁵³ Paas, *Vreemdelingen*, 65-66.

moesten vormen ten opzichte van de wereld. In de kerk als tegencultuur ligt een grote nadruk op het volgen van Jezus, onderlinge gemeenschap en een heilig leven.⁵⁴

Een bezwaar dat Paas heeft tegen de kerk als tegencultuur, is dat in dit model niet duidelijk wordt wat de christelijke cultuur is. De christelijke cultuur is afhankelijk van de context, namelijk de tijd en de plaats. Sociale praktijken zijn cultuurgebonden en die bepalen de christelijke cultuur. Er is niet één bepaalde christelijke cultuur die op elke situatie toepasbaar is. Een historisch bezwaar op de kerk als tegencultuur is dat de anabaptisten niet tegencultureel waren. De anabaptisten zetten zich niet af tegen hun cultuur, want zij leefden in een christelijke cultuur. Zij hadden een radicale vorm van christelijke levensstijl ten opzichte van hun christelijke omgeving. De culturele waarden van de anabaptisten en hun omgeving waren in principe hetzelfde.⁵⁵

3.2.3 Kerkgroei

De kerkgroebeweging heeft het doel om de kerk in aantal gelovigen te doen groeien. Vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw ontstonden verschillende kerkgroebewegingen in Europa. Deze kerken hadden als doel om Europa opnieuw te kerstenen. Men meende dat Europa bekeerd moest worden en dat men de kerkbanken opnieuw moest vullen. Deze bewegingen wilden door middel van de zending alle mensen dopen en lid maken van een kerk.⁵⁶

Er is veel kritiek gekomen op dit model, omdat de zending in dit model, met name de bekering van alle mensen, een menselijk project wordt. Er komt een grote nadruk op de inspanning van mensen te liggen, omdat zij ervoor moeten zorgen dat de hele wereld God zal aanbidden. De zending moet volgens Paas niet zichtbaar zijn in de groei van de kerk, maar in het planten van geloofscentra of kerken. Vanuit deze centra kan men opnieuw groei ervaren. Paas legt uit dat het kerkgroeimodel niet overeen lijkt te komen met de kerk van het Nieuwe Testament, want de kerk in het Nieuwe Testament is een minderheid die zich in de marge van de samenleving bevindt. Het is een kwetsbare gemeenschap die een opdracht heeft om te midden van de wereld te leven. De nieuwtestamentische kerk heeft een andere visie op de wereld dan de visie van de kerkgroebeweging. De wereld wordt door dit model gereduceerd tot een groep onbekeerde mensen die tot de kerk moet komen. In dit model heeft men geen oog voor ontwikkelingen in de wereld. Door de druk van de wereld leert de kerk dat zij afhankelijk is van God en Zijn genade. Door de wereld kan de kerk bestaan en ontdekt de kerk wie zij is.⁵⁷

3.2.4 Transformerende kracht in de wereld

Bij dit model gaat men ervan uit dat de kerk geroepen is om de wereld te veranderen. Paas onderscheidt twee verschillende opvattingen van dit model. Als eerste wijst hij op de opwekkingsbewegingen die plaatsvonden toen de westerse cultuur verder seculariseerde. Door de ontwikkelingen van de moderne

⁵⁴ Paas, *Vreemdelingen*, 73-74.

⁵⁵ Paas, *Vreemdelingen*, 75-77.

⁵⁶ Paas, *Vreemdelingen*, 79-80.

⁵⁷ Paas, *Vreemdelingen*, 81-83.

tijd, waarin het christelijk geloof een minder prominente plaats innam, begonnen christenen te verlangen naar het herstel van een christelijke samenleving. In de zeventiende eeuw hoopte men dat kerken de samenleving zouden veranderen met de hulp van de overheid, maar in de achttiende eeuw was men ervan overtuigd dat de samenleving zou veranderen wanneer zoveel mogelijk mensen zich bekeerden. De tweede opvatting die Paas beschrijft is het neo-calvinisme van Abraham Kuyper. Kuyper was ervan overtuigd dat, wanneer de christen op een bepaalde manier leeft, zijn of haar omgeving wordt getransformeerd zodat Gods schepping wordt hersteld. Kuyper maakte een onderscheid tussen de kerk als instituut, waar men op zondag de eredienst viert, en de kerk als organisme. De kerk als organisme is de manier waarop christenen in hun omgeving de christelijke cultuur herstellen.⁵⁸

Paas heeft een aantal kritische opmerkingen wanneer men de zending opvat als culturele transformatie. Het eerste gevaar van deze opvatting is volgens Paas het optimistische moderne denken, waarbij men ervan uitgaat dat de westerse samenleving de beste samenleving is. Het tweede gevaar van dit kerkmodel is dat men minder vertrouwt op het werk van de Heilige Geest. In dit model is de bekering van iemand die hoger op de maatschappelijke ladder staat aantrekkelijker, want deze persoon oefent meer invloed uit op de cultuur. Als derde is er aan dit model een naïeve visie op instituten verbonden: wanneer iemand die hoger op de maatschappelijke ladder staat, zich bekeert, heeft dit niet altijd het gevolg dat het systeem waar diegene zich in bevindt meteen verandert. Dat systeem is gevormd door de moderne gesecculariseerde cultuur en daarom moet het christendom aangepast worden aan dat systeem. Vervolgens noemt Paas de cultuurverandering een te grote opdracht voor mensen. Wij leven in een cultuur waar een perfect leven steeds belangrijker wordt. Er wordt gestreefd naar een perfecte samenleving, maar daarbij verliest men uit het oog dat de menselijke samenleving niet perfect gemaakt kan worden door mensen, dat kan alleen door het werk van God. Tenslotte moet men bedenken dat de Europese cultuur in het verleden christelijk was. De samenleving die ooit christelijk was, heeft geleid tot de huidige moderne samenleving.⁵⁹

3.2.5 De kerk binnenstebuiten

Bij de kerk binnenstebuiten gaat men ervan uit dat God zelf in de wereld werkt en niet door de kerk heen. God zorgt in de wereld voor bewegingen die streven naar gerechtigheid en vrijheid. In dit model heeft de kerk geen bijzondere plaats. God gebruikt goede mensen, dat kunnen ook mensen zijn die noch christelijk, noch religieus zijn. De kerk moet op zoek gaan naar plaatsen waar God aan het werk is en daar moet de kerk zich bij aansluiten. De kerk moet niet op zichzelf gericht zijn, maar zichzelf binnenstebuiten keren. Dit model is voornamelijk gericht op de verbetering van de wereld.⁶⁰

Het probleem bij dit model is dat het niet duidelijk is hoe het werk van God in de wereld herkend kan worden en hoe Gods beweging zich onderscheidt van andere bewegingen. Als men de Bijbel of de

⁵⁸ Paas, *Vreemdelingen*, 85-86.

⁵⁹ Paas, *Vreemdelingen*, 88-91.

⁶⁰ Paas, *Vreemdelingen*, 94-95.

christelijke traditie gebruikt om Gods werk in de wereld te beoordelen, leidt dit tot het idee dat God op twee manieren werkt. In dat geval werkt God op een algemene manier en op een bijzondere manier die met behulp van de christelijke traditie en het geloof kenbaar wordt. Tegen dat idee wil dit kerkmodel zich afzetten. In dit model heeft de wereld het verhaal van Jezus niet nodig, want men zoekt naar goede daden waardoor de wereld beter wordt. Men moet niet terugkijken, maar rondom, op zoek naar de goedheid van God in de wereld. Dit model benadrukt dat de wereld van God is. God heeft een plan met de wereld en daarin speelt de kerk een rol, maar niet de hoofdrol.⁶¹

3.2.6 Kerk als krachtcentrale

Dit kerkmodel is gericht op het heil dat God nu in de wereld bewerkt. Het is een vorm van christendom dat zich richt op het huidige leven. Door het werk van Jezus is het leven van de gelovige veranderd en daarom moet de gelovige openstaan voor wat God wil schenken. God schenkt meer dan de vergeving van de zonden, want God wil de gelovige zegenen met welvaart. In kerken met dit model ligt een grote nadruk op de kracht die woorden hebben. De woorden die men uitspreekt oefenen invloed uit op het leven. In deze kerken ligt veel nadruk op theatrale en visuele aspecten. Dit wordt onder andere zichtbaar doordat mensen worden gedoopt in zwembaden, mensen die in de geest vallen met bewegingen en stuiptrekkingen, en genezingsdiensten waarin mensen op spectaculaire wijzen worden genezen.⁶²

Deze beweging verzet zich tegen de secularisatie die met name in Europa heeft plaatsgevonden. Bij dit kerkmodel zijn opwekkingsbewegingen zichtbaar die de christelijke cultuur willen herstellen. De bekering wordt verbonden aan een verandering in de moraliteit, wat in de lijn is met opwekkingsbewegingen van de achttiende eeuw. In dit model ligt niet de nadruk op de mens, maar krijgt de kracht van de Heilige Geest veel aandacht. Volgens dit model schenkt de Heilige Geest door aanbidding en lofprijzing deze kracht aan gelovigen.⁶³

3.4 Lijnen van Paas

Paas is van mening dat deze modellen niet meer relevant zijn, omdat zij voornamelijk zijn ontstaan als een reactie op de secularisatie. Paas meent dat de huidige Nederlandse kerk zich in een positie bevindt die niet aansluit bij deze modellen, maar deze modellen kunnen kerken die in Nederland missionair actief willen zijn wel op een aantal punten kerken helpen. Op basis van deze zes modellen werkt Paas drie lijnen uit die van belang zijn voor de zending in Europa: er moet een verschil tussen kerk en wereld bestaan; de kerk moet er niet naar verlangen om de wereld terug te veroveren en te herstellen; en de christelijke spiritualiteit blijft belangrijk.⁶⁴

⁶¹ Paas, *Vreemdelingen*, 95-100.

⁶² Paas, *Vreemdelingen*, 101-103.

⁶³ Paas, *Vreemdelingen*, 104.

⁶⁴ Paas, *Vreemdelingen*, 109.

3.4.1 Verschil tussen kerk en wereld

Er is een duidelijk verschil tussen de kerk en de wereld en het is van het belang voor de zending dat dit verschil wordt erkend. Dit verschil betekent niet dat de kerk en de wereld losstaan van elkaar, want de kerk oefent invloed uit op de wereld en actuele onderwerpen in de wereld vragen regelmatig om een reactie vanuit de kerk. Op deze manier is zij aan de wereld verbonden. Wanneer de kerk in de wereld opgaat en dus een onderdeel van de wereld wordt en structuren van de wereld overneemt, kan zij geen invloed meer uitoefenen op de wereld. Daarom moet het verschil tussen de kerk en de wereld blijven bestaan. Dit verschil betekent niet dat de kerk altijd lijnrecht tegenover de wereld staat. De verhouding tussen kerk en wereld wordt bepaald door de context. De context bepaalt volgens Paas op welke manier men missionair actief is in een seculiere omgeving. In het uitvoeren van deze activiteiten moet men voor ogen houden dat de wereld nooit christelijk zal zijn en dat het verschil tussen kerk en wereld zal blijven bestaan tot de wederkomst van Christus. Paas denkt dat er een verandering kan plaatsvinden wanneer christenen aan het idee wennen dat zij niet meer een institutionele macht zijn in Europa. Christenen moeten erkennen dat zij in een omgeving leven die niet dezelfde waarden delen met hen. Christenen moeten erkennen dat zij vreemdelingen in hun omgeving zijn.⁶⁵

3.4.2 Geen herstel van het verleden

In de theologie verbindt men regelmatig het bestaan van de kerk aan de komst van het Rijk van God. De taak en het bestaan van de kerk is verbonden aan de komst van dit Rijk, doordat de kerk een vooruitblik is op de toekomst. Echter, het vooruitzicht van de wederkomst van Christus en de stichting van zijn Rijk betekent niet dat de hedendaagse kerk moet verlangen naar het herstel van het verleden, waarin men in een christelijke cultuur leefde. Verschillende modellen zijn gericht op een opwekking of het terugbrengen van de christelijke cultuur, maar dat is niet de taak van de kerk. Wanneer de kerk als haar taak ziet de christelijke samenleving te herstellen, bestaat het gevaar dat de kerk de samenleving gaat vormen naar de menselijke opvattingen van een christelijke cultuur. De zending is geen programma of strategie om de wereld te veranderen.⁶⁶

De christelijke daden van de kerk hebben niet het doel om de wereld te verbeteren. De kerk moet christelijke daden doen, omdat zij weet dat Christus is opgestaan. De christelijke houding wordt gemotiveerd door Christus en zijn werk. De wereld wordt niet veranderd door de goede daden van mensen. De zending van de kerk moet gemotiveerd zijn door de vreugde over wat God kan doen en doet, zoals ook zichtbaar werd in de opstanding. De kerk moet hierbij niet kijken naar de meetbare successen van bekeerden en hoe zij de wereld verbetert, maar de nadruk moet op het werk van God liggen. Dan wordt de zending niet ondersteund door grote strategieën die zouden kunnen leiden tot

⁶⁵ Paas, *Vreemdelingen*, 111-112.

⁶⁶ Paas, *Vreemdelingen*, 113-114.

manipulatie om zoveel mogelijk mensen te bekeren. De zending mag hierbij op kleinere veranderingen focussen in plaats van op het herstel van een gehele samenleving.⁶⁷

3.4.3 Christelijke spiritualiteit

Christenen die zichzelf als wereldverbeteraars zien, hebben het christelijk geloof niet nodig. Net zoals christenen, kunnen ook seculiere burgers zich inzetten voor een betere wereld, regelmatig doen zij dit zelfs beter dan christenen. De kerk heeft niets kenmerkends wanneer zij alleen bestaat om de wereld te verbeteren. De kerk moet weten waarin zij zich onderscheidt van seculiere wereldverbeteraars en daarom blijft het van belang om aandacht te geven aan de spiritualiteit van de kerkleden. De cultuur is niet meer christelijk, dus kerkleden moeten in de kerk leren wat christelijk is.⁶⁸

De christelijke spiritualiteit moet niet afhankelijk zijn van meetbare successen van kerkgroei. Christenen moeten volgens Paas een spiritualiteit van ‘tekens’ en ‘voorproefjes’ ontwikkelen. Zij moeten zich continu inzetten voor een betere wereld. De daden van christenen dienen een groter ideaal, want deze daden zorgen voor vreugde en zij getuigen van Gods toekomst. Het christendom heeft volgens Paas niet het doel om een grote christelijke gemeenschap te stichten. Wanneer gelovigen zoveel mogelijk mensen willen bekeren, werkt het demotiverend als weinig mensen in de samenleving gehoor geven aan het evangelie. In de Nederlandse situatie moeten gelovigen blij en dankbaar zijn om ieder mens die zich bekeert. Wanneer de kerk tegenstand ervaart van de wereld, moet zij doorgaan met het evangelie te verkondigen. Zo maken zij God groot. Dit betekent dus dat er teleurstellingen aan de verkondiging van het evangelie zijn verbonden, want de realiteit van de huidige samenleving is dat velen zich niet bekeren en aansluiten bij een kerk. Gelovigen moeten deze realiteit accepteren en leren hoe zij hiermee moeten omgaan. De weerstand uit de samenleving kan ontmoedigend werken, maar deze ontmoediging moet niet leidend zijn. De liefde voor God en de ander moet de overhand blijven houden, ondanks de tegenslagen en weerstand die gelovigen kunnen ervaren. In de weerstand jegens het evangelie wordt zichtbaar dat de wereld en het geloof niet samenvallen, maar vaak juist met elkaar botsen. Het blijft daarom belangrijk om te beseffen dat de kerk een plaats heeft in de wereld, maar niet kan opgaan in de wereld. Christenen gaan de wereld in omdat zij weten dat God hen liefheeft. Deze liefde van God tot de mens kan niet losgemaakt worden van de liefde van de gelovige tot de naaste. Gelovigen hebben hun naaste niet lief om op deze manier de wereld te verbeteren. De gelovigen hebben hun naaste lief, omdat zij weten dat God hen liefheeft. Volgens Paas moet deze liefde de bron zijn van de zending.⁶⁹

3.5 De Priesterkerk

Het kerkmodel waar Paas op basis van de criteria voor pleit is de kerk als gemeenschap van vreemdelingen en priesters. Hij noemt dit in het kort de priesterkerk. De priesterkerk is per definitie een kerk die in de minderheid is. De priesters uit het Oude Testament waren namelijk ook in de minderheid,

⁶⁷ Paas, *Vreemdelingen*, 115-116.

⁶⁸ Paas, *Vreemdelingen*, 119-120.

⁶⁹ Paas, *Vreemdelingen*, 120-122.

maar zij waren wel betrokken op hun omgeving en zij zetten zich in voor hun omgeving. De priesters hadden een middelaarspositie, want zij waren geroepen om tussen God en het volk in te staan. De priesterkerk wijdt zich toe aan Gods wereld en zij zet zich in voor het herstel van de relatie tussen God en wereld. Daarom nodigt de priesterkerk mensen uit om deel te worden van de gemeenschap van priesters. De priesterkerk is voortdurend op zoek naar mensen die zich willen bekeren. De priesterkerk kijkt niet naar de punten waarin zij zich onderscheidt van de rest, maar zij is veel meer op zoek naar het centrum waar christenen zich op oriënteren.⁷⁰

De priesterkerk is volgens Paas Bijbels-theologisch verantwoord omdat de priesterschap van de gelovigen een terugkerend thema is in de Bijbel. Dit onderwerp komt niet één enkele keer voor, maar het is een gedachtegang die veelvuldig in de Bijbel aanwezig is. De gemeente wordt in de Bijbel, bijvoorbeeld in 1 Petrus 2: 9-10, aangeduid als een gemeenschap van priesters. Daarom is de gemeenschap een belangrijk onderwerp in de priesterkerk. De gemeenschap is kenmerkend voor het oecumenische karakter van de priesterkerk, want door de onderlinge gemeenschap komen mensen tot hun recht. De mens is een relationeel wezen en is bedoeld voor de gemeenschap. Paas meent dat de gemeenschap het beste kan functioneren wanneer zij niet zo groot is, en daarom is de leegloop van kerken in dat opzicht niet een negatieve ontwikkeling. Doordat de kerken leeglopen, kan de gemeenschap herontdekt worden.⁷¹

Een ander kenmerk van de priesterkerk is de vertegenwoordigende rol die zij speelt. Zoals de priester namens het volk God lof brengt, zo gaan de gelovigen als vertegenwoordigers van de wereld naar de priesterkerk om God lof te brengen. In het Oude Testament wordt beschreven dat de priester de vertegenwoordiger namens het volk is voor God en andersom. Het volk Israël werd gekozen om een priesterlijke taak te vervullen namens de mensheid. De vertegenwoordigende functie van gelovigen komt Paas ook tegen bij de voorbede van Abraham voor de stad Sodom in Genesis 18. Hierbij is God bereid om de hele stad van het oordeel te sparen als er slechts enkele rechtvaardigen in de steden zijn. Er zijn dus vanuit de Bijbel verschillende lijnen te trekken van een gelovige minderheid die namens een ongelovige meerderheid optreedt.⁷²

De priesterkerk maakt een onderscheid tussen kerk en wereld. Gevestigde kerken proberen vaak om relevant voor de samenleving te zijn, maar de zoektocht naar relevantie leidt tot frustraties voor kerken. De kerk lijkt geen meerwaarde te hebben, want er zijn veel mensen die moreel goed leven zonder dat zij bij een kerk zijn aangesloten. Deze frustraties worden weggenomen door het model van de

⁷⁰ Paas, *Vreemdelingen*, 218-219.

