



Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/433401>

Toegewijd denken

Pascalprijzen 2008 en 2009

Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap

door

Urs von Arx

De droom van Descartes en het visioen van Pascal

door

Anton Houtepen

Met verdere bijdragen van Angela Berlis, Jan Hallebeek en Jan Visser



UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT



3809 0316

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 44

Amersfoort/Sliedrecht 2009

MERWEBOEK

Toegewijd denken
Pascalprijzen 2008 en 2009

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Uitgeverij De Persgroep

Theol

11-54.00

A01

#44

Toegewijd denken

Pascalprijzen 2008 en 2009

Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap

door

Urs von Arx

De droom van Descartes en het visioen van Pascal

door

Anton Houtepen

Met verdere bijdragen van Angela Berlis, Jan Hallebeek en Jan Visser

Universiteitsbibliotheek
Utrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 44

Amersfoort/Sliedrecht 2009

MERWEBOEK

Afbeelding omslag: Legpenning Blaise Pascal-prijs
Foto's: Peter Feenstra

Uitgeverij Merweboek
Postbus 217, NL-3360 AE Sliedrecht

(Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie; nr. 44)

ISBN 978-90-5787-139-9

© 2009 Stichting Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort

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

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

Inhoud

Vijfentwintig jaar wetenschappelijke prijzen Oud-Katholiek Seminarie <i>Angela Berlis</i>	7
Laudatio aan prof. dr. U. von Arx <i>Jan Visser</i>	21
Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap: Kan en moet de laatste uit de eerste volgen? Een oproep tot herziening van de doopraktijk <i>Urs von Arx</i>	24
Laudatio aan prof. dr. A.W.J. Houtepen <i>Jan Hallebeek</i>	32
De droom van Descartes en het visioen van Pascal Twee wegen van geloof in een agnostische cultuur <i>Anton Houtepen</i>	56

«L'azienda è stata fondata nel 1982, con l'obiettivo di realizzare prodotti innovativi e di qualità, che rispettano l'ambiente e il benessere delle persone. Oggi siamo un gruppo di lavoro di oltre 100 persone, impegnate in progetti di ricerca e sviluppo, produzione e distribuzione di prodotti innovativi e di qualità».

13. **Quali sono le attività principali della vostra azienda e in quali settori operi?**

«La nostra attività principale è la produzione e la distribuzione di prodotti innovativi e di qualità, in particolare nel settore della tecnologia e dell'energia. Operiamo in diversi settori, tra cui la ricerca e lo sviluppo, la produzione e la distribuzione di prodotti innovativi e di qualità».

14. **Quali sono i principali prodotti o servizi offerti dalla vostra azienda?**

«I nostri prodotti e servizi sono innovativi e di qualità, e sono destinati a un'ampia gamma di clienti. Tra i nostri prodotti e servizi principali, possiamo citare: [inserire i nomi dei prodotti e servizi]».

Vijfentwintig jaar wetenschappelijke prijzen Oud-Katholiek Seminarie

Angela Berlis

Op voordracht van de jury voor de wetenschappelijke prijzen kende het Curatorium van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie het afgelopen jaar tweemaal de Blaise Pascal-prijs toe, namelijk aan prof. dr. Urs von Arx uit Bern en aan prof. dr. Anton Houtepen uit Utrecht. Op 27 september 2008 vond in het kader van de seminariedag ter gelegenheid van de opening van het academisch jaar in de kathedrale kerk van St Anna en Maria te Haarlem de prijsuitreiking plaats aan prof. dr. Urs von Arx (* 1943), die van 1986 tot aan zijn emeritaat in 2008 nieuwe testament en homiletiek doceerde (vanaf 1994 ook geschiedenis van de oud-katholieke kerken) aan de oud-katholieke (*christkatholische*) theologische faculteit (sinds 2001 departement) van de Universiteit Bern. Slechts enkele maanden daarna, op 28 maart 2009, ontving in de kathedrale kerk van St Gertrudis te Utrecht de gerenommeerde oecumenicus prof. dr. Anton Houtepen (* 1940), emeritus hoogleraar oecumenische theologie en jaren lang directeur van het Centrum voor Interculturele Theologie, Interreligieuze Dialoog, Missiologie en Oecumenica (IIMO), eveneens de Blaise Pascal-prijs.

Voor beide wetenschappers geldt dat zij een intensieve rol hebben gespeeld in de oecumene, een brede wetenschappelijke belangstelling hebben die hun universitaire leeropdracht ver te buiten gaat, oprecht kerkelijk zijn betrokken en als theoloog academisch dan wel maatschappelijk een voortrekkersrol hebben vervuld. Beiden gingen in hun voordracht ter gelegenheid van de prijsuitreiking in op actuele vragen die thans in het oecumenisch gesprek of het maatschappelijk-culturele debat centraal staan. Prof. von Arx spak over “Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap”, prof. Houtepen over “De droom van Descartes en het visioen van Pascal: twee wegen van geloof in een agnostische cultuur”.

Deze aflevering in de seminariereeks bevat de enigszins bewerkte lezingen van beide laureaten, alsook de laudationes, uitgesproken door prof. dr. Jan Visser en prof. mr. Jan Hallebeek.

Vijfentwintig jaar Andreas Rinkel- en Blaise Pascal-prijs

Deze aflevering verschijnt ruim 25 jaar nadat het idee ontstond om een wetenschappelijke prijs van het seminarie in te stellen. Daarom is het gepast om wat uitvoeriger stil te staan bij de instelling van de prijs, de werkwijze en de samenstelling van de jury en een overzicht te geven van de personen aan wie tot nu toe één van de prijzen werd toegekend.¹ In april 1984 wendde mr. R.L. (Rob) van de Water (* 1935) zich tot de voorzitter van het Curatorium van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie, mr. G. Chr. (Govaert) Kok (* 1935), met het voornemen een wetenschappelijke prijs ten bate van de oud-katholieke kerk in te stellen en daartoe een fonds in het leven te roepen. Zijn idee vond positieve weerklank bij de Stichting² en werd in overleg tussen mgr. G.A. (Geert) van Kleef (1922-1995), bisschop van Haarlem, prof. dr. J. (Jan) Visser (* 1931) en Van de Water zelf verder ontwikkeld. Dat het uiteindelijk twee prijzen werden, hangt samen met het feit dat twee namen voor de prijs in aanmerking kwamen. De prijzen zijn vernoemd naar twee markante persoonlijkheden die voor de kerk van groot belang zijn geweest.³ De eerste is Blaise Pascal (1623-1662), de beroemde wis- en natuurkundige, uitvinder, filosoof en theoloog, die vanaf 1648 contacten onderhield met het theologische Augustinisme (Jansenisme) en met het klooster Port-Royal.⁴ De tweede is dr. Andreas Rinkel (1889-1979), die van 1937 tot 1970 aartsbisschop van Utrecht was, van 1921 tot 1948 dogmatiek doceerde aan het Oud-Katholiek Seminarie en zeer actief was op het terrein van de oecumene.⁵

De Andreas Rinkel-prijs was van oorsprong bedoeld om oud-katholieken te huldigen die zich op theologische terrein verdienstelijk hadden gemaakt vanwege hun studies betreffende de oud-katholieke kerk. Daarmee was niet doorslaggevend hoeveel zij hadden gepubliceerd. Aanvankelijk gold de prijs als één voor “auteurs uit eigen kring”.⁶ Later werd de kring van laureaten uitgebreid tot buitenlandse oud-katholieken. De Blaise Pascal-prijs was aanvankelijk bestemd voor theologen van buiten de (Nederlandse) Oud-Katholieke Kerk. Aanvankelijk waren het buitenlandse oud-katholieken die de prijs ontvingen, maar al snel werd de kring uitgebreid tot theologen van buiten de kerk, die aan de criteria voldeden. Tegenwoordig wordt de Pascal-prijs uitgereikt om personen te huldigen die zich over de confessionele grenzen heen hebben ingezet voor het oud-katholieke gedachtengoed.

Behalve dit accentverschil tussen de twee categoriën personen voor wie de prijzen zijn bedoeld bestaat er geen wezenlijk verschil tussen de beide prijzen. Zij zijn gelijkwaardig en bestaan uit een legpenning, een bescheiden geldbedrag en een gecalligrafeerde oorkonde. Op de ene zijde van de legpenning is het zegel van het Seminarie (SEMINARIUM CATHOLICUM AMISFORTENSE +) met daarbij St Willibrord afgebeeld. Op de andere zijde staat het wapen van de stad Amersfoort en wordt de naam van de laureaat en de datum van de prijsuitreiking gegraveerd. De penningen van de twee prijzen onderscheiden zich alleen aan de achterzijde, die bij de Blaise Pascal-prijs is omrand met de uitspraak van Pascal "Travaillons donc à bien penser"⁷ en bij de Andreas Rinkel-prijs met de wapenspreuk van aartsbisschop Rinkel "Adiutorio Redemptoris".⁸

De beide prijzen werden op 28 september 1985 voor de eerste keer toegekend. Inmiddels was het Elisabethfonds opgericht.⁹ Dit fonds – onder aan de legpenning staat eveneens Elisabeth – is vernoemd naar Elisabeth J.C.F. van Tilborg, geboren op 11 mei 1934 te Rotterdam, die bij haar voortijdig overlijden op 21 oktober 1984 haar echtgenoot en twee zonen, Jérôme (* 1963) en Ernst (* 1969), moest achterlaten. Haar levensloop weerspiegelt de toentertijd gebruikelijke rol van vrouwen: na haar opleiding werkte zij als directie-secretaresse. In 1961 huwde zij met Rob van de Water. Naast haar taak als moeder en huisvrouw, zette zij zich, maatschappelijk bewogen als zij was, ook in voor caritatief werk. Met het instellen van de wetenschappelijk prijzen van het Seminarie heeft haar echtgenoot een blijvende herinnering in het leven willen roepen aan zijn geliefde vrouw die fijnzinnig en zachtmoedig van karakter was en beschikte over een bijzonder gevoel voor humor en een groot relativeringsvermogen.



Elisabeth van de Water-van Tilborg
(1934-1984)
(foto: R.L. van de Water)

Leden van de jury en laureaten

De eerste leden van de jury waren mr. R.L. van de Water, prof. dr. J. Visser, mr. G.Chr. Kok, mr. J.A.C. (Co) de Jonge (1918-1992) en mgr. G.A. van Kleef. Deze samenstelling weerspiegelt de nauwe verbondenheid die bestaat tussen enerzijds de prijzen en anderzijds de wetenschap, het seminarie en de kerk; zitting in de jury hadden deskundigen op het gebied van de oud-katholieke theologische traditie, leden van het Curatorium van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie, een lid van het Episcopaat (tot nu altijd de bisschop van Haarlem), alsook de stichter van het Elisabethfonds. Thans behoren tot de jury, afgezien van twee leden van het eerste uur, Rob van de Water en Jan Visser, prof. dr. M.F.G. (Martien) Parmentier (* 1947), die toetrad in 1989, drs. J. (Jerôme) van de Water (* 1963) en prof. dr. A.K.H. (Angela) Berlis (* 1962), toegetreden op 27 mei 2005 alsook prof. mr. J. (Jan) Hallebeek (* 1954), toegetreden op 11 december 2005. Bovendien nam in het voorjaar van 2008 mgr. dr. D.J. (Dick) Schoon (* 1958) de plaats in van zijn ambtsvoorganger, de op 29 februari van dat jaar overleden bisschop mgr. dr. J.L. (Bert) Wirix-Speetjens (1946-2008). Prof. Berlis fungeert sinds 2007 als voorzitter van de jury.

Vanaf het begin werkte de jury volgens een beknopt reglement dat onlangs nog is bijgesteld en door het Curatorium werd bekrachtigd. Het reglement regelt het lidmaatschap van de jury en formuleert de criteria voor de toekenning van de prijzen. Aan het toekennen van een prijs gaat een onderzoek door de jury vooraf, waarbij wordt gelet op het wetenschappelijke oeuvre van de kandidaat en diens uitstraling. Daarnaast verricht de jury allerlei werkzaamheden ter voorbereiding van de prijsuitreiking. Daarbij wordt iedere keer vastgesteld welke tekst in de oorkonde wordt opgenomen als motivering voor de toekenning van de prijs en welk lid van de jury de *laudatio* zal uitspreken.

De eerste laureaten waren de Zwitserse hoogleraar Nieuwe Testament, homiletiek en catechese van de oud-katholieke theologische faculteit van de Universiteit Bern, dr. Kurt Stalder (Blaise Pascal-prijs) en de docent liturgiek aan het Oud-Katholiek Seminarie te Amersfoort/ Utrecht, pastoor Cor Tol (Andreas Rinkel-prijs). In zijn dankwoord pleitte Stalder ervoor om onderwijs te baseren op voorafgaand onderzoek: "Het brengt de wetenschap steeds weer in beweging en dan geeft het ook grote bevrediging"¹⁰ – een desideratum dat alles behalve uit de tijd is. Docent Cor Tol ontving de Rinkel-prijs en nam afscheid als docent aan het seminarie

met een voordracht over “Concelebratie”.¹¹

In de afgelopen 25 jaar hebben in totaal 19 personen één van beide prijzen ontvangen.

De Pascal-prijs werd tot nu toe twaalf maal toegekend. De laureaten waren:

28 september 1985: prof. em. dr. Kurt Stalder (1912-1996)¹²

Laudatio: Co de Jonge, plaats: Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort (Seminariedag)

27 september 1986: dr. Jan Jacobs (* 1946)¹³

Laudatio: Fred Smit, plaats: Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort (Seminariedag)

2 juni 1989: dr. Lucien Ceyskens OFM (1902-2001)¹⁴

Laudatio: Jan Visser, plaats: Conferentiezaal Paus Adriaan VI-College, Leuven

21 september 1989: prof. em. dr. Johannes Kalogirou (1916-1997)¹⁵

Laudatio: Martien Parmentier, Plaats: Internationale Oud-Katholieke Theologenconferentie te Woudschoten

11 november 1991: prof. dr. Joseph Anna Guillaume (Jef) Tans (1914-1992)¹⁶

Laudatio: Jan Visser, plaats: Kathedrale kerk van Sinte Gertrudis, Utrecht

1 mei 1996: prof. dr. Jan Visser (* 1931)¹⁷

Laudatio: Martien Parmentier, plaats: Aula Academiegebouw, Universiteit Utrecht

24 mei 1996: dr. Willem Barnard (* 1920)¹⁸

Laudatio: Jan Visser, plaats: Gertrudiskapel/In de Driehoek, Utrecht

10 februari 1999: prof. dr. Matthieu Spiertz (1928-2004)¹⁹

Laudatio: Jan Visser, plaats: Catharijneconvent, Utrecht

15 september 2001: prof. dr. Herwig Aldenhoven (1933-2003)²⁰

Laudatio : Martien Parmentier, plaats: Catharijneconvent, Utrecht (Seminariedag)

10 december 2005: prof. dr. Anastasios Kallis (* 1934)²¹

Laudatio: Martien Parmentier, plaats: Gertrudiskapel/In de Driehoek, Utrecht

27 september 2008: prof. dr. Urs von Arx (* 1943)²²

Laudatio: Jan Visser, plaats: Kathedrale Kerk van St. Anna en Maria, Haarlem (Seminariedag)