⁷¹ Paas, *Vreemdelingen*, 219-221.

⁷² Paas, *Vreemdelingen*, 224-226.

priesterkerk. In de priesterkerk heeft men oog voor de goede daden in de wereld. De gelovigen danken God dat Hij zowel door gelovigen als ongelovigen goede werken doet in deze wereld.⁷³

De priesterkerk heeft niet het doel om een christelijke cultuur te stichten. Voor de priesterkerk maakt het geen verschil wie bereikt wordt met het evangelie. De bekeerde kan een arm persoon zijn, maar net zo goed een invloedrijke politicus. De priesterkerk heeft in de eerste plaats aandacht voor de mensen in haar omgeving en daarbij maakt zij geen onderscheid tussen de mensen. In dit model gaat men ervan uit dat een kleine minderheid van de mensheid tot de kerk zal behoren, daarom heeft deze kerk niet het doel om de samenleving te kerstenen.⁷⁴

Volgens Paas is de verheerlijking van God het kenmerkende aspect van de zending. De kerk is op de aarde om God te verheerlijken en die verheerlijking moet zichtbaar worden in de eredienst. De bekering van ongelovigen en het planten van kerken moeten niet de prioriteit krijgen. De lofprijzing moet op een eerlijke manier gebeuren, daarom staat de lofprijzing altijd in contrast met het verdriet dat in het leven voorkomt. Paas geeft aan dat de mens zonder pijn en verdriet geen reden heeft om dankbaar te zijn. Daarom moet er ook ruimte zijn voor het verdriet en kan de kerk niet alleen de nadruk leggen op de vreugde. Paas legt uit dat de lofprijzing bestaat uit het terugkijken, om je heen kijken en vooruitkijken. De gelovigen moeten terugkijken op het werk van Christus dat Hij heeft verricht. De genade die de gelovigen hebben ontvangen, wordt zichtbaar in de viering van het avondmaal. Deze maaltijd benadrukt de vreugde en het ontzag voor wat God doet en wie Hij is. De liefde van God voor de mensen is verbonden aan de liefde die de gelovige moet hebben voor de naaste. Daarom is de kerk op de wereld betrokken en kijkt ze om zich heen. Tenslotte is de kerk ook een teken van wat nog gaat komen. Het Koninkrijk van God is reeds aangebroken, maar het Koninkrijk wordt eens voltooid en daar mag de kerk van getuigen.⁷⁵

3.6 De kerk als contrasterende gemeenschap

Paas vormt een kerkmodel op basis van de priesterschap van de gelovigen. Zijn model is bedoeld voor de kerk die missionair actief wil zijn. Kennedy werkt ook een kerkmodel uit voor kerken die actief willen zijn in een samenleving waar de kerk weinig inbreng heeft in het maatschappelijk debat. De kerken die zich in deze situatie bevinden, nemen deel aan de maatschappij als een contrasterende gemeenschap. De kerk die functioneert als contrasterende gemeenschap is geen onderdeel van de samenleving, maar het is een geheel eigen samenleving tegenover de seculiere samenleving. Als de kerk een contrasterende gemeenschap wil zijn, dan moet zij zich niet afkeren van de samenleving, maar volop op de samenleving betrokken zijn. Door de betrokkenheid wordt het contrasterende van de kerkelijke gemeenschap zichtbaar. De contrasterende gemeenschap zet zich in voor een betere samenleving, zoals

⁷³ Paas, *Vreemdelingen*, 228.

⁷⁴ Paas, *Vreemdelingen*, 231-232.

⁷⁵ Paas, *Vreemdelingen*, 236-243.

ook vele seculiere burgers en instellingen doen, maar zij zet zich in vanuit een andere overtuiging dan de seculiere maatschappelijke instellingen.⁷⁶

Uit de beschrijving van Kennedy blijkt dat kerken in Nederland voor een lange tijd een grote bijdrage aan de samenleving hebben geleverd. Er werd naar hen geluisterd en zij werden serieus genomen. Door de secularisatie zijn kerken leeggelopen en is deze invloed afgenomen. Ondanks dat de kerk in de minderheid is, weten veel kerken dat zij eens een vooraanstaande positie hadden. Dit besef kan ertoe leiden dat kerken ernaar verlangen om opnieuw relevant te zijn in de samenleving en daarom proberen zij zich aan te passen aan die samenleving. Kennedy heeft twee bezwaren tegen dit verlangen. Als eerste moet de kerk beseffen dat zij niet meer de maatschappelijke impact heeft om opnieuw een christelijke samenleving te vormen. Wanneer men het verlangen heeft om een christelijke cultuur te stichten, probeert men dit door goede daden te doen, maar de kerk moet er niet naar streven om een goed getuigenis af te leggen door de acties die zij in de maatschappij onderneemt. Het getuigenis van de kerk moet komen van de gemeenschap die zij is als contrasterende gemeenschap. Als tweede is de kerk er voor de gelovigen. De kerk heeft niet het doel om de wereld te veranderen of om een christelijke cultuur te stichten. In de kerk moeten de gelovigen worden opgebouwd. Veel christenen weten niet waarin zij zich van de samenleving onderscheiden. Het is goed dat een kerk een grote actie opzet die maatschappelijke impact heeft, maar het is daarbij belangrijk dat men de christelijke visie aan de actie kan verbinden. Het is daarom belangrijk dat de kerk zich bezint op de gemeenschap en daarin investeert.⁷⁷

De kerk als contrasterende gemeenschap laat een andere samenleving zien en brengt op die manier maatschappelijke misstanden aan het licht. In deze kerk heeft men een andere levenshouding en laat men zich niet leiden door de prioriteiten van de maatschappij. De huidige maatschappij is gericht op persoonlijk succes en op het hebben van veel bezittingen. De contrasterende gemeenschap laat zien dat er een alternatieve levenswijze is. Kerken verbreden de horizon door verder te kijken dan de huidige tijd en zij leggen een grotere nadruk op de gemeenschap dan op het individu. De kerk moet de wereld hoop geven, zij is geroepen om aan de wereld laten zien dat er een betere en hoopvollere samenleving mogelijk is dan de huidige samenleving.⁷⁸

Kennedy geeft aan dat de eredienst het centrale punt is van de kerkelijke gemeenschap. In de eredienst wordt zichtbaar wat gemeenschap is. De kerk bestaat niet uit een verzameling van losse individuen die dezelfde belijdenis delen. De kerk is een gemeenschap die op elkaar betrokken is. In de eredienst staan Woord en Sacrament centraal. De kerkelijke gemeenschap biedt een structuur voor de gemeente waarin de ruimte en tijd anders wordt ingedeeld dan in de samenleving, door bijvoorbeeld tijd

⁷⁶ Kennedy, *Stad*, 123-125.

⁷⁷ Kennedy, *Stad*, 130-133.

⁷⁸ Kennedy, *Stad*, 134-135.

te nemen voor gebed en de Bijbel te lezen. Vanuit het middelpunt van de eredienst kan de kerk op vier manieren als contrasterende gemeenschap functioneren: als een gemeenschap van zorg; als een gemeenschap van discipline; als een drager van traditie; en als een gemeenschap die actief communiceert met de samenleving.⁷⁹

De kerk kan een zorgzame gemeenschap zijn door om te zien naar de eigen gemeenschap, maar ook door om te zien naar behoeftigen die niet aan de kerk zijn verbonden. In veel kerkelijke gemeenschappen richt de aandacht voor de gemeenschap zich voornamelijk naar binnen toe. Dit zorgt voor een sterke onderlinge band, maar dit maakt het lastig om als buitenstaander deel te nemen aan de gemeenschap. Veel kerken laten de zorg voor mensen buiten de kerk over aan (christelijke) hulporganisaties. Wanneer kerken willen zorgen voor de samenleving, kunnen zij dit het beste doen door kleinere groepen in de gemeente te vormen. In een kleine groep heeft men gemakkelijker oog voor elkaar en dit kan de zorgende gemeenschap bevorderen. Doordat de kerkelijke gemeenschap naar elkaar omziet, gaat er een sterk getuigenis van uit.⁸⁰

Wanneer de kerk een gemeenschap van discipline is, wordt de moraliteit van de gemeenschap bewaakt. Het is van belang dat de gemeenschap leert om de christelijke praktijk vol te houden buiten de kerk. Protestantse kerken hebben vaak moeite gehad met de christelijke praktijk, vanwege een angst voor werkheiligheid. Daardoor richten deze kerken zich veel op het zoeken van de juiste leer. Veel voorgangers hebben moeite om mensen te onderwijzen hoe zij moeten leven, want het is gemakkelijker om theologische waarheden te verkondigen. Een ander probleem is dat mensen het over het algemeen niet fijn vinden om een bepaalde levensstijl voorgeschreven te krijgen. Niettemin is de discipline belangrijk voor de kerk, want met discipline, door te volharden, kan men een verschil maken in de wereld. Men moet hierbij realistisch zijn, want ieder mens is verschillend, dus niet iedereen beschikt over dezelfde discipline. Men kan zich oefenen in de discipline met behulp van bijvoorbeeld het gebed.⁸¹

De kerk als drager van de traditie kan bouwen op het fundament dat zich door de eeuwen heen heeft ontwikkeld. Het blijft lastig om op de juiste manier met de traditie om te gaan, want sommige gebeurtenissen in het verleden worden in het heden afgekeurd. Kennedy geeft aan dat, als de kerk zelfverzekerd in de wereld wil staan, zij zorgvuldig de traditie moet wegen en op de juiste manier hiermee moet omgaan. Daarnaast kunnen kerken door kennis over de traditie een rol als tolk in de samenleving op zich nemen. De christelijke traditie geeft informatie over de huidige westerse samenleving, want die is gevormd door het christendom. De traditie biedt ook mogelijkheden om de geloofsbeleving te verbreden. Gelovigen kunnen zich identificeren met gelovigen uit andere culturen en tradities bij elkaar incorporeren. Wanneer meerdere tradities met elkaar in aanraking komen, komt men

⁷⁹ Kennedy, *Stad*, 137-138.

⁸⁰ Kennedy, *Stad*, 138-140.

⁸¹ Kennedy, *Stad*, 142-143.

tot de ontdekking welke zaken van belang zijn. Er moet niet worden gekozen voor één traditie, maar er is een veelheid van tradities waaruit de hedendaagse kerk kan putten. Door dit brede begrip van traditie kan de contrasterende gemeenschap veel alternatieven bieden op de pluralistische samenleving.⁸²

De contrasterende gemeenschap moet in contrast met de wereld staan. Het contrast wordt slechts zichtbaar wanneer zij naar de buitenwereld communiceert. De gemeenschap moet de christelijke standpunten duidelijk maken voor de buitenstaanders. Daarom moet in de gemeenschap geleerd worden hoe men met buitenstaanders kan communiceren. Regelmatig weten kerken niet hoe zij contact kunnen leggen met mensen buiten de kerk en daardoor ontstaat een kloof tussen de kerk en de samenleving. Het is belangrijk dat de gelovige weet waarin de kerk zich onderscheidt van andere alternatieven. Kerken moeten een theologische taal ontwikkelen waarmee ze aansluiten bij de vragen vanuit de samenleving.⁸³

Kennedy denkt dat het voor veel kerken een moeilijke opgave is om een contrasterende gemeenschap te zijn, want de gemeenschap is afhankelijk van sterke banden en vaardige mensen, en die ontbreken regelmatig. Kennedy meent dat kerken veel kunnen leren van christelijke organisaties. Kerken hebben in de vorige eeuw bepaalde taken doorgeschoven naar christelijke organisaties en daardoor zijn kerken op afstand komen te staan tot delen van de samenleving. Kerken kunnen veel leren van christelijke organisaties, aangezien zij weten hoe zij in contact komen met de samenleving. Kennedy stelt voor om de rollen om te draaien. Waar de kerk eerst de achtergrond vormde voor de christelijke organisaties, moet de kerk nu gevormd worden door christelijke organisaties. Dan kan de kerk opnieuw leren hoe zij kan participeren in de wereld.⁸⁴

3.7 Kennedy en Paas

Paas en Kennedy dragen beide een model aan voor kerken die betrokken willen zijn op de huidige samenleving. Paas vormt zijn model vanuit een missionair oogpunt en Kennedy zoekt naar de plaats van de kerk in de *civil society*. Het model dat Kennedy voorstelt is gebaseerd op een model dat Paas verwerpt: het anabaptistische model van de kerk als tegencultuur. Paas schuift dit model aan de kant en Kennedy baseert zijn kerkmodel op deze ideeën. Dat is opmerkelijk, want de voorstellen van Paas en Kennedy komen in grote lijnen overeen.

De contrasterende gemeenschap die Kennedy voorstelt, voldoet aan de drie criteria die Paas opnoemt (er is een verschil tussen de kerk en de wereld; de kerk moet niet terugkeren naar het verleden; en er ligt een nadruk op de christelijke spiritualiteit). Kennedy geeft aan dat de kerk als contrasterende gemeenschap een samenleving naast de huidige samenleving is. Doordat deze twee samenlevingen naast elkaar staan, betekent dit niet dat de wereld en de kerk van elkaar gescheiden moeten worden. De wereld oefent soms druk uit door de vragen die vanuit de samenleving op de kerk afkomen, maar de wereld

⁸² Kennedy, *Stad*, 144-146.

⁸³ Kennedy, *Stad*, 147-149.

⁸⁴ Kennedy, *Stad*, 149-150.

werkt de kerk niet altijd tegen. Kennedy geeft aan dat de kerk weer op waarde wordt geschat in de huidige samenleving doordat de positieve bijdrage van de kerk wordt erkend. Het onderscheidende karakter van de kerk moet blijven bestaan, anders wordt de kerk door haar positieve bijdrage één van de liefdadigheidsinstellingen. De kerk is fundamenteel anders dan seculiere vrijwilligersorganisaties. Dit onderscheid benadrukt Paas door uit te leggen dat de liefde tot God en de naaste, het fundament is voor de activiteiten van de kerk. In de kerk leert men dat God de wereld liefheeft, zonder dat de wereld het verdient en zonder dat God de wereld nodig heeft. De liefde van God is onvoorwaardelijk en deze liefde moet de bron zijn van liefde tot de naaste. De kerk weet dat God haar liefheeft en dat zet de kerk ertoe aan om in de wereld liefde te tonen.⁸⁵ De kerk die zich inzet voor de samenleving, moet niet gemotiveerd zijn om de samenleving te verbeteren. De maatschappelijke betrokkenheid van de kerk op de samenleving is een reactie op de liefde van God tot zijn kerk. De kerk moet dus niet het verschil tussen kerk en wereld opheffen, zij moet zich ervan bewust zijn dat zij een andere samenleving is met een andere basis.

Paas en Kennedy waarschuwen er beide voor dat de kerk niet moet terugkeren naar het verleden. De kerk heeft regelmatig de neiging om terug te keren naar een christelijke cultuur, waarin de kerk een prominente plaats in de samenleving had. Kennedy maakt dit zichtbaar wanneer hij spreekt over de rol van de kerken in bijvoorbeeld de armenzorg en de opvoeding van het volk. Deze taken nam de kerk op zich en daardoor was zij zichtbaar in de samenleving en kreeg zij waardering vanuit de samenleving. Beide auteurs geven aan dat deze situatie niet meer realistisch is voor de kerk, want de kerk is meer naar de marge van de samenleving verdwenen. De kerk heeft niet meer de maatschappelijke impact die zij een eeuw geleden had. Kennedy en Paas geven aan dat de Nederlandse kerk niet het doel moet hebben om de samenleving te kerstenen. De Nederlandse samenleving was eens voor een groot deel christelijk, maar dat heeft geleid tot de huidige samenleving waarin het christendom aanwezig is, maar geen prominente plaats meer inneemt. De christelijke cultuur is een menselijk idee en door hier een grote nadruk op te leggen, heeft men geen oog meer voor het werk dat God in de wereld doet. De kerk moet niet het doel hebben om de samenleving te veranderen. De samenleving moet niet vanuit een machtspositie veranderd worden, want het is beter om het christelijke getuigenis uit de laten gaan van een kleine contrasterende gemeenschap, meent Kennedy.

Kennedy noemt de eredienst het centrale element van de kerk die als contrasterende gemeenschap in de wereld wil staan. In de eredienst wordt de contrasterende gemeenschap zichtbaar, omdat door de sacramenten, de liturgie en het Woord dat wordt verkondigd een andere gemeenschap zichtbaar wordt dan de omringende samenleving. Een soortgelijke nadruk legt Paas door te spreken over de doxologie. Hij geeft aan dat de kerk op aarde is om God groot te maken, dit komt samen in de eredienst. In de eredienst is er de ruimte om God te aanbidden, maar ook om de moeite van het leven bij

⁸⁵ Paas, *Vreemdelingen*, 122.

God te brengen. Zo heeft de eredienst bij deze auteurs een centrale rol voor de kerk in de huidige samenleving.

Kennedy's model voldoet aan de eisen die Paas stelt, maar er zijn ook verschillen aan te wijzen tussen de priesterkerk en de kerk als contrasterende gemeenschap. Kennedy is bezig met de zoektocht naar de plaats van de kerk in de huidige samenleving, met name op welke manier de kerk een publieke kerk kan zijn. Hij geeft aan dat hij geen theologische beschrijving geeft, maar zich richt op de kerk in de hedendaagse samenleving, waardoor dit model een eschatologische noot mist. In het model van Paas krijgt de eschatologie een plaats in zijn beschrijving van de doxologie van de priesterkerk. Paas beschrijft de doxologie als een terugkijken, rondom kijken en vooruit kijken. Deze indeling blijft belangrijk voor de kerk, want met het seculiere wereldbeeld en de negatieve berichten over leegloop, kan men de toekomst somber in zien. Doordat de kerk weet van de komst van het Rijk van God, is er hoop voor de kerk. Deze hoop kan de kerk bemoedigen, zelfs als zij zich in de marge van de samenleving bevindt. Maar door die hoop kan de kerk ook een contrast bieden aan de samenleving.

Doordat Paas meer theologie in zijn model verweeft, krijgt God een prominente plaats. Het model van Kennedy is voornamelijk gericht op de maatschappelijke betekenis van de kerk, op welke manier de kerk een bijdrage kan leveren. Het blijft belangrijk om te beseffen dat God door de kerk heen werkt. De kerk is actief in de wereld, maar het is uiteindelijk God die het werk doet. Dit vertrouwen op het werk van God benadrukt Paas in zijn beschrijving van de priesterschap van de gelovigen. De gelovige vertegenwoordigt de wereld bij God en legt de problemen van de wereld in Gods hand. Daarmee wordt in het model van Paas God meer in het kerk-zijn betrokken dan in het model van Kennedy. Waarschijnlijk wil Kennedy het resultaat niet alleen van de mens af laten hangen, maar in het model van de contrasterende gemeenschap kan de nadruk op de inspanningen van de mens komen te liggen. Dit kan leiden tot een spanning waarbij de activiteiten nooit goed genoeg zijn. Door het werk van de kerk in Gods hand te leggen, komt er een ademruimte voor de kerk. Het resultaat is namelijk niet alleen afhankelijk van de menselijke inspanning.

Een gevaar bij het model van Paas is dat zijn model kan leiden tot een afstand tussen seculiere burgers en de kerk. In het model van de priesterkerk zetten gelovigen zich in voor de buurt en hebben zij een middelaarsfunctie. Zij komen namens de wereld, en dus ook namens hun seculiere medeburgers tot God. In dat opzicht zijn zij betrokken op hun omgeving. Echter, dit model kan ook leiden tot een situatie waarin een kloof tussen de kerk en de samenleving blijft bestaan. De gelovigen kunnen als middelaar namens de wereld tot God komen en de problemen in Gods hand leggen, maar dit kan men doen zonder dat de samenleving daar iets van merkt. Het blijft belangrijk om in het model van de priesterkerk te benadrukken dat de middelaarsfunctie van de priesterschap twee kanten opgaat. De gelovige komt als vertegenwoordiger namens de wereld bij God, maar ook als vertegenwoordiger van God in de wereld. Er kan een nadruk op het eerste aspect komen te liggen, omdat dit gemakkelijker kan

aanvoelen. Christenen vinden het vaak moeilijk om namens God de wereld in te gaan, waardoor het tweede aspect minder aandacht krijgt. Dit kan leiden tot een vrome gemeente die biddend wacht totdat God het werk doet. Het gevaar voor afwachtende christenen is minder groot in het model van Kennedy. De contrasterende gemeenschap is meer afhankelijk van de wereld. Zij moet communiceren met de seculiere samenleving, want anders bestaat er geen contrast. Dit betekent dat de contrasterende gemeenschap contact onderhoudt met de seculiere burgers. Deze gemeenschap moet niet een eenzijdige monoloog voeren, maar zij moet in gesprek zijn met seculiere burgers. In deze dialoog moeten de contrasterende gemeenschap en seculiere burgers naar elkaar luisteren.

3.8 De huidige situatie van de kerk

De dialoog die Kennedy voorstelt vertoont gelijkenissen met de dialoog die Habermas voorstelt. In de dialoog is het essentieel dat de kerk bereid is om een open houding aan te nemen. Zij moet luisteren naar de inbreng van de seculiere samenleving. Daarbij mag zij er volgens Habermas ook op vertrouwen dat de seculiere samenleving aandacht heeft voor de inbreng van de kerk. Het is daarom belangrijk dat de kerk weet welke plaats zij inneemt in deze dialoog en daarbij helpen de beschrijvingen van Paas en Kennedy. De twee auteurs hebben beide een idee over de situatie van de kerk in de huidige Nederlandse samenleving, aangezien zij modellen schrijven voor kerken die actief willen zijn in die samenleving.

De modellen geven aandachtspunten voor de kerk die participeert in de seculiere samenleving. Door deze aandachtspunten te beschrijven, geven Kennedy en Paas deels weer wat er speelt in de kerken in Nederland. Zij geven aan voor welke uitdagingen kerken in de Nederlandse samenleving staan. De beschrijvingen van Kennedy en de aandachtspunten die Paas noemt, wijzen op een kerk die sterk is beïnvloed door de secularisatie. De kerk heeft jarenlang gereageerd op de secularisatie, maar dit moet niet het geval zijn volgens de modellen die Paas en Kennedy voorstellen. De huidige kerk ontleent haar identiteit niet aan een samenleving die steeds minder met het geloof te maken wil hebben. De realiteit is dat de kerk in de minderheid is in Nederland, maar dit beeld moet niet leidend zijn voor de kerkelijke gemeenschap. Kennedy beschrijft hoe de Nederlandse kerken sinds de Tweede Wereldoorlog op de secularisatie reageerden. De kerk nam na de Tweede Wereldoorlog een meer open houding aan. De theoloog E.P. Meijering geeft aan dat deze open houding geen negatieve ontwikkeling is, maar men moet hierin niet doordraven. Wanneer de kerk altijd open staat voor elke opvatting, gaat de identiteit van de gemeenschap verloren. Dit zorgt voor een spanningsveld, want enerzijds wil de kerk betrokken zijn op de samenleving, anderzijds moet de kerk zich meer afsluiten wanneer de eigen identiteit onder druk komt te staan. De kerk moet weten wat de eigen identiteit is en waarin zij zich onderscheidt van de wereld.⁸⁶ Dat sluit aan bij de punten die Paas noemt. De kerk moet een christelijke spiritualiteit hebben en niet terugverlangen naar een tijd voor de secularisatie. Dit betekent dat de kerken die actief willen zijn in de samenleving zich bewust moeten zijn van hun eigen identiteit. Kennedy geeft aan dat deze

⁸⁶ Meijering, E.P., "Vroege christenen en de cultuur van hun tijd", in G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar of lijdzaam: De positie van christenen in het publieke domein* (Heerenveen: Groen, 2006), 221-222.

zoektocht voor de kerk vaak moeilijk is omdat kerken vaak niet weten wat hun meerwaarde is ten opzichte van vrijwilligersorganisaties.

Uit de modellen blijkt ook dat de kerk in Nederland zich in de marge van de samenleving bevindt. Paas vat deze ontwikkeling niet per se negatief op, hij stelt dat de kerk de gemeenschap kan herontdekken wanneer de gemeenschap kleiner is. Kennedy geeft aan dat de kleine gemeenschap meer oog heeft voor hun naaste, waardoor een kleine gemeenschap misschien beter zorgdragende taken kan vervullen dan een grote gemeenschap. Paas en Kennedy geven aan dat door de ontkerkelijking, kerken regelmatig terugverlangden naar een tijd waarin het christendom een prominente plaats in de Nederlandse samenleving had. Paas benadrukt met Bijbelse gegevens, zoals 1 Petrus 2: 9-10, dat de kerk in het verleden ook geen prominente plaats in de samenleving innam. Holdijk geeft aan dat er een verschil is tussen de hedendaagse Nederlandse situatie en de vroegchristelijke gemeentes. De samenleving van Nederland is gevormd door een tijdperk van christendom en heeft dat tijdperk achter zich gelaten. De kerk is beïnvloed door de moderne samenleving en het is de vraag of de hedendaagse samenleving op dezelfde manier op het evangelie reageert als de samenleving die nog nooit van het evangelie heeft gehoord.⁸⁷ Het is belangrijk om te beseffen dat de situatie van de vroege kerk verschilt van de situatie van huidige kerk. Paas en Kennedy zijn zich bewust van dit verschil, want zij maken gebruik van Bijbelse gegevens en de traditie van de kerk, terwijl zij oog blijven houden voor de kerk in de huidige Nederlandse situatie.

De modellen van Paas en Kennedy worden gepresenteerd als een kerk tegenover een seculiere wereld. Het is opvallend dat zij weinig aandacht besteden aan het pluralisme dat kenmerkend is voor de huidige westerse samenleving. De socioloog Bryan Turner wijst op de gevolgen van het religieus pluralisme in West-Europa en Nederland. Door het religieus pluralisme is er meer ruimte voor religie in de samenleving ten opzichte van de tijd waarin kerken leegliepen en de samenleving seculariseerde. Immigranten hangen andere religies aan dan het christendom dat eeuwenlang in Europa domineerde en door het internet gaat een nieuwe wereld open. Mensen komen in aanraking met steeds meer verschillende vormen van religie. In de hedendaagse samenleving bestaat een groot verschil tussen religie en spiritualiteit. Mensen die traditioneel religieus zijn, zoeken betekenis in hun denominatie. Zij geven hun geloofsleven vorm volgens de richtlijnen en de opvattingen van de denominatie. Spirituele mensen daarentegen stellen hun eigen religie samen uit allerlei opvattingen die op hen afkomen. Deze vormen van religie zijn gericht op de persoonlijke overtuiging en zijn daardoor erg individualistisch. Verder volgen spirituele mensen geen theologische belijdenis en sluiten zij zich niet aan bij de bestaande religieuze instellingen. Er ontstaat een religie die weinig onderhoud vereist en gemakkelijk te verplaatsen is, omdat het niet gebonden is aan locaties en vieringen van religies. Door de moderniteit

⁸⁷ Holdijk, G., "Christendom en cultuur in het gereformeerde protestantisme: de les van de geschiedenis", in G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar of lijdzaam: De positie van christenen in het publieke domein* (Heerenveen: Groen, 2006), 286.

zijn populaire, commerciële en na-Christelijke religies die losstaan van instituten toegenomen. Deze toename wordt veroorzaakt doordat religie in de moderne samenleving wordt gekenmerkt door individualisme. Verder heeft men problemen met de autoriteit van traditionele instellingen, is men bereid om verschillende onderdelen van religies uit te proberen, en ziet men religieuze symbolen als sociale constructies. Turner meent dat de globalisering laat zien dat de orthodoxe geloofsbeleving is vervangen door een heterodoxe geloofsbeleving, een populaire individuele geloofsbeleving. De moderne religie probeert steeds meer in te spelen op de consument en daardoor verdwijnt de spanning tussen de wereld en de religie.⁸⁸

Deze ontwikkeling vindt niet alleen buiten de kerk plaats, maar ook in de kerk. Herman Paul legt uit dat het consumentisme de kerk inkomt. Hij noemt voorbeelden van kerken die adviesbureaus in de hand nemen om aantrekkelijker te lijken. Kerken zoeken regelmatig naar manieren waarop de liturgie aan zoveel mogelijk wensen van kerkgangers kunnen voldoen. Paul noemt hierbij een begrip dat Karl Marx ook gebruikte, namelijk de commodificatie. Commodificatie betekent dat een dienst of een voorwerp wordt losgemaakt van de context. Op deze manier wordt het christendom een verzameling van verschillende elementen die goed voelen. In de kerk worden verschillende elementen van bijvoorbeeld de liturgie “als producten in een winkelmandje” bij elkaar verzameld.⁸⁹

Kerken krijgen door de pluralistische samenleving te maken met het marktdenken van de westerse samenleving. De kerk is één van de vele keuzes en daardoor belandt de kerk in een concurrentiepositie. De kerk moet zichzelf voorzien, omdat zij geen steun meer krijgt van de overheid. Daarnaast kunnen kerken niet meer van de vanzelfsprekendheid van de aanwezigheid van leden uitgaan, zoals in een volkskerk. Het bestaan van de kerk is afhankelijk van mensen die een actieve keuze maken voor de kerk. Dit heeft tot gevolg dat de kerk steeds meer duidelijk moet maken waar zij voor staat en actief leden moet werven. Het betekent ook dat de kerk moet inzetten op religieuze behoeften van de leden en potentiële leden.⁹⁰ De modellen van Paas en Kennedy gaan uit van een kerk die duidelijk weet waar zij voor staat. Kennedy geeft aan dat dit geen gemakkelijke opgave is, want het ontbreekt vaak aan de juiste mensen. Zo zorgt het pluralisme van de hedendaagse samenleving voor uitdagingen voor de kerk die betrokken is op de samenleving.

De pluralistische samenleving daagt de kerk uit, maar sommigen zien ook mogelijkheden in het pluralisme. Vóór de secularisatie betekende het pluralisme dat er een verscheidenheid was aan kerkverbanden. Gelovigen in Nederland verhielden zich alleen tot andere christenen die bij een ander kerkverband waren aangesloten. Door de ontwikkelingen van globalisatie komen christenen nu ook in contact met gelovigen uit andere religies. De Theoloog Miroslav Volf ziet mogelijkheden voor kerken

⁸⁸ Turner, "Religion", 661-663.

⁸⁹ Paul, *Shoppen*, 78-80.

⁹⁰ Sengers, E., "Kerk en keuze", in G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar of lijdzaam: De positie van christenen in het publieke domein* (Heerenveen: Groen, 2006), 110-111.

om met Islamitische gelovigen samen te werken. Volf wil leven met geloofscentra die bepalend zijn. Hij meent dat de verschillen tussen religieuze groepen moeten niet door grenzen worden gedefinieerd, maar door een geloofscentrum. De waarden die uit de centra voortkomen, kunnen elkaar overlappen. Daarom ziet Volf moslims als ideale gesprekspartners. Moslims hebben een ander geloofscentrum dan christenen, maar gelovigen uit deze twee religies kunnen hetzelfde doel in de samenleving nastreven. Op deze manier wordt er gezocht naar overeenkomsten en ligt de nadruk niet op de verschillen.⁹¹ Gerrit Maneschijn legt uit dat christenen op staatkundig niveau gelijk staan met moslims. Gelovigen staan tegenover liberalen die de religie naar de privésfeer willen verbannen. Op maatschappelijk terrein moeten christenen moslims welkom heten. Er moet dialoog ontstaan, waarin de argumenten klinken dat God alleen in vrijheid, zonder dwang gediend wordt. Daarbij moeten christenen strijdbaar zijn in de verdediging van hun geloof, maar tegelijk verdraagzaam zijn in het respect voor het geloof of de overtuiging van anderen.⁹²

Het pluralisme van de postseculiere samenleving biedt kansen en uitdagingen voor de kerk. De kerk wordt daarin voortdurend uitgedaagd om bewust te zijn van de identiteit. De modellen van Paas en Kennedy presenteren manieren waarop de kerk actief betrokken is op de samenleving. Deze modellen gaan uit van een duidelijke visie waaruit de kerken opereren, waarin zij zich bewust zijn van hun identiteit. Met name Kennedy geeft aan dat de identiteit erg belangrijk is voor de kerk, want daarmee wordt duidelijk waarin de identiteit van de moderne samenleving verschilt van de identiteit van de contrasterende gemeenschap. Deze identiteit moet er niet voor zorgen dat kerken alleen oog voor zichzelf hebben, want dan ontstaat er een kloof tussen de kerken en de wereld.

3.9 Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik de gedachten van James Kennedy en Stefan Paas besproken wat betreft de positie van de kerk in de postseculiere samenleving.

Kennedy observeert dat de invloed van de kerk begon af te nemen na de Tweede Wereldoorlog vanwege verschillende redenen:

1. De overheid nam steeds meer taken van de kerken over;
2. Kerken richtten zich niet op de gehele samenleving, maar slechts op hun eigen gezindte;
3. Christelijke organisaties, in tegenstelling tot kerken, richtten zich juist wel op een bredere groep, waardoor zij in contact bleven staan met een groot deel van de samenleving.
4. Veel kerken liepen leeg en de samenleving seculariseerde.

⁹¹ Paul, H.J. & B.Th. Wallet, *Oefenplaatsen: Tegendraadse theologen over kerk en ethiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 134-139.

⁹² Maneschijn, G., "Strijdbaar en verdraagzaam", in G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar of lijdzaam: De positie van christenen in het publieke domein* (Heerenveen: Groen, 2006), 134.

In dit nieuwe tijdperk van secularisatie wist de kerk niet goed wat haar plek in de samenleving was, waardoor kerken op verschillende manieren reageerden op de secularisatietrends. Paas heeft deze reacties beschreven volgens zes verschillende modellen. Deze modellen bieden aandachtspunten voor kerken die missionair actief willen zijn in Europa. Paas benoemt drie lijnen waar deze kerken rekening mee moeten houden:

1. Er moet een verschil zijn tussen de kerk en de wereld. Kerken waren geneigd om tijdens de secularisatie hun relevantie te tonen aan de wereld, waardoor zij opgingen in de wereld. De kerk en de wereld hoeven niet los van elkaar komen te staan, maar de kerk moet ervoor waken niet op te gaan in de wereld.
2. De kerk moet accepteren dat zij niet meer de dominante positie heeft noch zal hebben in de samenleving.
3. De kerk moet beseffen dat de Nederlandse samenleving niet meer christelijk is. Daarom moet de kerk een nadruk leggen op de christelijke spiritualiteit. Op deze manier ontdekt de kerk wat kenmerkend is aan haar identiteit waarmee zij zich onderscheidt van seculiere organisaties die goede daden doen. De daden van de kerk worden gemotiveerd door het geloof in God en hebben niet in de eerste plaats het doel om de wereld te verbeteren.

De theorieën van Paas en Kennedy zijn relevant omdat ze handvatten bieden aan kerken die geen prominente plaatsen meer innemen in de huidige postseculiere samenleving. Kerken nemen een minderheidspositie in, maar dit hoeft de kerk niet af te schrikken. Paas schetst bijvoorbeeld de positieve kant door te benadrukken dat een kleine gemeenschap gemakkelijker naar elkaar om kan zien en dat zij beter beseft dat zij afhankelijk van God is. Kennedy observeert dat overheden de bijdragen van de kerken steeds meer positief waarderen, waardoor er samenwerking kan ontstaan. Hoewel de kerk zich in de marge lijkt te begeven, kan zij wel degelijk bijdragen leveren aan de samenleving.