- 28 maart 2009: prof. dr. Anton Houtepen (*1940)²³
 Laudatio: Jan Hallebeek, plaats: Kathedrale kerk van Ste Gertrudis, Utrecht
- De Rinkel-prijs werd sinds 1985 aan zeven personen uitgereikt, namelijk:
- 28 september 1985: docent en pastoor Cor Tol (* 1921)
 Laudatio: Jan Visser, plaats: Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort (Seminarie)dag)
- 28 november 1987: emeritus docent prof. dr. Peter J. Maan (1913-1993)²⁴
 Laudatio: Jan Visser, plaats: Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort
- 10 november 1988: pastoor dr. Hans Frei (* 1922)²⁵
 Laudatio: Jan Visser, plaats: schoollokaal ORKA, Utrecht
- 3 april 1990: Henk J.W. Verhey (1914-1979)²⁶
 Laudatio: Fred Smit, plaats: De Akker, Hilversum
- 8 februari 1996: emeritus aartsbisschop mgr. Marinus Kok (1916-1999)²⁷
 Laudatio: Govaert Chr. Kok, plaats: kathedrale kerk van Ste Gertrudis, Utrecht
- 29 oktober 1997: prof. dr. Christian Oeyen (* 1934)²⁸
 Laudatio: Jan Visser, plaats: Festsaal, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn
- 10 december 2005: Hubert Huppertz (* 1933)²⁹
 Laudatio: Angela Berlis, plaats: Gertrudiskapel/In de Driehoek, Utrecht.

Slotwoord

De uitreiking van de wetenschappelijke prijzen biedt het Oud-Katholiek Seminarie, en daarmee ook de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, de mogelijkheid om hun waardering tot uitdrukking brengen voor de bijzondere wetenschappelijke verdiensten verricht ten aanzien van het oud-katholieke gedachtengoed. Dit heeft twee belangrijke consequenties. Het Seminarie en de Kerk treden voor het voetlicht van de Nederlandse academische wereld, aangezien het bestaan van de prijzen, met name die van de Pascal-prijs, onder wetenschappers inmiddels ruime bekendheid geniet. Tegelijkertijd wordt zo het wetenschappelijk onderzoek naar het oud-katholieke theologische proprium, zowel vanuit een historisch als een eigentijds perspectief, verankerd in het bewustzijn van de eigen oud-katholieke achterban. Prijsuitreikingen zijn feestelijke gebeurtenissen, waarvoor belangstellenden zowel van binnen als buiten de kerk worden

uitgenodigd aanwezig te zijn. Ook zij die verantwoordelijk zijn voor de berichtgeving hebben vanoudsher – ook via de huidige nieuwe formule waarin het tijdschrift *De Oud-Katholiek* sinds het najaar van 2008 verschijnt – er zorg voor gedragen, dat er altijd voldoende publicitaire aandacht was.

Ook de wijze waarop de prijsuitreikingen plaatsvonden, dat wil zeggen niet in de beslotenheid van de zogenaamde academische ivoren toren, maar toegankelijk voor alle belangstellenden, heeft bijgedragen aan de bekendheid van de prijzen. Het is zeker niet teveel gezegd, dat vele oud-katholieken er trots op zijn, om personen die zich verdienstelijk hebben gemaakt op het gebied van de theologische en historische disciplines, te huldigen en hun zo hun waardering kenbaar te maken. De kring van laureaten is als een vriendenkring geworden, een kring van geestverwanten, ook van buiten de Oud-Katholieke Kerk, wier denken kan worden gekenmerkt als inspirerend voor de eigentijdse theologie in het algemeen en voor de oud-katholieke theologische traditie in het bijzonder. In die zin huldigen wij met het verlenen van de seminarieprijzen niet alleen hen die zich op het gebied van de kerkgeschiedenis en de theologie verdienstelijk hebben gemaakt, maar voelen wij ons ook zelf gehuldigd.

Bij de prijsuitreiking is in de afgelopen 25 jaar het een en ander veranderd. Zo vond de prijsuitreiking nog maar zelden plaats in het kader van de seminariedag en, indien noodzakelijk, zelfs tweemaal in het buitenland en tweemaal noodgedwongen zonder dat de laureaat erbij aanwezig was;³⁰ ook werd reeds na enige jaren afgestapt van het oorspronkelijke voornemen om de prijzen ieder jaar toe te kennen.³¹ Het feestelijke ritueel vindt na 25 jaar echter nog op dezelfde wijze plaats: de laudatio door één van de leden van de jury³², overhandiging van legpenning, oorkonde en geldbedrag, een reactie respectievelijk voordracht door de laureaat, met aansluitend een ontvangst en tenslotte een diner in kleine kring, waarmee de leden van de jury met hun eregast en diens partner de feestelijkheden besluiten. De wetenschappelijke prijzen van het seminarie zijn inmiddels een verankerde traditie geworden. Zij hebben geschiedenis geschreven en fraaie anecdoten en herinneringen voortgebracht.³³

Wat valt op in dit overzicht? Allereerst dat 1996, na vijf jaar dat er weinig was gebeurd, met drie prijstoekenningen een absoluut topjaar was.³⁴ Voorts dat prof. Jan Visser grote waardering verdient vanwege het aantal laudationes dat hij in de loop der jaren heeft uitgesproken. Ook valt op, dat de laureaten tot nu toe alleen mannen waren en dat zij met

slechts één uitzondering de huldiging aan het einde van hun carrière in ontvangst mochten nemen en op dat moment konden terugblikken op een omvangrijk levenswerk.³⁵ De kring van laureaten is internationaal en confessioneel zeer uiteenlopend van samenstelling. De keuze van de laureaten en de motiveringen voor de toekenning van een prijs weerspiegelen de oecumenische gezindheid en de oecumenische boodschap van de oud-katholieke traditie, ook al is de jury zich ervan bewust dat tot nu geen enkele Anglicaanse theoloog de Pascal-prijs heeft gekregen. Zij getuigen ervan dat met de toekenning van de seminarielijzen geen zelfverheerlijking wordt beoogd en dat ermee geen confessionalisme moet worden bepleit. Het gaat er integendeel juist om iets van een oecumenische breedte zichtbaar te maken.

Wellicht kan het lezen van de nu volgende bijdragen iets van de feestvreugde over de prijsuitreikingen en de laureaten verder overbrengen en alle lezers ertoe aanzetten om – zoals de jongste uit de rij der laureaten het formuleerde – te “leren om verder te denken en te kijken”.

Reglement Rinkel- en Pascalprijs

1. Het Oud-Katholiek Seminarie zal, daartoe in staat gesteld door een bijzondere gift in 1985 (het Elisabeth-fonds dat door de penningmeester van het Oud-Katholiek Seminarie wordt geadmistreerd), ter stimulering van de totstandkoming van boeken, brochures, artikelen en andere wetenschappelijke of semi-wetenschappelijke publicaties een prijs uitreiken. Hiertoe zijn twee prijzen ingesteld, welke ter herinnering aan hun talrijke geschriften zijn genoemd naar Dr. Andreas Rinkel (1889-1979), van 1921 tot 1948 hoogleraar aan het seminarie en van 1937 tot 1970 aartsbisschop van Utrecht, en naar Blaise Pascal (1623-1662), de bekende Port-Royalist (zie *IKZ* 89 [1999], 261 en *IKZ* 96 [2006], 51-52).

2. De prijzen zijn bestemd voor uitmuntende theologische studies verband houdende met de Oud-Katholieke Kerk van Nederland of voor andere gelijkwaardige prestaties die voor deze kerk van bijzondere betekenis zijn. De prijzen zijn gelijkwaardig met dien verstande dat de Rinkelprijs is bestemd voor personen wier werk vooral binnenkerkelijk van belang is (geweest) en die vooral binnenkerkelijk bekendheid genieten.