Het is belangrijk dat de kerk weet om te gaan met de uitdaging van religieus pluralisme in de samenleving. De kerk moet ervoor wijken dat zij in de religieuze concurrentie geen verzameling van verschillende religieuze elementen wordt. Ze moet zichzelf blijven afvragen hoe zij zich onderscheidt van andere religies.

In de modellen van de priesterkerk (Paas) en de kerk als contrasterende gemeenschap (Kennedy) ligt een grote nadruk op de christelijke identiteit die kenmerkend is voor de kerk die actief is in de huidige samenleving. Paas en Kennedy hebben een visie vastgesteld van waaruit kerken deelnemen aan de samenleving. Het is belangrijk dat kerken zich bewust zijn van hun identiteit, omdat zij een samenleving betreden die wordt gekenmerkt door pluralisme. Kerken die actief willen zijn, zowel missionair als maatschappelijk, moeten zich bewust zijn waarin zij zich onderscheiden tussen de veelheid aan religieuze opvattingen en seculiere maatschappelijke organisaties. Dit zorgt voor een concurrentiepositie, waarin kerken geneigd zijn om zich zo aantrekkelijk mogelijk te maken. Zij willen

meegaan met de bewegingen van de tijd waarin men voornamelijk de nadruk legt op wat men zelf aantrekkelijk vindt. Op deze manier kan de kerk vervallen tot een verzameling van elementen die niet op elkaar aansluiten, waardoor de identiteit en de visie van de kerk niet duidelijk zijn. De modellen van Paas en Kennedy zijn relevant, omdat zij laten zien dat de christelijke identiteit bepaald hoe de kerk deelneemt aan de samenleving.

Het religieus pluralisme zorgt dus voor uitdagingen, maar sommige theologen zien juist mogelijkheden om met anderen samen te werken of de dialoog aan te gaan. Kennedy geeft aan dat kerken vaak het contact met de samenleving hebben verloren en daarom wijst hij op de potentie van een samenwerking van kerken met christelijke organisaties vanwege hun gedeelde christelijke identiteit. Kerken kunnen van christelijke organisatie leren op welke manieren zij maatschappelijk betrokken kunnen zijn.

De kerk moet op zoek gaan naar de identiteit waarmee zij de samenleving betreedt. Zij moet weten waarin zij zich onderscheidt van andere religieuze opvattingen, maar ook van seculiere maatschappelijke organisaties. Wanneer zij zich bewust is van haar identiteit, kan zij een visie vormen. Vanuit die visie kan zij deelnemen aan de huidige samenleving en samenwerken met anderen. Zij moet zich niet laten ontmoedigen door haar positie in de marge van de samenleving.

4. Vreemdelingschap in 1 Petrus

In het voorgaande hoofdstuk werd duidelijk dat de kerk in de hedendaagse samenleving op zoek is naar haar plek. Er is een afstand ontstaan tussen kerk en samenleving en kerken proberen op verschillende manier deze afstand te overbruggen. Om dit probleem op te lossen kunnen sociologische onderzoeken worden gedaan, maar voor de kerk is haar de belangrijkste bron de Bijbel wanneer zij nadenkt over haar positie in de samenleving. De kerk vindt haar oorsprong in de Bijbel en is daarom afhankelijk van de Bijbel.

In de Bijbel is de verhouding tussen de kerk en de omringende cultuur regelmatig problematisch. De brieven in het Nieuwe Testament zijn regelmatig aan gemeentes geschreven die worstelden met hun christelijke identiteit. Dit is ook het geval in de brief 1 Petrus. Deze brief is geschreven aan gelovigen die door Petrus als vreemdelingen worden aangeduid. Zij zijn geen vreemdelingen voor de auteur, maar zij zijn vreemdelingen voor de cultuur die hen omringt. Deze vreemdelingschap kan ook de ervaring zijn van de hedendaagse kerk. Daarom kan mogelijk het concept van de vreemdelingschap dat in 1 Petrus wordt uitgewerkt, de hedendaagse kerk tot hulp zijn. Daarom wordt in dit hoofdstuk onderzocht hoe het concept ‘vreemdelingschap’ in 1 Petrus wordt uitgewerkt.

4.1 De brief 1 Petrus

Het concept ‘vreemdelingschap’ in 1 Petrus moet in het geheel van de brief worden gezien. De ontvangers van de brief worden meermaals als vreemdelingen aangesproken en er worden consequenties aan hun status als vreemdeling verbonden. De woorden die voor de vreemdelingschap worden gebruikt, moeten niet worden losgemaakt van de context waarin deze brief is ontstaan. Het is daarom van belang, voordat de woorden die belangrijk zijn voor de vreemdelingschap worden onderzocht, dat het geheel van de brief 1 Petrus aandacht krijgt. In dit hoofdstuk wordt eerst aandacht besteed aan wie de ontvangers waren van deze brief. Deze gegevens en de inhoud van de brief kunnen aanwijzingen geven voor de situatie waarin de ontvangers van de brief zich bevinden. De brief 1 Petrus is geschreven om de gelovigen te bemoedigen, dit wordt zichtbaar doordat deze brief veel kenmerken van een parenese draagt. Het genre van de parenese wordt uitgewerkt en vervolgens wordt in dit hoofdstuk aandacht besteed aan de verhouding tussen theologie en ethiek in de brief 1 Petrus.

4.1.1 Geadresseerden

De auteur van 1 Petrus⁹³ schrijft aan christenen die te maken hebben met sociale druk. Het is niet duidelijk in hoeverre de auteur de geadresseerden van de brief kende. De brief is geadresseerd aan een groot geografisch gebied, want in 1:1 worden verschillende plaatsen opgenoemd: Pontus, Galatië, Kappadocië, Asia en Bitynië. Deze plaatsen beslaan een groot gebied in Klein-Azië, dat volgens Seland

⁹³ In de discussie over het auteurschap van 1 Petrus wordt over het algemeen aangenomen dat het om een pseudoniem gaat. De apostel Simon Petrus is waarschijnlijk niet de auteur van de brief, hoewel dit niet met volledige zekerheid te zeggen is. Voor een overzicht van de discussie over het auteurschap van 1 Petrus, zie: D.A. DeSilva, *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2004), 845-847.

rond de acht miljoen inwoners had.⁹⁴ Deze brief werd waarschijnlijk niet rondgezonden volgens Seland, maar de brief werd op één plaats gekopieerd en vervolgens werden deze kopieën door meerdere koeriers naar de geadresseerden gebracht.⁹⁵ Doordat de brief aan een groot geografisch gebied is gericht, is het waarschijnlijk dat de algemene aansporingen en vermaningen overeenkomen met de ervaringen van de gemeentes in dat gebied. Daarom geeft deze brief een inzicht in de sociale situatie van gemeentes in Klein-Azië rond de wisseling van de eerste naar de tweede eeuw.⁹⁶

In deze brief komt veel Joods taalgebruik voor, en er zijn verschillende kenmerken die wijzen op Joodse geadresseerden. In de eerste verzen van de brief worden de geadresseerden aangesproken als “vreemdelingen in de diaspora”⁹⁷ en in de brief staan veel citaten uit de Septuaginta, de Griekse vertaling van het Oude Testament, bijvoorbeeld in 2:4-10. Later in dit hoofdstuk zal aandacht worden besteed aan verschillende van deze citaten. Door deze gegevens, namelijk de diaspora en de citaten uit de Septuaginta, is vaak verondersteld dat deze brief aan Joodse lezers is geschreven.⁹⁸

In recente literatuur komt men steeds vaker de overtuiging tegen dat deze brief niet aan Joodse lezers is gericht, maar aan christenen uit de heidenen. In de brief wordt een aantal keer gesproken over een tijd voor de bekering van de geadresseerden. Vóór hun bekering hadden zij een levensstijl die niet overeenkwam met de Joodse levensstijl. In 1:14 spreekt de auteur over begeerten waardoor de geadresseerden werden beheerst en in 1:18 legt de auteur uit dat de ontvangers van de brief zijn vrijgekocht uit hun zinloze leven dat zij door hun voorouders hadden geërfd.⁹⁹ De beschrijvingen van 1 Petrus 4:3-4 sluiten volgens Seland de mogelijkheid uit dat de geadresseerden een Joodse achtergrond hadden. Deze verzen vertonen veel overeenkomsten met beschrijvingen van Grieks-Romeinse gezelschappen door Philo van Alexandrië. Daarbij ligt een grote nadruk op eten en drinken, intriges en opstanden en is men vaak dronken. Door deze beschrijvingen is het aannemelijk dat de brief is geschreven aan christenen uit de heidenen.¹⁰⁰

Horell geeft aan dat het lastig blijft om te bepalen of de geadresseerden christenen uit de Joden of de heidenen waren. In Klein-Azië waren verschillende Joodse gemeenschappen, waardoor de mogelijkheid blijft bestaan dat in deze brief Joods-christelijke lezers worden aangesproken. Er waren onder de Joden echter ook God-vrezenden, heidenen die een bepaalde interesse hadden in het Jodendom en daarom ook kennis hadden van Joodse geschriften, zonder dat zij volledig proseliet¹⁰¹ waren. Volgens

⁹⁴ Seland, T., *Strangers in the Light: Philonic perspectives on Christian identity* (Leiden: Brill, 2005), 29-31.

⁹⁵ Seland, *Strangers*, 36.

⁹⁶ Horell, D.G., *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity* (London; New York: Bloomsbury, 2013), 103.

⁹⁷ Dit is mijn eigen vertaling van *παρεπιδήμιος Διασποράς* (1 Petrus 1:1).

⁹⁸ Horell, *Becoming*, 120-121.

⁹⁹ Horell, *Becoming*, 120.

¹⁰⁰ Seland, *Strangers*, 74.

¹⁰¹ Proselieten waren heidenen die zich aansloten bij het Joodse volk. J.M.G. Barclay, “Universalism and Particularism: Twin Components of Both Judaism”, in M. Bockmuehl en M.B. Thompson (eds.), *A Vision for*

Horell zijn er geen harde conclusies te trekken over de etnisch-religieuze samenstelling van de geadresseerden. Horell merkt hierbij op dat de groepen van Joden, christenen en heidenen regelmatig minder sterk waren afgebakend dan hedendaagse onderzoeken doen voorkomen. Over het algemeen nemen onderzoekers aan dat de geadresseerden van 1 Petrus voornamelijk christenen uit de heidenen waren.¹⁰² In dit onderzoek wordt aangesloten bij deze aanname, die in mijn ogen aannemelijker is dan dat de geadresseerden een Joodse achtergrond hadden. Later in dit hoofdstuk wordt ingegaan op de citaten uit de Septuaginta.

4.1.2 Historische situatie

De geadresseerden van de brief hadden te maken met lijden vanwege hun geloof. Achtemeier legt uit dat er in de brief zowel met algemene aanduiding over het lijden wordt gesproken (1:6; 4:12,19; 5:9,12), als met specifieke aanduidingen. In 3:16 en 4:4 wordt gewezen op het geloof dat wordt uitgedaagd en 4:14-16 benoemt dat de geadresseerden lijden omdat zij “christen” genoemd werden.¹⁰³ In het Romeinse Rijk kwam het regelmatig voor dat er haat was richting christenen die niet deelnamen aan religieus-culturele activiteiten, zoals Romeinse religieuze feesten. Christenen werden er vaak van beschuldigd dat zij de goden van het Romeinse rijk beledigden door hun gedrag. Zij namen niet deel aan de cultus van de gemeenschap en op die manier brachten christenen onheil over de gemeenschap. Het is waarschijnlijk dat de ontvangers van de eerste Petrusbrief hiervan de gevolgen ondervonden, en dat dit de oorzaak van hun lijden was. Er wordt in deze brief niet gerefereerd aan martelaarschap vanwege het geloof, wat zou passen in de context van vervolging. Daarom sluit de beschrijving van het lijden in deze brief beter aan bij sociale druk vanwege de christelijke identiteit, dan bij het lijden door een wijdverbreide vervolging.¹⁰⁴

De houding van de christenen zorgde waarschijnlijk voor moeilijkheden bij christelijke slaven, vrouwen en kinderen in een huis waarin de slavenhouder, de echtgenoot of vader niet christelijk was. Doordat christenen niet deelnamen aan de samenleving, of terughoudend waren, kwamen zij in een slecht daglicht te staan. Dit zorgde ervoor dat bekeerden konden gaan twijfelen aan hun geloof, omdat zij negatief werden bejegend door hun omgeving.¹⁰⁵ Met deze situatie voor ogen, waarin de geadresseerden sociale druk ervaren vanwege hun geloof Jezus Christus, werd deze brief geschreven. De auteur wilde de gelovigen bemoedigen en daarom schreef hij een parenetische brief.

the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 212.

¹⁰² Horell, *Becoming*, 121-122.

¹⁰³ Achtemeier, P.J., *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 28-29.

¹⁰⁴ Achtemeier, *1 Peter*, 34-35.

¹⁰⁵ DeSilva, *Introduction*, 843-844.

4.1.3 Genre

In 1 Petrus is een opvallende verbinding tussen theologie en ethiek. Deze verbinding is kenmerkend voor 1 Petrus en daarmee onderscheidt deze brief zich van andere nieuwtestamentische brieven. De ethiek en theologie worden in veel onderzoeken naar 1 Petrus van elkaar losgemaakt. De Waal Dryden wil laten zien dat deze twee aspecten bij elkaar komen in de parenese.¹⁰⁶ Hij wil laten zien dat in 1 Petrus de theologie wordt gebruikt om de groei van het christelijke karakter van de gelovigen te bevorderen.¹⁰⁷

De Waal Dryden legt uit dat de parenese een literair genre in de Grieks-Romeinse wereld was. De parenese is een filosofische briefvorm die het doel heeft om de levensstijl te vormen volgens de filosofische stroming waartoe de ontvanger behoorde. De geadresseerde van een parenese was al actief betrokken in de filosofie en deze briefvorm was dus geen inleiding tot de filosofie. De parenese heeft als doel om het leven van de filosoof te transformeren en voldoening te vinden in een deugdzaam leven. Deze briefvorm werd gebruikt om iemand de juiste weg te wijzen en diegene weg te houden van zijn of haar oude levensstijl. Daarom geeft de auteur in deze briefvorm moreel advies en legt aan de lezer uit hoe dit moreel advies moet worden toegepast in zijn of haar context.¹⁰⁸ 1 Petrus vertoont veel kenmerken van een parenese, zowel in de opbouw als in het doel van de brief. Het is daarom aannemelijk dat de auteur bewust voor deze briefvorm heeft gekozen. De parenese was niet alleen bekend in de Grieks-Romeinse wereld, maar kwam ook voor in de Vroeg-Joodse literatuur. Deze oude briefvorm kwam regelmatig voor in de eerste eeuw na Christus.¹⁰⁹

In 1 Petrus vormt het verhaal van het reddende werk van Christus de basis van de parenese. Door zijn werk brengt Christus redding in de wereld, en die redding bepaalt de morele houding van de gelovige. Daarom wordt het gehele systeem van normen en waarden van gelovigen opnieuw gevormd, omdat het werk van Christus voor een nieuw perspectief zorgt. Dit nieuwe perspectief daagt de gelovigen uit om daarin te groeien. Zij moeten worden aangespoord om zich aan de nieuwe levensstijl te houden. De redding zorgt voor nieuwe prioriteiten voor de gelovigen, want zij kiezen ervoor om zich aan God toe te wijden.¹¹⁰

Het doel van de morele instructies in een parenese is tweeledig. Enerzijds geven de morele instructies aan wat de normen zijn en hoe men moet handelen. Anderzijds leren zij ook hoe men moet groeien om deugdzaam te zijn. Het gaat er niet om dat men een aantal regels volgt, maar meer dat men in die regels oefent zodat zij een gewoonte worden en dat men daardoor een deugdzaam mens wordt. Hierbij is het belangrijk dat men een goed onderscheidingsvermogen heeft. Door deugdzaam te leven

¹⁰⁶ Waal Dryden, J. de, *Theology and Ethics in 1 Peter: Paraenetic Strategies for Christian Character Formation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 3-4.

¹⁰⁷ Waal Dryden, *Theology*, 12.

¹⁰⁸ Waal Dryden, *Theology*, 35.

¹⁰⁹ Waal Dryden, *Theology*, 51-52.

¹¹⁰ Waal Dryden, *Theology*, 81-82.

wordt het onderscheidingsvermogen tussen goed en kwaad verstevigd.¹¹¹ Er is een belangrijk onderscheid tussen het parenetische karakter van 1 Petrus en bijvoorbeeld een parenetische brief van Seneca. Filosofen als Seneca schreven parenetische brieven ongeacht de situatie van de ontvanger, maar 1 Petrus is geschreven aan gelovigen in een crisissituatie. Dit betekent dat de instructies uit 1 Petrus niet een algemene beschrijving zijn om een christelijke leven te leiden. De auteur van 1 Petrus wil ervoor zorgen dat de lezers worden aangespoord om goede daden te doen ook al worden zij vervolgd, zodat er een goed getuigenis van hen uitgaat en dat degenen die christenen vervolgen de goede daden zien. Daarnaast heeft de auteur ook een doel voor de lange termijn, namelijk dat de lezers moreel volwassen worden.¹¹²

4.1.4 Theologie en ethiek

In de parenese worden theologie en ethiek aan elkaar verbonden. De ethiek wordt in 1 Petrus op het lijdensverhaal van Christus gebaseerd. Aan de hand van het lijdensverhaal van Christus wil de auteur hoop bieden aan de gelovigen die te maken hebben met lijden. Hierin speelt de figuur van Christus een belangrijke rol. Zijn lijden, sterven en opstanding verbinden het lijden van de lezers met de heerlijkheid die nog zal komen. Dit perspectief biedt hoop voor christenen in een omgeving die hen tegenstaat en hen haat. De lezers worden opgeroepen om in die omgeving hun christelijke levenshouding vol te houden.

Er is discussie over hoe het christelijke leven in 1 Petrus wordt gepresenteerd. Het leven als vreemdeling kan gezien worden als ballingschap, waarbij de gelovige het vaderland in de hemel heeft. Deze zienswijze kan leiden tot een onverschilligheid jegens de samenleving, omdat de nadruk op het leven in de hemel ligt. Deze opvatting krijgt tegenwoordig veel weerstand, omdat in 1 Petrus nadruk op de sociale verantwoordelijkheid van de christenen ligt. De auteur roept enerzijds de gelovigen op om hun geloof te verantwoorden in een ongelovige omgeving. Anderzijds roept de auteur op tot een sociale verantwoordelijkheid. Uit 2:12 blijkt dat zij een correcte levenswandel moeten hebben. De gelovigen moeten een goed leven leiden, zodat er een getuigenis van hen uitgaat.¹¹³

De auteur wil met deze brief de lezers stimuleren om een andere levenshouding te hebben dan de omringende cultuur. De gemeentes werden verleid om het lijden minder heftig te laten zijn door terug te vallen op hun oude gewoontes. Deze brief wil tegen die verleiding ingaan. Deze brief gaat in op de morele uitdagingen van lijden en heeft het doel om het christelijke karakter van de lezers te laten groeien.¹¹⁴ De auteur wil de gelovigen bemoedigen aan de hand van het lijdensverhaal van Christus. Christus' lijden (2:21) en sterven (1:19), zijn opstanding (1:21) en de verheerlijking van Christus (3:21) vormen de basis voor de logica van deze brief. Door het lijden van Christus krijgen zijn volgelingen een

¹¹¹ Waal Dryden, *Theology*, 148.

¹¹² Waal Dryden, *Theology*, 152-153.

¹¹³ Achtemeier, *1 Peter*, 65.

¹¹⁴ Waal Dryden, *Theology*, 41-43.

nieuw perspectief op het leven. Door dit nieuwe perspectief hebben de gelovigen hoop, hebben zij recht op een erfenis en worden zij gered (1:3-12).¹¹⁵

De nieuwe hoop door het reddende werk van Christus, bepaalt de levenshouding van de geadresseerden. De gelovigen waren eerst deelnemers van hun omringende cultuur (1:14; 4:4), maar door hun bekering gingen zij zich onderscheiden van deze gemeenschap en zijn zij vreemdelingen geworden (1:1, 17; 2:11). De gelovigen worden verworpen door de omgeving waar zij ooit aan deelnamen. Dit lijden komt overeen met de gebeurtenissen die Christus overkwamen. Door de bekering behoren de geadresseerden niet meer tot de gemeenschap waarin zij fysiek zijn geboren, maar treden zij in een nieuwe gemeenschap. Zij worden nu een volk dat door God is gekozen (1:2), daarom erven de gelovigen de gewoonten die bij dat nieuwe volk horen. Na een beschrijving van het nieuwe volk (2:9-10), legt de auteur meteen uit dat er een bepaalde moraal bij dit volk hoort (2:11-12). Tenslotte betekent de bekering dat de gelovigen gered worden in het laatste oordeel (1:17; 4:5). Daarom hebben de gelovigen een nieuwe toekomst, die het heden in een ander licht zet. Het lijden van de lezers is tijdelijk, want eens komt er een einde aan het lijden (1:6). Deze redding leidt voor de gelovigen tot hoop.¹¹⁶ De eerste Petrusbrief kan als een narratief worden gelezen waar twee verhalen door elkaar heenlopen: het grote verhaal van Gods redding en het verhaal van de geadresseerden van de brief. De geadresseerden zijn verkozen door God en daardoor zijn zij vreemdelingen ten opzichte van hun omringende cultuur. De auteur verbindt de ervaringen van de gelovigen aan het grote verhaal van de redding, zo wordt hun verhaal geplaatst in de heilsgeschiedenis.¹¹⁷

De geadresseerden van deze brief ervaren dus de druk uit hun omgeving. De auteur wil hen bemoedigen om vol te blijven houden in een omgeving waar de gelovigen zich niet thuis voelen. De auteur sluit bij deze ervaring aan door de ontvangers in 1:1 als vreemdelingen te adresseren. Ook op andere plaatsen in de brief spreekt de auteur van de vreemdelingschap van de geadresseerden. De vreemdelingschap is een belangrijk concept in deze brief. Om een beter beeld te krijgen van hoe het concept van de vreemdelingschap in 1 Petrus wordt uitgewerkt, volgt er nu een woordstudie naar de woorden die worden gebruikt voor de vreemdelingschap, namelijk *παρεπίδημος* en *παροίκος*.

4.2 Woordstudies

De geadresseerden worden in 1:1 aangesproken als vreemdelingen in de diaspora. Het woord dat de auteur hiervoor gebruikt is *παρεπίδημος*. In 1 Petrus 2:11 worden de gelovigen aangeduid door een combinatie van de woorden *παρεπίδημος* (vreemdeling) en *παροίκος* (bijwoner). Deze twee woorden zullen nader onderzocht worden, om zo beter te begrijpen hoe het concept van vreemdelingschap in deze brief wordt uitgewerkt.

¹¹⁵ Achtemeier, *1 Peter*, 66-67.

¹¹⁶ Achtemeier, *1 Peter*, 67-69.

¹¹⁷ Waal Dryden, *Theology*, 68.

Deze woorden kunnen door drie verschillende bronnen zijn beïnvloed: de Septuaginta, Hebreeuwse en Joodse bronnen, en de Grieks-Romeinse literatuur. In deze brief komt veel taalgebruik uit de Septuaginta voor, de Griekse vertaling van het Oude Testament. Daarom is het belangrijk om te onderzoeken hoe deze woorden in de Septuaginta voorkomen. Er wordt onderzocht welke Hebreeuwse woorden de Septuaginta vertaalt met *παροίκος* en *παρεπίδημος*. Men moet onthouden dat de geadresseerden waarschijnlijk geen Joden zijn geweest, mogelijk waren het God-vrezenden of christenen uit de heidenen. Het is daarom van belang om te onderzoeken hoe deze woorden worden gebruikt in Vroeg-Joodse of Grieks-Romeinse literatuur, aangezien dat waarschijnlijk de context was van de oorspronkelijke lezers.

4.2.1 Παρεπίδημος

De geadresseerden worden aangesproken als *παρεπίδημοις* in 1 Petrus 1:1. Dit woord komt in de Bijbel nooit op zichzelf voor, maar alleen in combinatie met een ander woord, zoals in 1 Petrus 1:1, waar *παρεπίδημοις* met *διασποράς* wordt verbonden, de vreemdelingen in de diaspora. Volgens Silva maakt de auteur van 1 Petrus gebruik van de ervaring van de diaspora om duidelijk te maken dat christenen altijd vreemdelingen zijn, ongeacht de plaats waarin zij leven, omdat hun christelijke waarden botsen met de cultuur waarin zij zich bevinden.¹¹⁸ Feldmeier heeft een soortgelijke opvatting als Silva. Hij legt uit dat de auteur van 1 Petrus, door te spreken over de diaspora, bij de ervaring van het Joodse volk aanknoopt, dat verspreid is en niet meer in het thuisland leeft.¹¹⁹

4.2.1.1 Septuaginta

In de Septuaginta komt in slechts twee verzen *παρεπίδημος* voor. Het komt als eerste voor in Genesis 23:4, waar Abraham zich een vreemdeling in een vreemd land noemt (*πάροικος καὶ παρεπίδημος*). In dit hoofdstuk wil Abraham zijn vrouw Sara begraven, maar hij heeft geen land. In deze context is Abraham een vreemdeling omdat hij geen land in zijn bezit heeft. Het andere vers in de Septuaginta waar *παρεπίδημος* voorkomt is Psalm 38:13 (dat is Psalm 39:13 in de Hebreeuwse bijbel). In dit vers komt het woord *παρεπίδημος* niet op zichzelf voor en wordt het verbonden aan *παροίκος*, net zoals in 1 Petrus 2:11.¹²⁰ In de Psalm gaat het niet over het landsbezit, maar over mensen die op een plek wonen waar zij niet in hun eigen levensonderhoud kunnen voorzien en daarom hun volledige afhankelijkheid aan God uitdrukken.¹²¹ In deze Psalm belijdt de auteur dat hij een vreemdeling en een bijwoner is, zoals zijn voorvaders. In Psalm 39 zijn veel parallellen met het gebed van David 1 Kronieken 29:11 zichtbaar. David en de schrijver van Psalm 39 richten zich tot God, zij zijn vreemdelingen die bescherming nodig hebben. Zij belijden dat zij bij God bescherming ontvangen. Dat heeft God beloofd en daar doen zij een

¹¹⁸ Silva, M., “*δῆμος*”, in *New International Dictionary of the New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 2014, 1: 685.

¹¹⁹ Feldmeier, R., *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief* (Tübingen: Mohr, 1992), 20.

¹²⁰ Silva, “*δῆμος*”, 684.

¹²¹ Feldmeier, *Christen*, 9.

beroep op. De bidder noemt zichzelf een vreemdeling voor God, in die zin betreft hij het op zichzelf. Echter, de auteur van de Psalm ziet de vreemdelingschap in een breder opzicht doordat hij stelt dat zijn voorvaders ook vreemdelingen waren. Daardoor maakt de bidder van de Psalm deel uit van een volk dat gekenmerkt wordt door vreemdelingschap.¹²²

4.2.1.2 *Nieuwe Testament en Joodse bronnen*

In de brief van de Hebreeën (11:13) gebruikt de auteur net zoals in Genesis 23:4 het woord *παρεπίδημος*, maar dan in combinatie met *ξένου*. De auteur van de Hebreeënbrief geeft een allegorische uitleg van Genesis 23:4. De aartsvaders waren als pelgrims onderweg naar de stad die door God gebouwd is (11:10). Zij leefden op aarde als vreemdelingen en gasten (11:13), want zij waren onderweg naar het hemelse vaderland (11:16).¹²³ Feldmeier wijst erop dat "vaderland" in de antieke wereld een andere betekenis heeft dan in de huidige tijd. Tegenwoordig duidt men hiermee het geboorteland aan, maar in de antieke wereld wordt dit begrip verbonden aan de sociale status van een persoon, waaraan bepaalde rechten en plichten verbonden zijn. Het vaderland vormt de identiteit van de mens en daar hoort hij of zij thuis.¹²⁴

De uitleg van Hebreeën vertoont overeenkomsten met uitspraken van Philo van Alexandrië. Philo legt uit dat de ziel van de wijze zijn vaderland in de hemel heeft. Daarom verblijft de ziel van de wijze als een gast in het lichaam. Volgens Feldmeier wordt het begrip *παρεπίδημος* voornamelijk metaforisch gebruikt om een gemeenschap met een lagere juridische en sociale status uit te drukken. In het Oude Testament is deze status verbonden aan het landbezit, zoals in Genesis 23:4. Philo van Alexandrië en de auteur van de Hebreeënbrief leggen het begrip meer geestelijk uit. Zij verbinden *παρεπίδημος* aan de gedachte van de persoon die onderweg is naar de vaderstad. Hiermee laten zij zien dat de *παρεπίδημος* tijdelijk is.¹²⁵ Op deze manier sluiten zij aan bij een kosmologisch dualisme dat voorkomt in de hellenistische filosofie. In deze filosofie is de ziel, die in een andere wereld thuishoort, gevangen in de materie.¹²⁶

4.2.1.3 *Grieks-Romeinse literatuur*

Het woord *παρεπίδημος* heeft in de Grieks-Romeinse literatuur over het algemeen de letterlijke betekenis van vreemdeling. In het begrip ligt tijdelijkheid besloten, het zijn vaak reizigers die op doorreis zijn. Zij hebben niet dezelfde rechten en status als de bewoners van de plaats waar zij verblijven. Het woord wordt voor iedereen gebruikt die in een vreemde plaats is. Het kan gebruikt worden voor mensen met veel aanzien, maar ook voor mensen die laag op de sociale ladder stonden. De vreemdeling was dus

¹²² Feldmeier, *Christen*, 48-49.

¹²³ Grundmann, W., "δῆμος ἐκδημέω, ἐνδημέω, παρεπίδημος", in G. Kittel & G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1935), 2:64.

¹²⁴ Feldmeier, *Christen*, 10.

¹²⁵ Feldmeier, *Christen*, 9-10.

¹²⁶ Grundmann, "δῆμος", 64.

een categorie in een samenleving, die uit allerlei soorten personen uit verschillende sociale klassen kon bestaan.¹²⁷

4.2.1.4 Conclusie

Παρεπίδημος wordt in de Septuaginta gebruikt als letterlijke vreemdeling, maar ook om de afhankelijkheid aan God uit te drukken. De vreemdelingschap wordt in de Hebreeënbrief en door Philo van Alexandrië op een geestelijke manier uitgelegd. De gelovige in de Hebreeënbrief of de ziel van de wijze van Philo horen niet thuis op deze aarde, zij hebben hun vaderland elders en daarom zijn zij vreemdelingen. In de Grieks-Romeinse literatuur komt men ook de letterlijke betekenis van vreemdelingschap tegen bij het gebruik van παρεπίδημος. De vreemdeling hoort niet thuis in zijn of haar omgeving en heeft een vaderland elders waaraan hij of zij de identiteit aan ontleent. In 1 Petrus 2:11 worden de geadresseerden naast παρεπίδημος ook παροίκος genoemd. Een woordstudie naar het woord παροίκος kan helpen om een beter beeld van παρεπίδημος te krijgen.

4.2.2 Παροίκος

4.2.2.1 Septuaginta en Hebreeuwse Bijbel

Het woord παροίκος komt aanzienlijk vaker voor in de Septuaginta dan παρεπίδημος. In de Septuaginta komen verschillende vormen van παροίκος in totaal drieëndertig keer voor, waarvan acht keer in Leviticus. In alle acht gevallen wordt een vorm van παροίκος gebruikt om het Hebreeuwse woord *בְּשֵׂרִית* te vertalen. In de context van Leviticus wordt dit woord gebruikt om de buitenlander (uit het Kanaänitische volk) die te midden van het volk Israël woont aan te duiden. Deze buitenlander leeft als een vreemdeling tussen de Israëlieten.¹²⁸ De vreemdelingen die onder het volk Israël verbleven, werden geacht zich aan de geboden van het volk te houden. De παροίκος was de vreemdeling die bepaalde juridisch-sociale verplichtingen had, maar die wel anders was dan het volk, omdat deze vreemdeling geen Israëliet was. De vreemdeling kan een bloedverwant zijn, zoals een Edomiet, maar de Egyptenaar, die geen bloedverwantschap kende, wordt ook aangeduid met παροίκος. Zelfs het volk Israël was een παροίκος in het land Egypte volgens Deuteronomium 23:8.¹²⁹

De Septuaginta vertaalt niet alleen *בְּשֵׂרִית* met παροίκος. Het woord *גֵּר*, wat “vreemdeling” betekent, wordt ook vertaald met παροίκος. Hierbij moet worden opgemerkt dat παροίκος niet de meest voorkomende vertaling van *גֵּר* is. Over het algemeen wordt *גֵּר* vertaald met προσήλυτος. *גֵּר* is bijna een synoniem van *בְּשֵׂרִית*. Het grootste verschil tussen deze woorden, is dat de *גֵּר* toegestaan was om deel te nemen aan het Pascha en de *בְּשֵׂרִית* niet.¹³⁰ In Exodus 12:45 staat dat de παροίκος (*תְּשֻׁבָה*) niet deel mag nemen aan de Paschamaaltijd. Alleen wanneer de προσήλυτος (*גֵּר*) zich laat besnijden, mag hij

¹²⁷ Wassenaar, J.D.Th., *Vreemdelingschap: Historische en hedendaagse stemmen uit kerk en theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2014), 19-20.

¹²⁸ Silva, M., “παροίκος”, in M. Silva, *New International Dictionary of the New Testament Theology and Exegesis* (Grand Rapids: Zondervan, 2014), 3:643.

¹²⁹ Schmidt, K.L., “παροίκος”, in G. Kittel & G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1954), 5:842-843.

¹³⁰ Silva, “παροίκος”, 643.

deelnemen aan deze maaltijd (Exodus 12:48). Door de besnijdenis wordt de laatste barrière weggehaald die de bijwoner van de cultusgemeenschap scheidt. Deze scheiding is dus niet onoverkomelijk, want als men verlangt om cultisch gezien een volwaardig Israëliet te zijn, dan is dat door de besnijdenis mogelijk.¹³¹

Het gebruik van גַּל in de Hebreeuwse Bijbel is volgens Seland niet eenduidig. Dit woord kan duiden op een vreemdeling die tijdelijk onder het volk verblijft, bijvoorbeeld iemand die op doorreis is. Anderzijds wordt dit woord ook gebruikt om de vreemdeling die blijvend onder het volk woont aan te duiden, wat later gold als aanduiding voor de proseliet. Deze persoon nam deel aan de gebruiken van het volk en stond onder de bescherming van God. Seland vindt dat het onderscheid tussen גַּל en תְּשׁוּבָה niet te groot moet worden gemaakt, net zoals het verschil tussen παροίκος en παρεπίδημος. Er lijkt daarnaast een verschil te zijn tussen παροίκος en προσήλυτος, maar dit onderscheid is niet altijd zichtbaar bij de woorden גַּל en תְּשׁוּבָה.¹³²

Voor de παροίκος gold dezelfde rechtsbescherming als voor de Israëliet. In Numeri 35:15 staat geschreven dat de παροίκος evenveel recht op asiel had als een Israëliet. Leviticus 25:35 gebiedt dat men naar de παροίκος die in armoede verkeert moet omzien alsof het een arme volksgenoot is.¹³³ De vreemdelingen stonden, net als weduwen en wezen, onder de bescherming van de wet (Exodus 22:21) en zij waren verplicht om de sabbat te houden (Exodus 20:10). In Ezechiël wordt zelfs beloofd dat de vreemdelingen die onder de Israëlieten verbleven gelijkgesteld zullen worden met de stammen van Israël (Ezechiël 47:22-23).¹³⁴

De vreemdeling die onder het volk Israël leefde, had bepaalde rechten. Deze rechten waren belangrijk, want het volk Israël wist wat het betekende om een vreemdeling te zijn. De aartsvaders van het volk, belangrijke personen in de geschiedenis van het volk en het volk zelf worden in het Oude Testament omschreven als vreemdelingen. Zo wordt Abraham in Genesis 15:13 aangeduid als vreemdeling. Abraham verblijft als gast in een vreemd land, zonder dat hij zelf land in bezit heeft.¹³⁵ Mozes was een vreemdeling in Midian (Exodus 2:22) en het volk Israël leefde als vreemdeling in Egypte (Deuteronomium 23:8). Deze geschiedenis van het volk als vreemdeling was een motivatie voor de houding richting de vreemdeling. Het volk zag zichzelf als vreemdeling, zelfs toen zij in het beloofde land verbleven (1 Kronieken 29:15). Zij wisten dat de aarde van de Heer is en dat zij hier slechts als pelgrims op verbleven (Psalm 24:1). De toegewijde vreemdeling mag bij God in zijn tent wonen en de gemeenschap met Hem ervaren (Psalm 61: 4).¹³⁶

¹³¹ Schmidt, “παροίκος”, 843.