3. Toekenning van de prijs geschiedt door een jury die tenminste bestaat uit twee docenten van het oud-katholiek seminarie, onder wie bij voorkeur de rector, één lid van het curatorium van het oud-katholiek seminarie (niet zijnde een docent of student), één van de bisschoppen of iemand aangewezen door de bisschoppen en een oud-katholieke gelovige met financiële expertise. Benoeming en ontslag geschiedt door de zittende jury en vereist bekrachtiging door het curatorium van het oud-katholiek seminarie. De jury is bevoegd desgewenst een of meerdere adviseur/s aan te trekken.

4. Een prijs wordt iedere drie jaar toegekend, met dien verstande dat wanneer geen persoon kan worden gevonden die voor één van de prijzen in aanmerking komt, uitreiking achterwege zal blijven. Als er meer dan één persoon is die voor toekenning van één van de prijzen in aanmerking komt, is de jury bevoegd meerdere prijzen toe te kennen.

5. De uitreiking van een prijs moet financieel verantwoord zijn. Het geldbedrag dat aan iedere prijs is verbonden wordt vastgesteld door de jury, maar bedraagt in beginsel maximaal 5% van het saldo van het stichtingskapitaal van het Elisabeth-fonds.

6. Uitreiking van een prijs geschiedt op een door de jury vast te stellen dag, zo mogelijk ter gelegenheid van het jaarlijkse openingscollege van het oud-katholiek seminarie.

Dit reglement is opnieuw vastgesteld en goedgekeurd door de jury en het curatorium van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie op 27 september 2008.

Noten

- 1 Deze bijdrage verscheen eerder in verkorte vorm in *Internationale Kirchliche Zeitschrift* [= IKZ] 96 (2006), 51-52. Met dank aan J. Hallebeek voor de vertaling.
- 2 De briefwisseling tussen R. van de Water en G. Chr. Kok in de periode tussen 2 april en 4 juni 1984 is te vinden in het archief van de jury van de Pascal- en Rinkelprijs, Baarn.
- 3 *De Oud-Katholiek* [= OKA] 112 (1996), 14.
- 4 Vgl. L. van Buuren, Pascal en zijn betekenis voor de kerk van Utrecht, *OKA* 115 (1999), 7-8 en 19-20.
- 5 Zie over Rinkel: F. Smit e.a., *Adjutorio Redemptoris. Dr. Andreas Rinkel, Aartsbisschop van Utrecht, 1889-1979*, Amersfoort 1987.
- 6 *OKA* 1985, 108; vgl. ook de beschrijving in *OKA* 112 (1996), 14.
- 7 B. Pascal, Pensées, fragment 200-347, in: idem, *Oeuvres complètes*, éd. Louis Lafuma, Paris 1963, 528. Zie ook de bijdrage van Anton Houtepen in deze bundel, m.n. noten 14 en 19 aldaar.
- 8 Van de legpenningen werden aanvankelijk twee maal tien exemplaren gegoten. In 1998 werden er nog eens twee maal tien gegoten. Dit gebeurde steeds bij Koninklijke Begeer (eerst te Voorburg, nu te Zeist).
- 9 Vgl. *OKA* 101 (1985), 108; 121 (2005), 118. Vgl. ook M.F.G. Parmentier, Die St. Maartens-Orden, *IKZ* 89 (1999), 261.
- 10 Vgl. *OKA* 101 (1985), 108.
- 11 Vgl. C. Tol, *Concelebratie. Afscheidscollege 28 september 1985* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 19], Amersfoort 1988.
- 12 Aan prof. Stalder werd de Pascal-prijs toegekend “voor zijn verdiensten op het gebied van de moderne wetenschapstheorie, linguïstiek en theologie”. *OKA* 101 (1985), 108.
- 13 Vgl. *OKA* 102 (1986), 94. Jacobs ontving de Pascal-prijs voor zijn in 1981 verschenen dissertatie *Joan Christiaan van Erckel (1654-1734), Pleitbezorger voor een locale kerk. Leven en werken van de priester-jurist en polemist, deken van het kapittel van Utrecht, grondlegger van de oud-katholieke kerk in Nederland. Gebaseerd op gedrukte en ongedrukte bronnen*, Amsterdam 1981. In zijn laudatio benadrukte F. Smit dat het boek recht doet aan de geschiedenis van beide Nederlandse katholieke kerken. *OKA* 102 (1986), 94.
- 14 Ceyskens ontving de Pascal-prijs vanwege zijn baanbrekend onderzoek naar de bronnen van het jansenisme, in het bijzonder zijn vele archiefstudies naar Cornelius Jansenius en Pasquier Quesnel. Zijn vele publicaties leidden tot eerherstel voor de verketterde theologen in hun voetspoor en hadden een hernieuwde belangstelling voor de bestudering van het jansenisme aan de universiteit van Leuven tot gevolg. Vgl. *OKA* 105 (1989), 76. Zie over Ceyskens: http://www.kirchenlexikon.de/c/ceyskens_1.shtml (gezien laatste maal op 9.8.2009).
- 15 Vgl. *OKA* 105 (1989), 96. Aan de voormalige hoogleraar geschiedenis van de dogmatiek en de oecumenica aan de theologische faculteit van de Aristoteles-Universiteit te Thessaloniki werd de Pascal-prijs toegekend “vanwege zijn oecumenisch gerichte theologische studies, waardoor hij een bijdrage heeft geleverd aan het gesprek tussen de westerse en grieks-orthodoxe theologie, en in het bijzonder vanwege zijn

inzet voor het herstel van de kerkelijke gemeenschap tussen de orthodoxe en oud-katholieke kerken door de medeoprichting van en de actieve deelneming aan de orthodox oud-katholieke dialoogcommissie.” Kalogirou was goed bevriend met de oud-katholieken die hij al had leren kennen tijdens zijn studie in Duitsland en Zwitserland. Hij publiceerde in het Grieks enige artikelen over de oud-katholieken en de oecumene. Vgl. *IKZ* 52 (1962), 68; 53 (1963), 251.

- 16 Vgl. *OKA* 108 (1991), 120 (aankondiging); *OKA* 109 (1992), 2. De prijs werd toegekend aan prof. Tans vanwege diens onderzoek op het gebied van het Jansenisme, in het bijzonder naar de invloed van Pasquier Quesnel op het Nederlandse katholicisme en vanwege zijn “inzet om de historische belemmeringen die het gesprek tussen Rome en Utrecht verhinderden, weg te nemen en zijn actieve deelname aan de daaruit voortgekomen dialoog tussen de Rooms-Katholieke en Oud-Katholieke kerken.” De lezing van Tans werd samen met de laudatio van Jan Visser en de voordracht die mgr. M. Kok in 1996 had uitgesproken naar aanleiding van de uitreiking van de Rinkel-prijs uitgegeven door het Oud-Katholiek Seminarie, maar niet in de publicatieserie (zie noot 26). Zie J.A.G. Tans, *Verspilde mogelijkheden*, in: J.A.G. Tans & M. Kok, *Maior Caritas. Voordrachten bij de uitreiking van de Mgr. Dr. Andreas Rinkelprijs en de Blaise Pascalprijs*, red. K. Ouwens, Amersfoort 1997, 9-19. De laudatio is afgedrukt op p. 20-23. Deze gemeenschappelijke publicatie was een herinnering aan een eerdere samenwerking tussen beiden (vgl. *OKA* 114 [1998], 10); J.A.G. Tans & M. Kok, *Rome – Utrecht*, Hilversum 1966.
- 17 Vgl. *OKA* 112 (1996), 67. Visser, toentertijd rector van het Oud-Katholiek Seminarie, ontving de prijs ter gelegenheid van zijn emeritaat als bijzonder hoogleraar ‘oude katholieke kerkstructuur’. Alhoewel zelf jurylid, was hij niet van tevoren hierover ingewijd. Als Nederlandse oud-katholiek kreeg Visser niet, zoals te verwachten, de Rinkel-prijs, maar de Pascal-prijs. De reden daarvoor was dat hij op allerlei manieren actief was geweest over de grenzen van de eigen kerkgemeenschap heen, maar vooral ook omdat zijn werk vruchtbaar was gebleken voor velen in kerkelijk Nederland en daarbuiten. Het door Visser uitgesproken afscheidscollege werd samen met de bijdragen aan een symposium dat voorafgaand aan het afscheidscollege plaatsvond uitgegeven: J. Visser e.a., *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van Prof. Dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 32], Amersfoort 1998. Tegelijkertijd verscheen een feestbundel: J. Hallebeck & B. Wirix (red.), *Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*, Zoetermeer 1996.
- 18 Vgl. *OKA* 112 (1996), 80-81. Barnard ontving de prijs vanwege “zijn grote verdienste in de uitleg der Schriften door meditatie en kerklied, waardoor het geloof van de kerk over de grenzen heen voor velen op een voor hen herkenbare en beleefbare wijze is overgeleverd.” (*ibid.*, 80). De laureaat hield een voordracht over “De prijs van Pascal. Over de verhouding van wetenschap, dichterschap en Schrift”. De van oorsprong protestantse dominee Willem Barnard bezocht vanaf 1984 regelmatig de oud-katholieke kerk in Utrecht en beschouwde zich vanaf 1991 als behorend tot de Oud-Katholieke Kerk: “Ik ben gewoon in een andere kerkverdieping gaan wonen”. Zie *OKA* 107 (1991), 43; vgl. ook *OKA* 120 (2004), 134-135.
- 19 Vgl. *OKA* 115 (1999), 25-26. De jury kende Spiertz de prijs toe vanwege “zijn verdienste voor de bestudering van de Noord-Nederlandse katholieke kerk in de 17e en