¹³² Seland, *Strangers*, 52-55.

¹³³ Schmidt, “παροίκος”, 843.

¹³⁴ Silva, “παροίκος”, 644.

¹³⁵ Wassenaar, *Vreemdelingen*, 21-22.

¹³⁶ Silva, “παροίκος”, 644.

In het Oude Testament zijn de Israëlieten dus zelf vreemdelingen, want de aarde is van God. Met deze gedachte wordt in Leviticus 25:23 onderbouwd dat het verboden is om het land te verkopen, omdat het land van God is. Het land waar de Israëlieten wonen hebben zij ontvangen. De Israëlieten zijn vreemdelingen en bijwoners bij God. Hierin klinkt de afhankelijkheid aan God door, want alles wat de Israëliet heeft, is door God gegeven. Deze houding is hoogstwaarschijnlijk in de ballingschap ontstaan.¹³⁷

4.2.2.2. Vroeg-Joodse literatuur

Het woord παροίκος wordt in de Vroeg-Joodse literatuur niet veel gebruikt. Volgens Wassenaar gebruikt Philo van Alexandrië het woord voornamelijk om sociale verschillen aan te duiden.¹³⁸ Seland is van mening dat παροίκος bij Philo in hetzelfde taalveld valt als het taalveld van proselieten. Seland onderbouwt deze these met de redenering dat de Septuaginta, waar Philo hoogstwaarschijnlijk gebruik van maakt, het woord גַּלְגַּל zowel met παροίκος als met προσήλυτος vertaalt. Philo schrijft volgens Seland veel over proselieten, maar daarvoor verkiest hij vormen van ἔπηλος om de proselieten te beschrijven. Volgens Philo is de proseliet iemand die in een nieuwe wereld komt, namelijk de wereld van het Joodse volk. Philo verbindt de proseliet aan Abraham die als παροίκος het voorbeeld is voor de proselieten.¹³⁹

Flavius Josephus noemt de hulpkrachten voor de bouw van de tempel πάροικοι.¹⁴⁰ Hiermee wijkt hij af van de Septuaginta die deze werkers προσηλύτους noemt (1 Kronieken 22:2). Feldmeier vermoedt dat Josephus voor πάροικοι in plaats van προσηλύτους kiest, omdat de heidense lezers niet zouden weten wat προσηλύτους zou betekenen.¹⁴¹ Deze verklaring sluit aan bij de these van Seland dat παροίκος en προσήλυτος in de Vroeg-Joodse literatuur in hetzelfde taalveld vallen.

4.2.2.3 Nieuwe Testament

In het Nieuwe Testament komt het woord παροίκος en vormen die daarvan zijn afgeleid, niet vaak voor. De vorm παροικία, de zelfstandige vorm van παροίκος, komt slechts één keer voor in de Bijbel: in 1 Petrus 1:17 wordt deze vorm gebruikt. Buiten de Bijbel om wordt deze vorm gebruikt in literatuur die op deze brief is gebaseerd om een bepaalde groep mensen aan te duiden. De παροικία is in deze literatuur de niet-burger die zich in een vreemde plaats bevindt, zoals de Joden in de diaspora. Zij zijn verdreven en komen regelmatig in een omgeving waar zij vijandschap ervaren. Deze ervaring ligt besloten in het gebruik van deze vorm.¹⁴²

Παροίκος komt vier keer voor in het Nieuwe Testament: Handelingen 7:6, 29, Efeziërs 2:19 en 1 Petrus 2:11. In Handelingen 7:6 zegt Stefanus dat de nakomelingen van Abraham als vreemdelingen

¹³⁷ Feldmeier, *Christen*, 46-47.

¹³⁸ Wassenaar, *Vreemdelingschap*, 22.

¹³⁹ Seland, *Strangers*, 56-58.

¹⁴⁰ Sauer, F. *Das Fremde oder die Fremden: 1 Petr: Fremdsein als Thema der Forschung im Kontext des ersten Petrusbriefes* (Norderstedt: GRIN Verlag, 2014), 8.

¹⁴¹ Feldmeier, *Christen*, 16-17.

¹⁴² Wassenaar, *Vreemdelingschap*, 22.

in een ander land zouden wonen. In dezelfde rede zegt Stefanus dat Mozes, nadat hij uit Egypte was gevlucht, als een vreemdeling in Midian had gewoond (7:29). In deze twee gevallen gaat het om een letterlijke betekenis van de vreemdelingschap. In Efeziërs 2:19 worden de gedoopte heidenchristenen niet meer aangesproken als ξένοι καὶ πάροικοι, maar als burgers en huisgenoten van God.¹⁴³ In dit geval is het vreemdelingschap op God betrokken, maar zijn de gelovigen dan geen vreemdelingen voor God. Dit is anders in 1 Petrus 2:11, waar de gelovigen worden opgeroepen om als vreemdelingen te leven.

4.2.2.4 Grieks-Romeinse literatuur

In de Grieks-Romeinse literatuur is er geen eenduidige betekenis voor παροίκος. Het kunnen bewoners zijn, maar ook burenen. Verder gebruikt men παροίκος om mensen aan te duiden die niet tot de burgers van een bepaalde plaats worden gerekend.¹⁴⁴ In de klassieke periode werd het woord gebruikt om de burenen aan te duiden, maar in de hellenistische periode wordt een onderscheid gemaakt tussen προσήλυτος (burger) en παροίκος. Dit impliceert dat παροίκος in de loop van de tijd ontwikkeld is tot de term 'vreemdeling'.¹⁴⁵ In de Grieks-Romeinse literatuur is de παροίκος een bijwoner, dat is iemand die te midden van de plaatselijke bevolking woont. Hij heeft geen rechten, maar valt wel onder de bescherming van de gemeenschap.¹⁴⁶ De vreemdelingschap heeft over het algemeen betrekking op de mens die voor een korte tijd op een plaats buiten het vaderland verblijft. Hoofdzakelijk valt het begrip in de context van ξένος.¹⁴⁷

In de klassieke filosofie werd de vreemdelingschap als metafoor voor de korte duur van het menselijke leven gebruikt. Volgens dit dialectische begrip leeft men hier als een vreemdeling op aarde, maar heeft men elders het vaderland. Dit wordt verbonden aan de ziel die in de hemel behoort. Heraclitus verbindt dood en leven aan elkaar. Tijdens ons leven is de ziel dood, maar als wij sterven, gaat de ziel een nieuw bestaan in en herleeft. Empedocles, een leerling van Pythagoras, ziet de ziel als een vluchteling die tot een andere wereld behoort. De ziel behoort tot de wereld van de goden en het aardse leven is als een ballingschap. Door een oerschuld is de ziel verbannen naar het tijdelijke aardse bestaan.¹⁴⁸

De vreemdelingschap speelt slechts een kleine rol in de antieke filosofie. De ziel als vreemdeling op aarde is een beeld naast vele andere beelden. Op dezelfde manier wordt het lichaam als een kerker van de ziel voorgesteld. De metafoor van de vreemdelingschap wordt voornamelijk gebruikt om duidelijk te maken dat de mens niet afhankelijk van de wereld moet zijn. Men moet zich richten op hogere zaken, de zaken van de logos. Dit biedt een ander perspectief op het leven. De metafoor van de

¹⁴³ Balz, H., "πάροικος", in H. Balz & G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1983) 3: 99.

¹⁴⁴ Wassenaar, *Vreemdelingschap*, 21.

¹⁴⁵ Silva, "πάροικος", 642-643.

¹⁴⁶ Schmidt, "πάροικος", 840-841.

¹⁴⁷ Sauer, *Fremde*, 7.

¹⁴⁸ Feldmeier, *Christen*, 27-29.

vreemdeling drukt uit dat de mens niet tot de wereld behoort. Veelal is de mens hier door een fout in deze wereld terecht gekomen en daarom is de mens een vreemdeling in de wereld.¹⁴⁹

4.2.2.5 Conclusie

Het woord *παροίκος* kan, net zoals *παρεπίδημος*, letterlijk ‘vreemdeling’ betekenen. In de Septuaginta, het Griekse Oude Testament, wordt het woord gebruikt om de vreemdeling aan te duiden. De auteur van 1 Petrus gebruikt regelmatig citaten uit de Septuaginta, waaronder in 1 Petrus 2:11, waar hij letterlijk Genesis 23:4 citeert. De auteur sluit duidelijk aan bij de ervaring van de vreemdelingschap. Het is niet aannemelijk dat het in 1 Petrus, net zoals in Hebrreeën 11, om een allegorische uitleg gaat. In Hebrreeën legt de auteur van de brief de vreemdelingschap allegorisch uit, maar dat gebeurt in 1 Petrus niet. Het taalgebruik van 1 Petrus lijkt te wijzen op de ervaring van de vreemdelingschap. Seland meent dat *παροίκος*, op basis van werken van Philo van Alexandrië, tot het taalveld van het proselitisme hoort. Het is aannemelijk dat het proselitisme meeklinkt in 1 Petrus, aangezien deze brief rond dezelfde tijd is ontstaan als de Vroeg-Joodse literatuur.

Het gebruik van *παροικία*, dat in het Nieuwe Testament alleen in 1 Petrus 1:17 voorkomt, lijkt ook te wijzen op de ervaring van vreemdelingschap in een omgeving. Dit woord komt in andere literatuur alleen voor om vreemdelingen aan te duiden die zich in een vreemde plaats bevinden en vijandschap ervaren. Het is aannemelijk dat dit de ervaring was van de gelovigen waaraan 1 Petrus is geadresseerd, want uit verschillende gegevens uit de brief blijkt dat het lijden van de geadresseerden veroorzaakt werd door hun bekering (zie 3.1.3 Historische situatie).

De woorden *παροίκος* en *παρεπίδημος* lijken dus te wijzen op de ervaring van de geadresseerden als vreemdelingen in hun omgeving. Er is een discussie gevoerd over de lezing van deze woorden, of de gelovigen letterlijke vreemdelingen waren, of dat de auteur van 1 Petrus deze woorden gebruikt als metafoor. In de volgende paragraaf wordt onderzocht of in 1 Petrus de vreemdelingschap een metafoor is.

4.3 Metafoor vreemdelingschap

De twee belangrijke woorden die betrekking hebben op de vreemdelingschap, kunnen op twee manieren worden gelezen. Men kan de ontvangers van 1 Petrus als letterlijke vreemdelingen zien, maar de auteur kan de vreemdelingschap ook als metafoor gebruiken. Het is dus belangrijk om vast te stellen of het om een metafoor gaat bij concept van de vreemdelingschap in 1 Petrus.

4.3.1 Letterlijke lezing

De theoloog J.H. Elliot is ervan overtuigd dat de aanduiding van vreemdelingen en bijwoners letterlijk moet worden opgevat. Elliot meent dat de geadresseerden niet vreemdelingen werden doordat zij zich bekeerden, maar zij waren reeds vreemdelingen en bijwoners vóór hun bekering. De auteur citeert letterlijk Genesis 23:4 uit de Septuaginta en deze woorden voor de vreemdelingschap worden in de

¹⁴⁹ Feldmeier, *Christen*, 37-38.

Septuaginta altijd letterlijk gebruikt. De vreemdelingschap beschrijft de sociale en religieuze omstandigheden van de geadresseerden van 1 Petrus. Het fundamentele verschil tussen de christenen en de omgeving is volgens Elliot niet theologisch of kosmologisch, maar sociologisch.¹⁵⁰ Christenen zijn apart gezet uit en staan in spanning met hun omgeving. Door de invloed van Elliot heeft men meer oog gekregen voor het sociale aspect van de vreemdelingschap.¹⁵¹

4.3.2 Vreemdelingschap als metafoor

Ondanks de grote invloed die Elliot op dit onderwerp heeft gehad in het onderzoek, zijn veel theologen het erover eens dat de vreemdelingschap in 1 Petrus een metafoor is en geen letterlijke beschrijving. *παροίκος* en *παρεπίδημος* zijn politieke termen voor mensen die niet in hun thuisland zijn, maar volgens Achtemeier blijft het een vermoeden dat de auteur de woorden gebruikt om de politieke status van de geadresseerden aan te duiden. Beide woorden komen in Griekse literatuur voor, maar de combinatie van *παροίκος* en *παρεπίδημος* komt nergens in de Griekse literatuur voor. Alleen in de Septuaginta en in 1 Petrus 2:11 wordt deze combinatie gebruikt. Voor Elliot was dit een argument voor de vreemdelingschap als de sociale status van de oorspronkelijke lezers, maar volgens Achtemeier kan dit niet met zekerheid worden gezegd. Daarnaast worden deze woorden in 2:11 ingeleid door *ὥς*, wat in 1 Petrus regelmatig wordt gebruikt om een metafoor in te leiden (2:2, 5). Daarom lijkt het aannemelijk dat het in 2:11 ook een metafoor betreft. De beschrijving in 4:3-4 lijkt te wijzen op een weerstand in de omgeving jegens de christenen.¹⁵² Volgens Feldmeier wordt deze weerstand veroorzaakt doordat de geadresseerden bij de christelijke gemeente horen en niet vanwege hun sociale status. Elliot geeft, volgens Feldmeier, nergens een bewijs dat deze christenen door hun omgeving als vreemdelingen werden bestempeld. Feldmeier vindt het aannemelijk dat de vreemdelingschap is verbonden aan het bijzondere karakter van het christelijke geloof, en niet afhankelijk is van de sociale status van de gelovige.¹⁵³

1 Petrus maakt veel gebruik van het Oude Testament en de concepten die daarin voorkomen om de christelijke gemeente te beschrijven. De auteur gebruikt uitdrukkingen die in het Oude Testament betrekking hebben op het volk Israël, om de gemeente in de brief te beschrijven. Zo roept de auteur in 1:15-16 de gelovigen op om een heilig leven te leiden, vanwege Gods heiligheid. Deze oproep is een citaat uit Leviticus (11:44, 45; 19:2; 20:7, 26) en die oproep is gericht op de roeping van het volk Israël. Zoals Israël het volk van God is, zo leven de christenen in een nieuwe realiteit als volk van God. Zoals het volk Israël anders was doordat het een speciale plaats in de wereld had, zo hebben gelovigen een speciale plaats in de wereld.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Elliot, J.H., *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 37B (New York: Doubleday, 2000), 461-462.

¹⁵¹ Seland, *Strangers*, 45.

¹⁵² Achtemeier, *1 Peter*, 56.

¹⁵³ Feldmeier, *Christen*, 207.

¹⁵⁴ Achtemeier, *1 Peter*, 69-71.

Seland laat zien aan de hand van Philo van Alexandrië dat de termen *παροίκος* en *παρεπίδημος* tot het semantische veld van ‘proseliet(isme)’ in de joodse diasporaliteratuur behoren. Nergens in 1 Petrus blijkt dat de geadresseerden proselieten zijn, maar mogelijk wisten zij wel wat proselieten waren ten opzichte van hun omgeving. Zij kwamen uit een ander volk en werden deel van een nieuw volk. De auteur gebruikt, volgens Seland, de sociale wereld van de proselieten om aan te duiden welke plek de christenen in de samenleving innemen en hoe zij zich tot de samenleving verhouden. Seland merkt op dat het taalveld van het proselitisme in veel onderzoeken genegeerd is.¹⁵⁵

4.3.3 Conclusie

Er zijn dus verschillende aspecten van de metafoor in de vreemdelingschap in 1 Petrus. De auteur gebruikt veel oudtestamentisch taalgebruik. Wanneer men de metafoor leest vanuit de vreemdelingschap van Israël, verklaart dat het oudtestamentische taalgebruik. Daar sluit Seland op aan in zijn betoog om de vreemdelingschap in het taalveld van het proselitisme te plaatsen. Het is aannemelijk dat dit taalveld bij de auteur bekend was, maar er zijn verschillende redenen om het volk Israël te kiezen als metafoor voor de vreemdelingschap. Het taalgebruik dat de auteur gebruikt om de gemeente te beschrijven, gaat terug op het taalgebruik dat de Septuaginta voor het volk Israël gebruikt. In de vreemdelingschap wordt de sociale vervreemding van de geadresseerden erkend. Zij zijn vreemdeling van hun samenleving geworden, doordat zij christen zijn geworden. Doordat zij vervreemd raakten van hun samenleving, moesten zij verder gesocialiseerd worden in de betekenis van het christen-zijn. Dat is het hoofddoel van de brief die volgens de manier van de paretense is geschreven.¹⁵⁶

De gelovigen onderscheiden zich van de wereld en zij worden daarom vreemdelingen in hun cultuur. Zij hechten waarde aan andere zaken dan hun omgeving, zij leven op een andere manier dan hun omgeving, waardoor zij buitenstaanders in de omringende cultuur worden. Het is verleidelijk voor de bekeerden om terug te keren naar het oude leven. Daarom benadrukt de auteur dat hun identiteit nu wordt gekenmerkt door vreemdelingschap. Door hun nieuwe identiteit zijn zij anders dan hun omgeving en door te benadrukken dat dit hun identiteit is, wil de auteur de verleiding om af te vallen afzwakken. De nieuwe identiteit is niet iets waar de gelovigen mee moeten leren leven, zij moeten deze omarmen. De gelovigen zijn op twee manieren vreemdelingen. Enerzijds worden zij verworpen door hun omgeving, anderzijds zijn zij Gods gekozen volk. In de brief zijn beide elementen aanwezig, maar ligt de nadruk op de tweede.¹⁵⁷

4.4 Een nieuwe identiteit

De brief 1 Petrus is geschreven om de gelovigen in de situatie van sociale druk te bemoedigen. Eerst ontleenden zij hun identiteit aan de sociale gemeenschap waarin zij leefden, maar doordat zij christen zijn geworden, zijn zij vreemdelingen geworden in hun sociale gemeenschap. Eerst waren zij heidenen,

¹⁵⁵ Seland, *Strangers*, 40.

¹⁵⁶ Seland, *Strangers*, 171-172.

¹⁵⁷ Waal Dryden, *Theology*, 130.

maar nu zijn zij christenen. De auteur werkt deze nieuwe identiteit uit met behulp van taalgebruik dat past bij de vorming van een etniciteit. De christenen waren eerst heidenen, maar zij hebben nu een nieuwe christelijke identiteit gekregen. Zij hebben niet meer de identiteit die zij door hun geboorte hebben geërfd, maar zij hebben nu een nieuwe identiteit dankzij het bloed van Christus (1:18-19). De identiteit van Gods verkozen volk, wordt zichtbaar in de identiteit van de verkiezing van Israël in het Oude Testament. Met dit taalgebruik versterkt de auteur de onderlinge band van de gemeenschap.¹⁵⁸

De christenen zijn uitgekozen door God (1:1) om een leven te leiden tussen anderen, op de manier waarop God Israël als volk uit alle volken koos. Door Gods uitverkiezing worden de gelovigen sociaal gescheiden van hun omgeving en belanden zij in de marge van hun samenleving. Gods verkiezing is de oorzaak van hun vreemdelingschap. Daardoor moeten christenen zich niet meer thuis voelen tussen de heidenen, zij hebben nu andere waarden, zij moeten zich thuis voelen in de gemeenschap van de gelovigen. Daardoor stellen de gelovigen zich buiten de omringende cultuur en worden zij als vreemdelingen in de diaspora. De diaspora is een keuze van de gelovige. De gelovigen zijn in diaspora omdat zij vasthouden aan de gemeenschap van God. De diaspora is niet slechts een sociale status, de diaspora laat zien dat de gemeente een standpunt inneemt dat hen anders laat zijn dan de samenleving, want zij kennen andere waarden. Door de metafoor van vreemdelingschap te gebruiken, sluit de auteur aan bij de sociale ervaring van de ontvangers van de brief en wil de auteur hun lijden door middel van theologische en sociologische opvattingen interpreteren en hen helpen om dit lijden te doorstaan.¹⁵⁹

Door de bekering zetten de gelovigen zich buiten hun eigen gemeenschap en plaatsen zich in de gemeenschap van God (2:4-12). Deze nieuwe gemeenschap wordt door de auteur bevestigd door beschrijvingen van het volk Israël te gebruiken. De auteur heeft niet het doel om het volk Israël te vervangen of om de gelovigen in de lijn van Israël te plaatsen. De auteur maakt gebruik van de Joodse traditie, omdat hierin een etnische identiteit wordt gevormd die wordt gekenmerkt door religieuze gebruiken en niet is verbonden aan een territorium. Op deze manier krijgen de christenen uit de heidenen een nieuwe identiteit en wordt zichtbaar hoe zij zijn verbonden aan God de Vader en aan elkaar.¹⁶⁰

Het was belangrijk dat de gelovigen, die buiten hun eigen gemeenschap kwamen te staan, aan elkaar verbonden werden. In de tijd van de Vroege Kerk, en dus de tijd van de brief 1 Petrus, hechtte men een grote waarde aan de gemeenschap. Het collectivisme was zeer belangrijk, en het gedrag en de waarden van een groep werden afgeleid uit de traditie van de groep. Men behoorde altijd tot een bepaalde groep.¹⁶¹ Door de gemeente weer te geven in de bewoordingen van het volk Israël in het Oude Testament, wordt het gevoel dat de gelovigen een nieuwe identiteit vormen versterkt. Verder spreekt de auteur over

¹⁵⁸ Ok, J.H., *Constructing Ethnic Identity in 1 Peter* (Edinburgh: T&T Clark, 2021), 2.

¹⁵⁹ Ok, *Constructing*, 57-58.

¹⁶⁰ Ok, *Constructing*, 60.

¹⁶¹ Seland, *Strangers*, 74-75.

broederschap (2:17; 5:9) en spoort hij de geadresseerden aan om elkaar lief te hebben (3:8) en elkaar te dienen (4:10). Hun status als christen en hun leven als christenen ontleen zij aan Christus. Christus heeft hen weggehaald uit het leven dat zij erfd van hun voorouders (1:18) en het lijden van Christus is een voorbeeld voor de gelovigen (2:21). Deze beschrijvingen zijn theologisch, maar sociaal gezien helpen zij om een groep te vormen.¹⁶² Hun christelijke identiteit vervangt hun heidense, niet-Joodse, status. De auteur formuleert de christelijke gemeenschap als een etnische identiteit met andere waarden dan de Grieks-Romeinse cultuur. Op deze manier vormt hij een groepsidentiteit en solidariteit binnen de gemeenschap.¹⁶³

De auteur van 1 Petrus gebruikt het reddende werk van Christus als basis voor de vorming van een nieuw volk. De gelovigen vinden hun identiteit in het reddende werk dat God heeft gedaan en in Christus, die het hoofd van het Gods huis is (2:4-5). Hieraan is ook de verwerping verbonden. Zoals Jezus was verworpen, zo wordt ook de kerk verworpen. Doordat de gemeenschap verkozen is, wordt zij gescheiden van de omgeving. Door het onderscheid tussen de gemeenschap en de wereld waarin zij staat, worden leden van de gemeenschap aan elkaar verbonden. Daardoor ontvangen zij de identiteit als een volk dat is gekozen door God met een speciaal doel. Zij vormen samen een geestelijke tempel en een heilige priesterschap (2:5).¹⁶⁴ Het heilige volk van God is gescheiden van de rest van de mensheid. De verkiezing door God en het geloof bepalen de identiteit van de gelovigen. Hierdoor ontstaat een uniek volk (2:9) dat zich onderscheidt van hen die het geloof verwerpen (2:8). Daardoor ontstaat er een spanning met de niet-gelovige omgeving en een verschil in identiteit, want de gelovige gemeenschap heeft unieke karakteristieken. De auteur benadrukt deze gemeenschap door verschillende collectieven te gebruiken: geslacht, priesters, natie en volk. De auteur gebruikt niet één titel voor de gemeenschap, maar meerdere. Op deze manier laat de auteur volgens De Waal Dryden zien dat dit wijst op de vele facetten van de gemeenschap.¹⁶⁵

Deze nieuwe gemeenschap onderscheidt zich van de hun omringende cultuur, waar zij in het verleden tot behoorden. De auteur benadrukt het onderscheid tussen de oude gemeenschap en de nieuwe gemeenschap in 2:10. De geadresseerden worden aan hun verleden herinnerd, aan de tijd toen zij niet geloofden. De gelovigen hebben nu hoop, maar dit betekent niet dat deze nieuwe realiteit niet voor moeilijkheden zorgt. Daarom moedigt de auteur de lezers aan in 2:11, na de etnische beschrijving van 2:9-10, om niet toe te geven aan de wereldse begeerten. De geadresseerden worden telkens geconfronteerd met de verleidingen uit de tijd voor hun bekering. De auteur wil laten zien hoe gemakkelijk men terug kan vallen op de oude levenswijze (4:2-3). Daarom roept hij de geadresseerden op om “zich te wapenen”¹⁶⁶ (4:1). Het taalgebruik dat de auteur gebruikt is militair taalgebruik. Door

¹⁶² Seland, *Strangers*, 182-183.

¹⁶³ Ok, *Constructing*, 56.

¹⁶⁴ Waal Dryden, *Theology*, 120-121.

¹⁶⁵ Waal Dryden, *Theology*, 125-126.

¹⁶⁶ Dit Bijbelcitaat en de rest van de Bijbelcitaten zijn afkomstig uit de NBV21 tenzij anders vermeld.

deze woorden te gebruiken maakt hij de worsteling van de ontvangers van de brief zichtbaar. Zij hebben moeite om hun leven naar Christus' voorbeeld vorm te geven en zichzelf te zien als wedergeboren.¹⁶⁷

De christenen worden opgeroepen om, vanwege hun nieuwe identiteit, op een andere manier te leven dan hun omgeving, maar dit betekent niet dat de christenen het contact moeten verbreken met hun omgeving. Door contact te onderhouden met de omgeving en zich niet terug te trekken, onderscheidt het volk van God zich van de omgeving en daardoor ontstaat er een sterkere groepsidentiteit. De auteur heeft niet de intentie om de spanning tussen christenen en heidenen weg te nemen. Hij wil de christenen aansporen om als het volk van God te midden van de heidenen te leven. De auteur spoort de lezers aan om goed te doen, in de hoop dat de heidenen zullen inzien dat de christenen daadwerkelijk goede dingen doen. Deze daden moeten zichtbaar zijn voor hun omgeving, zij zijn een getuigenis van de christelijke identiteit (2:15; 3:2).¹⁶⁸ De mogelijkheid bestaat dat gelovigen een leven leiden zonder dat hun christelijke identiteit zichtbaar is. De auteur roept daarom op om grenzen te stellen, door zichzelf te zien als uitverkoren en heilig, een etnisch volk dat doet wat God van hen vraagt en niet wat anderen van hen verwachten. De christenen worden opgeroepen om zich te laten kenmerken door Christus, zodat degenen die hen voor hun bekering kenden hen na hun bekering nauwelijks herkennen.¹⁶⁹ De nieuwe levenshouding garandeert niet dat de heidenen van gedachten zullen veranderen wanneer zij de goede daden van de christenen zien. Daarom moeten de lezers volhouden in de hoop dat de heidenen zullen inzien dat de christenen geen misdadigers zijn, maar juist mensen zijn die goed doen (2:12). De christenen moeten door hun levenshouding de beschuldigingen van de heidenen tegenspreken. Dit moeten zij doen in de hoop dat de heidenen ook God zullen aanbidden. De bekering van de heidenen is niet het doel van de christelijke levenshouding. Het doel is dat God geëerd wordt door de daden van de gelovigen, ongeacht de bekering van de heidenen (3:13-17; 4:12-19). De christenen moeten goed doen om God te eren, dit kan leiden tot veroordeling of lof van de heidenen.¹⁷⁰

De vreemdelingschap is een tijdelijke identiteit. De gelovigen ervaren de realiteit van de sociale vervreemding. Dit lijden is van korte duur (5:10), want wanneer Christus komt, is de tijd van de vreemdelingschap voorbij. Tot die tijd moeten de gelovigen stand blijven houden. Dit is niet de zienswijze van Hebreëën 11, waar de vreemdelingschap als een pelgrimstocht wordt gezien. De vreemdelingschap in 1 Petrus wordt ontleend aan de sociale situatie. Daarom past de zienswijze van de pelgrim die onderweg is naar het hemelse vaderland niet in deze context. De verwachting van de auteur is gericht op de komst van Christus. Tot die tijd zijn de gelovige vreemdelingen, dat is de realiteit van de christenen die willen deelnemen aan de toekomst (5:10). Daarom is er ook een eschatologisch aspect

¹⁶⁷ Ok, *Constructing*, 67-68.

¹⁶⁸ Ok, *Constructing*, 68-69.

¹⁶⁹ Ok, *Constructing*, 87.

¹⁷⁰ Ok, *Constructing*, 79-80.

aan de vreemdelingschap in 1 Petrus verbonden, de gelovigen zijn vreemdelingen tot de wederkomst van Christus.¹⁷¹

4.5 Conclusie

Vreemdelingschap was volgens 1 Petrus een passende omschrijving voor de sociale situatie van de oorspronkelijke lezers van deze brief. De brief was namelijk gericht aan christelijke lezers die zich in een situatie bevonden waarin zij niet geaccepteerd werden door hun omgeving, wat ertoe leidde dat zij buiten hun gemeenschap kwamen te staan. Zij voelden zich dus als vreemdelingen. Zij waren geen letterlijke vreemdelingen, maar de auteur maakte gebruik van de ervaring van de vreemdelingschap om de situatie van de geadresseerden te beschrijven. De auteur van de brief wilde de geadresseerden bemoedigen wanneer zij druk ervaarden vanuit hun omringende gemeenschap, door hun ervaring te bestempelen als vreemdelingschap.

Omdat de brief aan een groot geografisch gebied gericht is, is het waarschijnlijk dat meerdere gemeenten zich herkenden in de aanduiding als vreemdeling. De ervaring van de vreemdelingschap was niet kenmerkend voor een specifieke gemeente, maar kwam bij een groot deel van de geadresseerden voor. Een grotere groep christenen ervaarde druk vanuit de omringende cultuur, die andere normen en waarden onderschreef dan het nieuwe christendom.

De ervaring van vreemdelingschap was er een van lijden: de geadresseerden werden gehaat en vervolgd vanwege hun bekering tot het christendom. Zij stonden buiten de gemeenschap omdat zij anders leefden dan hun omgeving. De auteur bemoedigt hen door hen erop te wijzen dat Christus ook heeft geleden. De auteur verbindt het lijden van de gelovigen aan het lijden voor Christus, wat een nieuw perspectief bood voor de geadresseerden. Zij werden aangespoord om door te gaan met het doen van goede daden en om niet terug te vallen op hun oude levensstijl.

De vreemdelingschap van de geadresseerden moest duidelijk zichtbaar zijn en daarom konden zij zich niet terugtrekken uit hun omgeving. Wanneer de omgeving goede daden van de geadresseerden zouden zien, zou zij misschien tot inzicht komen en God de eer geven (2:12). De bekering van de heidenen en het verlichten van het lijden staat niet op de eerste plaats, dat zijn mogelijke gevolgen van de volharding, maar niet het doel van de vreemdelingschap. Het doel van de vreemdelingschap is dat God de eer krijgt (3:13-17).

De vreemdelingschap werd ook veroorzaakt doordat de gelovigen door God waren verkozen, waardoor zij in een nieuwe gemeenschap intraden. De geadresseerden zijn als een nieuw volk samengevoegd. Door de woordkeuzes, citaten uit de Septuaginta en de stijl van de brief schetst de auteur de gemeenschap als een nieuwe etnische identiteit. De geadresseerden zijn gekocht door het bloed van Christus uit de gemeenschap waartoe zij eerst behoorden en waarmee zij hun bloed deelden door hun

¹⁷¹ Achtemeier, *1 Peter*, 175.

geboorte (1:18-19). De gelovigen worden aangespoord om elkaar als broers en zussen om lief te hebben (2:17). De auteur zegt dat de geadresseerden eerst geen volk waren, maar nu zijn zij Gods volk (2:10). Door de verkiezing van God ontstaat een uniek volk, dat bestaat uit verschillende facetten (2:9). De auteur legt de nadruk op de onderlinge verbondenheid van de geadresseerden door de nieuwe gemeenschap te presenteren als een volk met een gedeelde identiteit door Christus' bloed.

Het lijden dat door de vreemdelingschap wordt veroorzaakt is niet voor altijd. Er komt een tijd waarin het lijden voorbij is en de lezers zullen dan deelnemen aan Christus' heerlijkheid (5:10). Tot die tijd zijn de gelovigen als een verkozen volk die een gedeelde identiteit hebben door het werk van Christus. Deze identiteit zorgt ervoor dat zij vreemdelingen zijn en blijven in hun omgeving.

5. Conclusie

Het doel van dit onderzoek was om antwoord te krijgen op de volgende vraag:

Wat zijn de implicaties van het concept “vreemdelingschap” in 1 Petrus voor de kerk in een postseculiere samenleving?

Om deze vraag te beantwoorden is eerst onderzocht wat de postseculiere samenleving inhoudt. Vervolgens heb ik aan de hand van twee boeken van respectievelijk James Kennedy en Stefan Paas weergegeven welke plaats de kerk in de hedendaagse Nederlandse samenleving inneemt. Tenslotte heb ik onderzocht hoe het concept vreemdelingschap in 1 Petrus wordt uitgewerkt.

De hedendaagse westerse samenleving is sterk ontkerkelijkt en gesecculariseerd. De verwachting van het secularisme, namelijk dat religie in de toekomst geen plaats meer inneemt in de westerse samenleving, bleek niet uit te komen. Door verschillende ontwikkelingen, zoals migratie en religieuze revoluties sinds de jaren negentig van de vorige eeuw, bleek dat westerse samenleving continu in aanraking bleef komen met vormen van religie en dat religie dus niet verdween. Deze ontwikkelingen spraken de secularisatiethese tegen, aangezien de toekomst anders uitviel dan werd geschetst. Tegen die verwachtingen in, bleef de westerse samenleving geconfronteerd worden met religie. In de postseculiere samenleving blijft religie een plaats innemen. Het gaat hier niet alleen om de aanwezigheid van het christendom, maar ook om andere religies die voorkomen in de samenleving. In de tijd vóór de secularisatie domineerde het christendom in de westerse samenleving, maar in de postseculiere samenleving is een religieus pluralisme aanwezig.

De filosoof Habermas zoekt naar een manier waarop seculiere en religieuze burgers op een gelijkwaardige manier een bijdrage kunnen leveren aan het publieke debat. Hij pleit ervoor dat de religieuze burgers vanuit hun religieuze overtuigingen deel kunnen nemen aan dit debat door te zoeken naar een neutraal gebied dat gevonden kan worden door de algemeen toegankelijke rede. De rede is voor zowel seculiere als religieuze burgers toegankelijk en daardoor uitermate geschikt om een dialoog te starten tussen religieuze en seculiere burgers. De burgers kunnen deelnemen aan deze dialoog door op de eigen standpunten te reflecteren.

Uit de beschrijvingen van Paas en Kennedy blijkt dat kerken in westerse samenlevingen, zoals de Nederlandse samenleving, vaak moeite hadden met de ontwikkelingen van de secularisatie. Kerken beseften dat zij voorheen een belangrijke plaats in de samenleving innamen, maar doordat de overheid taken van de kerk overnam en doordat kerken steeds verder leegliepen, nam de invloed van kerken af. Doordat de invloed van kerken op de samenleving afnam, wisten kerken niet meer waarin zij zich onderscheidden van seculiere maatschappelijke organisaties. Het is opvallend dat zowel Paas als Kennedy benadrukken dat de kerk in de huidige samenleving niet moet terugverlangen naar de tijd waarin de kerk veel invloed had op de Nederlandse samenleving. De kerk in de huidige Nederlandse

samenleving moet accepteren dat deze samenleving gesecculariseerd is en dat de kerk geen prominente plek inneemt.

Doordat het christendom geen grote plaats in de samenleving inneemt, kan de ervaring van vreemdelingschap bij gelovigen ontstaan. In de West-Europese samenleving is het niet meer gebruikelijk om deel te nemen aan een kerkelijke gemeenschap. Daarom kan het concept van de vreemdelingschap in 1 Petrus behulpzaam zijn voor kerken in West-Europa, voor kerken in de Nederlandse samenleving.