- 18e eeuw, hetgeen meer licht heeft geworpen op de positie van de katholieken in de Nederlanden en in het bijzonder op de achtergronden van het conflict tussen Rome en de Utrechtse Cleriezy.” In zijn rede ter gelegenheid van de prijsuitreiking riep Spiertz de oud-katholieken op om deel te nemen aan de discussie over het primaat-schap van de paus, een mogelijkheid die de paus zelf onlangs in zijn encycliek *Ut unum sint* naar voren had gebracht. Een jaar eerder had Spiertz een bijdrage gepubliceerd in de seminarierreeks: M.G. Spiertz, *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 33], Amersfoort 1998. Zie over Spiertz ook de berichten naar aanleiding van zijn overlijden in *Trajecta* 14 (2005), 102-112 (M. Monteiro), *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 8 (2005), 26-27 (J.E.A. Ackermans) en *OKA* 121 (2005), 10 (Berlis).
- 20 Vgl. *OKA* 117 (2001), 120.122. De prijs werd toegekend aan Aldenhoven, die hoogleraar was in systematische theologie en liturgiek aan de oud-katholieke theologische faculteit te Bern, “vanwege zijn verdienste voor de bestudering van de oud-katholieke systematische theologie en met name de ecclesiologie van de lokale kerk, de ethiek en de liturgiek.” Aldenhoven kreeg de prijs ook in zijn hoedanigheid van grondlegger van de oud-katholiek-orthodoxe dialoog in de jaren 70 en 80 van de vorige eeuw en voor zijn rol als adviseur tijdens de samenkomsten van de Internationale Oud-Katholieke Bisschoppenconferentie. Voorafgaand aan de prijsuitreiking vond een symposium plaats met als thema “De ecclesiologie van de lokale kerk”. Vgl. H. Aldenhoven, Trinitarische Analogien und Ortskircheneklesiologie, *IKZ* 92 (2002), 65-75; J. Hallebeek, Die Autonomie der Ortskirche im Denken von Zeger Bernard van Espen, *ibid.*, 76-99; M. Wijlens, Local Churches and Their Groupings: A Roman Catholic Perspective, *ibid.*, 100-117.
- 21 Vgl. *OKA* 121 (2005), 118. Prof. Kallis was van 1979 tot 1999 hoogleraar orthodoxe theologie aan de Westfälischen Wilhelms-Universität te Münster en van 1994 tot 1999 gasthoogleraar oecumenische theologie te Bern. De oorkonde noemt als motivering voor het toekennen van de prijs het volgende. “De Pascal-prijs wordt toegekend aan professor Anastasios Kallis als in het westen wonende en werkende orthodoxe theoloog, die zich jaren lang met name door zijn werkzaamheid aan de universiteiten van Münster en van Bern, heeft ingezet voor de oecumene in het algemeen en, bij het bereiken van een overeenstemming in de geloofsleer tussen de orthodoxe en oud-katholieke kerken in het bijzonder getracht heeft die convergentie te versterken en verder uit te bouwen.” De voordracht van Kallis werd gepubliceerd: A. Kallis, Erfolgreicher Dialog ohne Folgen. Zur Rezeptionsproblematik im Hinblick auf die altkatholisch-orthodoxe Gemeinschaft, *IKZ* 96 (2006), 1-8. Vgl. ook het bericht over de prijsuitreiking: *ibid.*, 51-52.
- 22 Prof. von Arx ontving de Pascal-prijs (aldus de tekst van de oorkonde) “vanwege zijn wetenschappelijke inzet om in het kader van het beraad met de Anglicaanse Kerkgemeenschap en de dialogen met de Orthodoxe Kerken en de Rooms-Katholieke Kerk de ecclesiologische identiteit van de Oud-Katholieke Kerken steeds opnieuw te actualiseren en te verwoorden.” Vgl. de berichten in *OKA* 124 (2008), 81 (aankondiging); <http://www.okkn.nl/?b=1269> (gezien laatste maal op 10.8.2009); *Christkatholisches Kirchenblatt* 131 (2008), nr. 22, 8 (vertaling van het Nederlandse bericht op internet); *IKZ* 98 (2008), 311.
- 23 Aan prof. Houtepen werd de prijs verleend (aldus de tekst van de oorkonde) “vanwege zijn wetenschappelijke bijdrage aan de oecumenische theologie en zijn inzet

- in het oecumenisch gesprek, met name de toenadering tussen de Rooms-Katholieke en de Oud-Katholieke Kerk". Vgl. de verslagen in *OKA* 125 (2009), nr. 2842, 14; *Tijdschrift voor Theologie* 49 (2009), 210-211; *IKZ* 99 (2009), 28.
- 24 Vgl. *OKA* 103 (1987), 99 en 126. Prof. Maan, sinds 1983 met emeritaat, ontving de prijs vanwege zijn wetenschappelijk onderzoek en publicaties over de Oud-Katholieke Kerk "waarin hij het grondvlak van de kerk bekend wist te maken met haar beginselen, haar historie en de toepassing van deze kennis in het leven binnen kerk en maatschappij" (*ibid.*, 99), alsook voor zijn verdiensten betreffende de verhouding Rome-Utrecht en de dialoog met de orthodoxen. Tijdens de seminariedag 1987 werd het boek *Adjutorio Redemptoris* over het leven en werk van Rinkel gepresenteerd (zie noot 5). Voor een foto van de prijsuitreiking zie *OKA* 104 (1988), 120.
- 25 Vgl. *OKA* 104 (1988), 132. Dr. Frei, lange tijd redacteur van het *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, actief in de oecumene en bovenal pastoor in de oud-katholieke kerk van Zwitserland, hield een voordacht over de oud-katholieke opvatting over de kerk in de context van de huidige oecumene, in het kader van een studiemiddag die was georganiseerd door het Oud-Katholiek Seminarie in samenwerking met het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO).
- 26 Hendrikus Johannes Willem Verhey was sinds 1948 toegevoegd secretaris van het episcopaat en daarmee de enige leek die in volledige dienst van de Oud-Katholieke kerk van Nederland was. Hij wist deze nieuwe functie zo'n inhoud en gewicht te geven, dat zijn adres voor velen gold als het adres van de Oud-Katholieke Kerk. Vgl. *OKA* 95 (1979), 44-45 en 48, met name 45. Het In memoriam van Verhey bevat een indrukwekkende lijst van kerkelijke gremia en commissies, waartoe de gestorvene behoorde, en noemt ook verschillende publicaties van zijn hand, onder meer over armenzorg in Utrecht, de geschiedenis van de Rotterdamse parochie De Oppert en kerkzilver. Zijn weduwe, Helena Hendrika Verhey-Nevens, nam de prijs in ontvangst, die hem was toegekend (aldus de tekst van de oorkonde) "voor zijn bronnenstudies met betrekking tot de geschiedenis van plaatselijke oud-katholieke instellingen en de publicaties, die getuigen van zijn kennis van en zijn liefde voor het oud-katholiek kerkelijk kunstbezit." De laudatio werd uitgesproken door Fred Smit, docent aan het seminarie en pastoor te IJmuiden, die enige dagen daarna is overleden. Hij roemde onder meer de bijzondere aandacht van Verhey voor *petites histoires*. Vgl. *OKA* 106 (1990), 39.
- 27 Vgl. *OKA* 112 (1996), 14 en 32 (foto). De Rinkel-prijs werd toegekend "vanwege het uitdragen in woord en geschrift van nieuwe inzichten met betrekking tot de Oud-Katholieke Kerk en de theologie" (*ibid.*). Mgr. Kok hield een voordracht met als titel „Emmo en Menko“. Deze werd gepubliceerd in J.A.G. Tans en M. Kok, *Maior Caritas. Voordrachten bij de uitreiking van de Mgr. Dr. Andreas Rinkelprijs en de Blais Pascalprijs*, red. K. Ouwens, Amersfoort 1997, 26-34. Zie ook de inleiding door G.Chr. Kok, *ibid.*, 24-26.
- 28 Vgl. *OKA* 113 (1997), 140. Prof. Oeyen, bekleeder van de leerstoel voor oud-katholieke theologie en directeur van het oud-katholiek seminarie te Bonn, ontving de prijs ter gelegenheid van zijn aftreden vanwege zijn inzet voor de herbronning van de geschiedenis van de Oud-Katholieke kerk van Duitsland. Vgl. ook *Christen heute* 41 (1997), 283 (foto van de prijsuitreiking).
- 29 Vgl. *OKA* 121 (2005), 118. Huppertz, gepensioneerd gymnasiumdocent in de vakken godsdienst en engels, ontving de Rinkel-prijs (aldus de tekst van de oorkonde)

“vanwege zijn verdienste voor het ontsluiten van bronnen ten behoeve van verder onderzoek naar Ignaz von Döllinger (1799-1890) en diens betekenis voor de geschiedenis van het katholicisme in de 19e eeuw en in het bijzonder voor de oud-katholieke beweging in Duitsland.” De voordracht werd gepubliceerd: H. Huppertz, *Ignaz von Döllingers Lutherbild* [Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 41], Amersfoort – Sliedrecht 2007.

- 30 Aan Henk Verhey werd de Rinkel-prijs postuum toegekend; Hubert Huppertz was afwezig vanwege de ernstige ziekte van zijn vrouw en werd door twee van zijn zonen vertegenwoordigd.
- 31 Artikel 4 van het huidige reglement (opnieuw vastgesteld en goedgekeurd in 2008) gaat ervan uit dat iedere drie jaar een prijs wordt toegekend. Uitreiking kan achterwege blijven, wanneer er geen kandidaat wordt gevonden die voor één van de prijzen in aanmerking komt. De jury is bevoegd meerdere prijzen toe te kennen als er meer dan één persoon is die voor toekenning van één van de prijzen in aanmerking komt. Het reglement is als bijlage afgedrukt.
- 32 De enige uitzondering tot nu toe was seminariedocent drs. Fred Smit, die in 1990 de laudatio voor H.J.W. Verhey verzorgde: hij was geen lid van de jury.
- 33 Zo was bij de prijsuitreiking aan de *eminence grise* van het Jansenismeonderzoek, de Franciscaan Lucien Ceyskens, die wegens diens gezondheid in Leuven plaatsvond, de plechtigheid reeds aangevangen en was jurylid Visser reeds begonnen met het uitspreken van de laudatio, toen tot opluchting van de aanwezigen Van de Water met de langverwachte penning uiteindelijk arriveerde. Vgl. *OKA* 105 (1986), 76.
- 34 De jury had in 1995 al besloten om in 1996 driemaal een prijs toe te kennen. Vgl. *OKA* 111 (1995), 150.
- 35 Jan Jacobs kreeg de prijs in 1986 op dertigjarige leeftijd. In 2009 ging hij vervroegd met emeritaat. Hij kan vandaag terugzien op een rijk kerkhistorisch levenswerk. Vgl. A. Berlis & P. de Haan (red.), *Met passie en precisie. Vriendenbundel voor Jan Jacobs bij zijn afscheid als hoogleraar geschiedenis van kerk en theologie*, Nijmegen 2009 (in druk).

Laudatio aan prof. dr. U. von Arx

Jan Visser *)

Hooggeleerde Von Arx, waarde Urs,

Je denkt: Er slechts één Urs von Arx. In onze oud-katholieke kring is die uniek. In het “Von Arx” klinkt iets door van adel wat men in zijn land van herkomst al eeuwen lang achter zich gelaten heeft. Maar Google verstoort mijn droom: er blijken velen te zijn die Urs von Arx heten. Ruim 93.000 items worden aangegeven en die gaan niet allemaal over onze Urs. Ik vermeld er slechts een paar: de ene Urs von Arx doet in vloerbedekking, de ander houdt zich bezig met de groene vragen van het milieu, weer een ander is adviseur voor bedrijfsleiders...

Toen ik dat alles las, ging voor mij het unieke van Urs von Arx niet verloren. Al die genoemde beroepen weet hij in zijn persoon te verenigen. Hij bedekt de kerkelijke bodem met gedegen theologisch parket, vraagt zich ook af of een versleten bedekking niet aan vervanging toe is, zoals we zojuist in het college vernamen, komt in het oecumenisch gesprek op voor het oorspronkelijke groene milieu van de Oude Kerk en heeft jarenlang zowel liturgisch als bestuurlijk aan de bisschoppen, de leidinggevenden in de kerk, zijn goede raad uitgedeeld. Een oer-oud-katholiek, die je ook kunt typeren als een ‘wortel’-zoeker, die aangeeft in welke traditie de oud-katholieke gemeenschap verworteld is. En dat gaat in het land van zijn herkomst nog verder dan de ‘oude ongedeelde kerk’, omdat zij terug wil gaan naar de Heer van de kerk zelf en zich daarom *christkatholisch* noemt.

Zoals ook zijn academische arbeid zich allereerst uitstreckte tot de bestudering van het Nieuwe Testament en wel met het oog op de actualisering daarvan in de prediking.

Het kenmerk van zijn theologische arbeid is dan ook: gaan naar de bronnen. Dat is voor Von Arx niet slechts een academische, literair historische opdracht. Het heeft voor hem ook existentiële betekenis. Als bestudeerd man is hij ook een geraakt man. Geraakt door het verhaal, het

* Uitsproken bij de uitreiking van de Pascalprijs op 27 september 2008 in de kathedrale kerk van Ste Anna en Maria te Haarlem.

gebeuren waarvan die bronnen spreken. Bewogen om wat die bronnen zeggen in geloofspraktijk om te zetten. Daarbij denk ik vooral aan zijn betrokkenheid bij de vernieuwing van de liturgie, waarvoor hij staande in de westerse traditie nieuwe inspiratie opdeed – letterlijk aangeblazen werd – vanuit de oosters-orthodoxe traditie en liturgische vieringen. Ook daarin ging hij terug naar de bronnen. Wellicht dank zij zijn intensieve betrokkenheid bij de dialoog met de oosterse orthodoxie.