De brief van 1 Petrus is relevant voor de kerken in de huidige Nederlandse samenleving, ook al verschillen hun respectievelijke sociaal-maatschappelijke omstandigheden. De brief van 1 Petrus is gericht aan gelovigen die vreemdelingschap ervoeren doordat zij buiten de gemeenschap kwamen te staan door hun bekering tot het christelijk geloof. Door hun bekering namen zij geen deel meer aan bepaalde elementen die belangrijk waren voor hun samenleving en daardoor stelden zij zich buiten hun samenleving. Dit leidde ertoe dat zij werden gehaat door hun omgeving, zij leden hieronder en om het lijden te verzachten bestond de kans dat de geadresseerden terugkeerden naar hun oude gewoontes.

In de postseculiere samenleving houdt men juist rekening met religie en krijgt religie een plaats toegekend. Habermas geeft aan dat de religieuze burgers net zoveel inbreng in het maatschappelijk debat hebben als seculiere burgers. Habermas wil een dialoog in gang zetten tussen seculiere en religieuze burgers en zo wordt er toenadering gezocht. Deze toenadering vindt voornamelijk plaats op het bestuurlijke niveau. Overheden erkennen regelmatig de positieve bijdrage die kerken en gebedshuizen op de samenleving leveren. De positieve waardering van religie in de postmoderne samenleving kan het gevoel van vreemdelingschap verzachten, omdat men zich gewaardeerd en welkom voelt.

Het religieus pluralisme van de postseculiere samenleving zorgt voor een grote uitdaging voor kerken. Kerken in Nederland beginnen steeds meer te beseffen dat zij in de marge van de samenleving zijn beland en dat zij niet terug zullen keren naar een christelijke samenleving. Kerken delen nu een plaats in de samenleving met andere religies en religieuze opvattingen en zij kunnen op twee manieren op het religieus pluralisme reageren. Enerzijds kunnen kerken ervoor kiezen om betrokken te zijn op de samenleving en zo in contact komen met verschillende opvattingen. Door een open houding aan te nemen kan men de dialoog aangaan met andersoortige gelovigen. Dan wordt de eigen identiteit van de kerk zichtbaar en waarin zij zich onderscheidt van andere opvattingen. Anderzijds kan het religieus pluralisme ervoor zorgen dat kerken zich op de gemeenschap richten. Door zich op de eigen identiteit te bezinnen ontdekt men wat de kerk is ten opzichte van andere religieuze opvattingen. Op deze manier ontdekt de kerk dat zij de identiteit van een vreemdeling heeft. De brief 1 Petrus biedt handvatten voor kerken in deze situatie van het religieus pluralisme.

Zoals eerder benoemd, kunnen kerken ervoor kiezen om betrokken te zijn op de huidige samenleving. De brief 1 Petrus spoort de geadresseerden aan om goede daden te blijven doen, want hun christelijke identiteit moest zichtbaar zijn in hun omgeving. In deze christelijke identiteit werd zichtbaar

dat zij andere waarden hadden dan hun omgeving. Wanneer de hedendaagse kerk betrokken is op de samenleving, wordt zichtbaar waarin zij zich onderscheidt van de vele opvattingen die voorkomen door het religieus pluralisme. Verder onderscheiden kerken zich in de christelijke identiteit van de seculiere maatschappelijke organisaties. De betrokkenheid van de kerk op de samenleving is gemotiveerd door de lof aan God. De daden die kerken doen, waardoor zij zichtbaar vreemdelingen zijn, moeten het doel hebben om God de eer te geven.

Door betrokken te zijn op de samenleving moeten kerken dus niet een bewijsdrang hebben om relevant te zijn. Uit de beschrijvingen die Kennedy en Paas geven, blijkt dat veel kerken moeite hebben met de afname van de invloed op de samenleving en de terugloop van de kerkgang. Daardoor kunnen kerken de neiging hebben om zoveel mogelijk mensen te bekeren of om de kerk zo aantrekkelijk mogelijk te maken. Als een kerk als doel heeft om zoveel mogelijk mensen te bekeren, dan kan zij in de valkuil vallen waarin het geloof passend wordt gemaakt aan de behoeften van de potentiële bekeerlingen. Daarom waarschuwen Paas en Kennedy dat kerken niet terug moet verlangen naar het verleden. In de hedendaagse Nederlandse samenleving neemt de kerk geen grote plaats in, maar dat is niet belangrijk. De kerk moet God de eer brengen in een Nederlandse samenleving met als doel wat in 1 Petrus 2:12 geschreven staat: "...opdat zij die u nu voor misdadigers uitmaken, door uw goede daden tot inzicht komen en God eer bewijzen op de dag waarop Hij komt rechtspreken."

In de postseculiere samenleving, waarin de plaats van religie geaccepteerd wordt, is het niet de bedoeling dat mensen worden buitengesloten vanwege hun religieuze overtuigingen. De situatie van het lijden zoals de geadresseerden van 1 Petrus ervoeren, sluit daarom niet een op een aan bij de kerk in de Nederlandse samenleving. Dat betekent echter niet dat kerken in een postseculiere samenleving geen bemoediging nodig hebben. Kennedy laat zien dat veel kerken niet weten wat hen onderscheidt van seculiere maatschappelijke organisaties, omdat zij niet weten wat hun christelijke identiteit is. Daarom moeten kerken zich bezinnen op hun identiteit.

Daarom kan een kerk ook op de tweede manier reageren op het religieus pluralisme, namelijk door zich terug te trekken en zich op de gemeenschap van gelovigen te richten. In 1 Petrus blijkt hoe belangrijk het is dat er een gemeenschap wordt gevormd, want de geadresseerden van de brief misten de verbinding met hun samenleving door hun bekering. De gelovigen die door hun bekering buiten hun samenleving kwamen te staan worden verbonden door de bemoediging van 1 Petrus, waarin het idee van de vreemdelingschap verbindend werkt. De geadresseerden worden namelijk beschreven als een nieuw volk dat aan elkaar is verbonden door Gods verkiezing en het reddende werk van Christus.

De onderlinge verbinding die de auteur van 1 Petrus wil bewerkstelligen kan de kerken in de hedendaagse samenleving helpen, met name wanneer zij weinig zicht hebben op hun onderscheidende christelijke identiteit. Deze identiteit is niet een persoonlijke identiteit, maar een gedeelde identiteit zoals de auteur van 1 Petrus uitlegt, want zij zijn aan elkaar verbonden als een nieuw volk. Het bloed en het

werk van Christus verbindt de gelovigen aan elkaar en vormt hen tot een nieuw volk, omdat zij in een nieuwe gemeenschap worden gevoegd. Doordat de auteur spreekt van een nieuw volk werd de onderlinge gemeenschap tussen de geadresseerden zichtbaar en versterkt. Eerst behoorden de geadresseerden tot een familie en een samenleving waarin zij zijn geboren, maar door hun bekering zijn zij in een nieuwe familie terecht gekomen. Bovendien wijst de auteur van 1 Petrus erop dat de geadresseerden broers en zussen van elkaar zijn. Die verbinding is gebaseerd op het geloof in het reddende werk van Christus.

In een postseculiere samenleving waarin religieus pluralisme voorkomt, wordt gemakkelijk gefocust op onderlinge verschillen in plaats van wat men verbindt. Verschillende religieuze stromingen uiten zich op verschillende manieren, waardoor een christelijke gemeenschap moet nadenken over hoe zij zichzelf definieert en waarin zij zich onderscheidt. De christelijke gemeente moet zich onderscheiden van religieuze opvattingen die niet overeenkomen met het christelijk geloof, maar dit betekent niet dat zij niet kan samenwerken met gelovigen die op een andere manier kerkzijn. Wanneer men een te grote nadruk legt op de verschillen, leidt deze houding tot een christelijk pluralisme naast het religieus pluralisme van de postseculiere samenleving en dit is niet in lijn met de boodschap van 1 Petrus. Kerken in een pluralistische samenleving moeten niet zoeken naar de onderlinge verschillen, want dan worden zij vreemdelingen van elkaar. Kerken moeten zoeken naar de overeenkomst die zij delen, namelijk dat zij geloven in het reddende werk van Christus. Daardoor ontstaat er een gemeenschap die in Christus het uitgangspunt vindt, ook al zijn ze geen homogene gemeenschap en kunnen er kleine verschillen zijn op het gebied van dogma's. Zo kan de hedendaagse Nederlandse kerk een kerk zijn die verschillende facetten heeft, zoals de auteur in 1 Petrus 2:9 aangeeft, namelijk "een uitverkoren geslacht, een koninkrijk van priesters, een heilige natie, een volk dat God verworven heeft om grote daden te verkondigen van Hem die u uit de duisternis heeft geroepen naar zijn wonderbaarlijke licht." Dan kan er een gemeenschap ontstaan die haar identiteit vindt in Christus en zich aan elkaar verbonden weet door het bloed Christus.

Ik heb beargumenteerd dat het belangrijk is dat de kerk op de samenleving betrokken is, want dan wordt de vreemdelingschap zichtbaar. De vreemdelingschap is niet alleen een subjectieve ervaring van de gelovige, het is een wezenlijk onderdeel van de christelijke identiteit. Wanneer gelovigen leven volgens de waarden van het christelijk geloof en God de lof brengen, worden zij onvermijdelijk vreemdelingen in de samenleving. De gelovige blijft een vreemdeling totdat Christus terugkomt, dat gold voor de geadresseerden van 1 Petrus, maar dat geldt ook voor kerken in de hedendaagse postseculiere samenleving. Hierbij is het belangrijk dat de kerk blijft volharden in de vreemdelingschap en er niet naar moet streven om het zichzelf gemakkelijk te maken. De vreemdeling is namelijk een onderdeel van de christelijke identiteit. De vreemdelingschap moet niet het gevolg hebben dat kerken zich afzetten tegen de samenleving en zich terugtrekken, want dan wordt de vreemdelingschap niet zichtbaar. Wanneer de kerk goede daden in de samenleving doet, gemotiveerd door hun geloof in het

bloed van Christus, dan wordt de vreemdelingschap van de gelovigen zichtbaar. Door het geloof is de kerk geen onderdeel van de samenleving meer, maar een aparte gemeenschap die aan elkaar verbonden is door het werk van Christus en de verkiezing van God. Het bloed van Christus sterkt de christelijke gemeente, het verbindt de gelovigen aan elkaar en het is de motivatie voor de christenen om te volharden in een samenleving waarin het christelijk geloof geen prominente plaats inneemt.

Wanneer de kerk op die manier als vreemdeling in de postseculiere samenleving aanwezig is, dan zullen de burgers van de samenleving zeggen:

“Rare jongens, die christenen.”

6. Samenvatting

In dit onderzoek wordt het concept van de vreemdelingschap in 1 Petrus bestudeerd. Hierop volgt een verkenning van de implicaties van dit concept voor de kerk in de postseculiere samenleving.

Sinds de jaren zestig van de vorige eeuw lopen kerken leeg in de West-Europese samenleving. De godsdienstsociologie, die deze leegloop vastlegde in overzichten en tabellen, verwachtte dat religie compleet zou verdwijnen uit de westerse samenleving. Deze verwachting hield echter geen stand, aangezien aan het eind van de twintigste eeuw is gebleken dat de westerse samenleving blijvend werd geconfronteerd met religie. Daarom meende filosoof Jürgen Habermas dat de seculiere samenleving voorbij was: de postseculiere samenleving was aangebroken. In de postseculiere samenleving, zoals Habermas die voorstelt, nemen seculiere en religieuze burgers op dezelfde manier deel aan het publieke debat. Hij wil de dialoog openen tussen religieuze burgers en seculiere burgers, zodat de seculiere burgers niet tot een strak naturalistische wereldvisie en de religieuze burgers tot fundamentalisme vervallen.

In de huidige moderne tijd beseffen steeds meer kerken dat zij geen prominente plaats meer in de samenleving innemen sinds de secularisatie. Dit weerhoudt gelovigen er niet van om manieren te zoeken waarop de kerk in contact blijft met de samenleving. Stefan Paas en James Kennedy schrijven respectievelijk de boeken *Vreemdelingen en priesters* en *Stad op een berg*. In deze twee boeken werken beiden modellen uit voor kerken die betrokken willen zijn op de samenleving. Beide modellen voldoen aan drie eisen die Paas stelt:

1. Er moet een verschil zijn tussen kerk en wereld;
2. Men moet niet het verleden willen herstellen;
3. Er ligt een grote nadruk op de christelijke spiritualiteit.

Deze modellen gaan uit van een sterke christelijke identiteit van waaruit de kerk op de hedendaagse samenleving is betrokken.

1 Petrus moedigt de gemeentes waaraan de brief is gericht aan om een sterke identiteit vormen. In deze brief wordt oudtestamenteel taalgebruik van het volk Israël toegepast op de geadresseerden. Eens waren de gelovigen etnisch een ander volk, maar door hun bekering zijn zij een onderdeel geworden van het volk van God. Het reddende werk van Christus verbindt de gelovigen aan elkaar. Doordat zij een tot een nieuw volk worden gevormd, komen zij als vreemdelingen te midden van hun samenleving te staan. De vreemdelingschap van de gelovigen wordt veroorzaakt doordat zij bekeerd zijn, waardoor zij vervreemden van hun eigen familie en samenleving. Door hun bekering worden de geadresseerden aan elkaar verbonden tot een nieuw volk. Op deze manier bemoedigt de auteur de geadresseerden.

Deze bemoediging geldt ook voor kerken in de hedendaagse Nederlandse samenleving. In deze samenleving nemen kerken geen prominente plaats meer in, waardoor Gelovigen het gevoel kunnen hebben dat zij geen onderdeel van de samenleving zijn. De brief 1 Petrus leert dat gelovigen moeten kijken naar wat hen aan elkaar verbindt, namelijk het reddende werk van Christus. Het reddende werk van Christus motiveert de gelovigen om goede daden te doen en zo God de lof te brengen.

Bibliografie

Achtemeier, P.J., *1 Peter. A Commentary on First Peter*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

Balz, H., “πάροικος”, in H. Balz & G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1983, 3: 99.

Barclay, J.M.G., “Universalism and Particularism: Twin Components of Both Judaism”, in M. Bockmuehl en M.B. Thompson (eds.), *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M. Sweet*. Edinburgh: T&T Clark, 1997, 207-224.

Beckford, J.A., “Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections”, in *JSSR* 51 (2012), 1-19.

Berger, P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.

Brink, G. van den, & E. van Burg, *Strijdbaar of lijdzaam? De positie van christenen in het publieke domein*. Heerenveen: Groen, 2006.

Bruce, S., “Secularization”, in B.S. Turner, *Blackwell*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 125-140.

Bruce, S., *Religion in Secular Society: Fifty Years On*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

DeSilva, D.A., *An Introduction to the New Testament: Contexts, Methods & Ministry Formation*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004.

Elliott, J.H., *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*. The Anchor Bible 37B New York: Doubleday, 2000.

Feldmeier, R., *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. Tübingen: Mohr, 1992.

Grundmann, W., “δῆμος, ἐκδημέω, ἐνδημέω, παρεπίδημος”, in G. Kittel & G. Friedrich, *Wörterbuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 1935, 2:62-64.

Habermas, J. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Habermas, J., “Reply to my Critics”, in C. Calhoun e.a. (eds.), *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013, 347-390.

Holdijk, G., “Christendom en cultuur in het gereformeerde protestantisme: de les van de geschiedenis”, in G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar*. (Heerenveen: Groen, 2006), 268-294.

Horell, D.G., *Becoming Christian: Essays on 1 Peter and the Making of Christian Identity*. London: Bloomsbury, 2013.

Kennedy, J., *Stad op een berg: De publieke rol van protestantse kerken*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2010.

Kittel, G. & G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1978).

Maneschijn, G., “Strijdbaar en verdraagzaam”, in: G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar*. Heerenveen: Groen, 2006, 114-137.

Martin, D., *A General Theory of Secularization*. New York: Harper & Row, 1978.

Mavelli, L. & E.K. Wilson, “Postsecularism and International Relations”, in J. Haynes (ed.), *Routledge Handbook of Religion and Politics*. Oxfordshire: Routledge, 2023³, 299-316.

Meijering, E.P., “Vroege christenen en de cultuur van hun tijd”, in: G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar*. Heerenveen: Groen, 2006, 211-225.

Ok, J.H., *Constructing Ethnic Identity in 1 Peter*. Edinburgh: T&T Clark, 2021.

Paas, S., *Vreemdelingen en priesters: Christelijke missie in een postchristelijke omgeving*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2015.

Paul, H.J. en B.Th. Wallet, *Oefenplaatsen: Tegendraadse theologen over kerk en ethiek*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.

Paul, H.J., *Secularisatie: Een kleine geschiedenis van een groot verhaal*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

Paul, H.J., *Shoppen in Advent: Een kleine theorie van secularisatie*. Utrecht: Kok boekencentrum, 2020.

Sauer, F., *Das Fremde oder die Fremden: 1 Pter: Fremdsein als Thema der Forschung im Kontext des ersten Petrusbriefes*. Norderstedt: GRIN Verlag, 2014.

Schmidt, K.L., e.a. “πάροικος, παροικία, παροικέω” in G. Kittel & G. Friedrich, *Wörterbuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 1954, 5:840-852.

Sengers, E., “Kerk en keuze”, in: G. van den Brink & E. van Burg, *Strijdbaar*, Heerenveen: Groen, 2006, 97-113.

Seland, T., *Strangers in the Light: Philonic perspectives on Christian identity in 1 Peter*. Leiden: Brill, 2005.

Silva, M., *New International Dictionary of the New Testament Theology and Exegesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2014.

Silva, M. “δῆμος”, in M. Silva, *Dictionary*. Grand Rapids: Zondervan, 2014, 1:684-686.

Silva, M. “παροίκος”, in M. Silva, *Dictionary*. Grand Rapids: Zondervan, 2014, 3:642-645.

Turner, B.S., *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

Turner, B.S., "Religion in a Post-secular Society", in B.S. Turner, *Blackwell*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 649-667.

Waal Dryden, J. de, *Theology and Ethics in 1 Peter: Paraenetic Strategies for Christian Character Formation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

Wassenaar, J.D.Th., *Vreemdelingschap. Historische en hedendaagse stemmen uit kerk en theologie*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2014.

Wolterstorff, N. “Audi on Religion, Politics and Liberal Democracy”, in R. Audi & N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square. The place of religious convictions in political debate*. New York: Rowman & Littlefield, 1997, 145-166.