Dat ‘terug naar de bronnen’ bracht hem op het spoor van wat het kenmerk is van de oud-katholieke kerkgemeenschap, een kenmerk dat zij met het Oosten deelt. Het belang van en de nadruk op de lokale kerk – een bisdom rond de bisschop – zoals dat ontdekt werd en vorm kreeg in de eerste eeuwen na Christus. Daarin komen eigenheid van geloofsbeleving en wereldwijde verbondenheid samen. Daarin mag men enerzijds zichzelf zijn in culturele verscheidenheid en anderzijds zich opgenomen weten in een verband dat de particulariteit overstijgt. Daarin heersen onderlinge verhoudingen waarin de een niet heerst over de ander, het gezag niet dwingt tot uniformiteit, maar juist de rijkdom aan verscheidenheid tot bloei wil brengen als basis voor authentieke gemeenschap – gemeenschap die primair gestalte aanneemt en beleefbaar is in de viering van de Eucharistie.

Daarin zag Von Arx het identiteitsideaal van de oud-katholieke kerken en maakte hij duidelijk dat het protest tegen een centrale gezagsuitoefening in de kerk juist dat katholiek karakter wilde en wil bewaren. Op die wijze gaf hij inhoud aan de actuele betekenis van het oud-katholiek zijn.

Maar hij kwam dat niet alleen op het spoor door op de strikt eigen bronnen terug te gaan. In het ideaal van de ongedeelde kerk van de eerste eeuwen ligt ook de opdracht om de in latere tijd ontstane verschillen en kloven te overbruggen. Von Arx ging beslist en met overtuiging de dialoog aan. Met de orthodoxie, zoals ik reeds vermeldde, maar ook en van harte met de anglicanen op zoek om actueel vorm en inhoud te geven aan de gemeenschappelijke ecclesiologische grondslag. En last but not least met de Rooms-Katholieke Kerk in een wederzijdse herwaardering enerzijds van de betekenis van de lokale kerk, anderzijds van de opdracht als primaat de universele eenheid van de kerk op eigen wijze zonder dwang, vorm en inhoud te geven en te bewaren. Von Arx liet zien dat men met protest alleen niet verder komt, maar oog dient te hebben voor de primaatsstructuur, die eigen is aan de oude kerk en tot doel had in verschei-

denheid de eenheid van de kerk te behoeden en te bewaren bij het zoeken en vinden van de waarheid. Zo gaf hij op actuele wijze gestalte aan de oorspronkelijke oud-katholieke idealen.

Dat het terug naar de bronnen de voortgang van traditie niet in de weg staat, toonde hij naar buiten toe door zijn inzet voor de dialoog met oosters en westers katholieke kerken en door daarin te tonen wat het inhoudt samen in deze tijd verder te gaan vanuit de praxis van de ongedeelde kerk, maar naar binnen toe ook door zijn degelijk gefundeerde inzet voor de toelating van vrouwen tot het katholieke kerkelijke ambt.

Om reden van die brede inzet voor het actualiseren van de oorspronkelijke bronnen van ons geloof meende de jury hem de Pascalprijs toe te moeten kennen vanwege, zoals in de bul is geformuleerd 'zijn wetenschappelijke inzet om in het kader van het beraad met de anglicaanse kerkgemeenschap en de dialogen met de orthodoxe kerken en de Rooms-Katholieke Kerk de ecclesiologische identiteit van de oud-katholieke kerken steeds opnieuw te actualiseren en te verwoorden'.

Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap: Kan en moet de laatste uit de eerste volgen? *Een oproep tot herziening van de doopraktijk*

Urs von Arnx *)

Inleiding

1. In de laatste tientallen jaren zijn in het kader van bilaterale en multilaterale dialogen talrijke studies over het thema van de wederzijdse dooperkenning gepubliceerd. Daarenboven bestaat er ook een reeks van overeenkomsten dienaangaande.¹ Wij kunnen bij deze studies en overeenkomsten een tweevoudig onderscheid maken.

Enerzijds is er datgene wat als *inhoudelijke* toenadering is bedoeld, met als resultaat dat kerken die in dergelijke overeenkomsten participeren, hun *principiële begrip van de doop* als overeenkomstig erkennen. Daarbij komt dit begrip in de leer en in de liturgische praktijk tot uiting.

Anderzijds kan men datgene onderscheiden wat als *consequentie* van een dergelijke interkerkelijke dooperkenning uitgesproken of tenminste geïmpliceerd wordt. Deze consequentie ligt op het niveau van *kerkelijke gemeenschap*. Een wederzijdse erkenning van de doop is een belangrijk element in het proces van het zoeken naar de zichtbare eenheid van institutioneel gescheiden kerken.

In het nu volgende wil ik kort op deze twee aspecten ingaan.

Veronderstelde consequenties van een wederzijdse dooperkenning

2. Daarbij begin ik met het tweede aspect, dat al doorklinkt in de titel van deze bijdrage: uit de wederzijdse erkenning van de doop zou uiteindelijk volgen dat een kerkelijke gemeenschap, welke vorm die ook zal hebben, tot de mogelijkheden moet worden gerekend.² Dit nu is een verregerende consequentie, die aanvankelijk bij recentere oecumenische

* Deze bijdrage is een bewerkte uitgave van mijn lezing ter gelegenheid van de uitreiking van de Blaise Pascal-prijs tijdens de Seminariedag op 27 september 2008 te Haarlem. Met dank aan Koenraad Ouwens voor zijn vertaling.

initiatieven om tot dooperkenning te komen nog niet op de voorgrond stond. Daarbij ging het in de eerste plaats om een bescheidener doelstelling.

2.1. De kerken zagen zich bij de overgang van personen die in een andere kerk³ gedoopt zijn met de vraag geconfronteerd of zij deze doop al of niet konden aanvaarden. Wanneer dat niet het geval was, diende iemand als bekeerling te worden gedoopt. Naar de opvatting van de ene kerk zou dit, wanneer zij zichzelf als kerk serieus neemt, een wederdoop zijn, maar in de ogen van de andere een doop zonder meer. Een dergelijke situatie te voorkomen kan nog altijd als het primaire doel van de wederzijdse dooperkenning gelden.

Dit kan worden geïllustreerd aan de hand van een recent gesloten overeenkomst, de *Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland*. In deze, op 29 april 2007 in Maagdenburg ondertekende overeenkomst verplichten elf kerken van de katholieke en reformatorische, alsook van de orthodoxe en oriëntaalse tradities, die alle tot de *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* behoren, zich de volgens een afgesproken ritus bediende doop als eenmalig en onherhaalbaar te erkennen.⁴ De *Theologische Arbeitskreis der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD)* heeft de betekenis van deze overeenkomst, vooral met het oog op de opnemings van in andere kerken gedoopten in de orthodoxe kerk, becommentarieerd.⁵ Voor de orthodoxe kerken is deze stap niet vanzelfsprekend, want zij kennen en volgen om verschillende redenen, waarvan op één nog nader zal worden ingegaan, ook een andere praktijk, die historisch gezien geenszins uniform is.⁶ Anderzijds hebben de gemeenschappen van de ‘doperse’ traditie de Maagdenburger verklaring niet ondertekend.⁷ Ik kom ook hierop nog terug. Vast staat dat het afzien van een zogenaamde wederdoop na overgang tot een andere kerk al in vroegere teksten en overeenkomsten⁸ als consequentie van een wederzijdse dooperkenning verwacht werd.⁹

Men zou de vraag naar de consequenties van een wederzijdse dooperkenning kunnen uitbreiden, waarmee een gevoelige snaar wordt geraakt: kunnen bij huwelijksinzegeningen van echtparen waarvan de ene partner op grond van zijn of haar doop tot een andere kerk behoort dan die waarin de inzegening plaats vindt, beide aan avondmaal of eucharistie deelnemen? Kunnen bij een gemengd huwelijk in principe beide partners in de maaltijd van de Heer in elk van beide kerken delen? Hoewel dit in de

praktijk dikwijls voorkomt, lijkt het nog niet in het verschiep van de algemeen en officieel geaccepteerde consequenties van de dooperkenning te liggen.¹⁰

2.2. Boven deze gevallen, waarin het om individuele personen en hun, weliswaar prototypische en daarmee generaliseerbare 'casus' gaat, gaat de vraag uit naar de eventuele consequenties van een wederzijdse dooperkenning tegen de achtergrond van de wenselijkheid dat in verschillende kerken gedoopten in deze tijd van oecumene de maaltijd van de Heer gezamenlijk kunnen vieren. Immers, de erkenning van de doop in een kerkelijke gemeenschap lijkt in te houden dat deze gemeenschap op een of andere wijze 'kerk' is. Aangezien de kerk overeenkomstig haar geloofsbelijdenis uiteindelijk slechts 'de ene' is en niet anders kan zijn, moet de in de doop geïmpliceerde eenheid zich realiseren in een door eucharistische gemeenschap zichtbaar gemaakte eenheid – althans, in die richting tendeeft de redenering. Hierdoor zou een eucharistische gemeenschap ontstaan in de zin van een praktijk van eucharistische gastvrijheid, die haar gestalte krijgt als *eucharistic sharing*, waarbij de kerken hun confessionele eigenheid behouden, maar met open grenzen. Van meer wederzijds engagement getuigt een vorm als die, welke door de *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE) overeenkomstig de *Leuenberger Konkordie* als kansasel- en avondmaalsgemeenschap wordt aangeduid. Tenslotte kan de wederzijdse dooperkenning gezien worden als laatste voorwaarde of als dringende consequentie die tot kerkelijke gemeenschap in de volle betekenis voert. De verantwoordelijkheid voor de dienst der kerk ligt dan in een gemeenschappelijk uitgeoefende *episkope* met de drie dimensies daarvan¹¹, waarbij er, anders en specifiek vroegkerkelijk uitgedrukt, één bisschop op één plaats is.

Gezien de overeenstemmingen in het principiële verstaan van de doop, die zich in de studies en overeenkomsten aftekenen, zijn het dergelijke meer of minder vergaande consequenties die uit de stand van zaken voortvloeien. Of inderdaad een dergelijk gemeenschappelijk verstaan van de doop al aanwezig is, moet — ik herhaal dit — niet alleen uit de theologische reflectie, maar ook uit de liturgische praktijk blijken. Hiermee kom ik tot het eerste van de twee in de inleiding genoemde aspecten.

Naar een gemeenschappelijk verstaan van de doop?

3. Het ecclesiale karakter van de doop kreeg in de loop van de

recentere bilaterale en multilaterale dialogen en onderhandelingen een duidelijker profiel dan in het verleden het geval was, toen de doop vooral in het licht van een individuele betrekking tussen God en mens en, zoals sinds Augustinus meestal in het Westen, als bevrijding van de erfzonde werd gezien. Deze zienswijze, die historisch een sterke identificatie van kerk en maatschappij veronderstelt en als erfenis van de volkskerkidee nog altijd wordt aangetroffen, is niet eenvoudig onjuist te noemen. Wel wordt thans weer duidelijk ingezien dat de gedoopte een lid van het Lichaam van Christus wordt en in de kerk van God wordt ingelijfd. Ook begint te dagen dat de kerk als een ‘tegenover’ van de maatschappij en haar ‘civiel-religieuze’ uitingen naar haar eigen, kritische en tegelijk voor de samenleving openstaande identiteit dient te leven, in plaats van als een godsdienstige serviceorganisatie voor een sacrale vormgeving van *rites de passage* te fungeren¹², die van verschillende betekenis voor pasgeborenen en hun ouders en familieleden kunnen zijn. Dat kan niet zonder gevolgen voor de levenspraktijk van de individuele gedoopten en voor de missionaire taken van de lokale kerkgemeenschap blijven.

Men kan dus onder de historische kerken, met uitzondering van ‘doperse’ en ook meer recente charismatische tradities¹³, een grote mate van overeenstemming in het principiële verstaan van de doop als sacrament constateren. Ook heeft men ten aanzien van de doop, althans in het Westen, niet met traditionele tegenstellingen en leerstellige veroordelingen te maken, waarmee men in het reine zou moeten komen. Daardoor is te begrijpen dat de doop in toenemende mate als een belangrijk bindmiddel van een, al op een of andere wijze bestaande, fundamentele eenheid van de kerk(en) ontdekt is. Het is dan ook niet verwonderlijk dat thans één bepaalde bijbeltekst veelvuldig ter adstructie geciteerd wordt: de op een acclamatie gelijkende zinsnede uit Efeziërs 4, 4-6, die de auteur van deze brief aan het begin van zijn parenese plaatst.¹⁴ “*Eén lichaam en één Geest, zoals u ook geroepen bent tot één hoop, waarvoor Gods roeping borg staat. Eén Heer, één geloof, één doop. Eén God en Vader van allen, die is boven allen, met allen en in allen.*” Als significant voorbeeld hiervan verwijs ik naar de Charta Oecumenica van 2001¹⁵, waarvan de eerste paragraaf met deze tekst begint.

Het gemeenschappelijk verstaan van de doop als uitgangspunt voor nieuwe stappen op de weg naar een zichtbare eenheid van tot dusverre gescheiden kerken is ook van invloed geweest op een bepaalde accentu-

ering in de ecclesiologie, die *baptismal ecclesiology*, doopeccelesiologie wordt genoemd.

Herwaardering van de doop: doopeccelesiologie

3.1. Het concept van een doopeccelesiologie bestaat, vereenvoudigd uitgedrukt, daarin dat de doop nu duidelijk geaccentueerd beschouwd wordt als een werkelijk aanwezige basis voor eenheid en gemeenschap van tot dusverre gescheiden kerken, ervan uitgaande dat deze de doop wederzijds erkennen. Daarbij wordt graag aan een uitspraak in de tekst (T 6)¹⁶ van de overeenkomst van Lima gerefereerd: “Door hun doop worden christenen verenigd met Christus, met elkaar en met de kerk van alle tijden en alle plaatsen.”¹⁷ Als allen gemeenschap hebben met Christus – wat uit deze fundamentele ecclesiologische uitspraak kan worden geconcludeerd – zou dat ook zichtbaar moeten worden en wel ten laatste zodanig dat de gescheiden kerken elkaar als kerk erkennen.¹⁸ Op de weg daartoe kunnen er dan etappes zijn, waarbij bijzonder vaak *eucharistic sharing* of deelneming aan de eucharistie of het avondmaal in een andere kerk wordt genoemd.

Ook aan rooms-katholieke zijde houden het decreet over de oecumene van 1964 (par. 22, men vergelijk ook par. 3), alsook het Oecumenisch Directorium van 1983 (par. 92) staande dat de juist bediende en in een passende geesteshouding ontvangen¹⁹ ‘doop een sacramentele band van eenheid tussen allen die daarin zijn wedergeboren’ inhoudt. Er wordt echter direct aan toegevoegd dat de doop een begin is, dat ‘het deel hebben aan de volheid van het leven in Christus ten doel heeft’. Hiertoe hoort dan ook de eucharistische gemeenschap.²⁰

3.2. Een doopeccelesiologie en de consequenties daarvan met betrekking tot *eucharistic sharing* wordt prominent vertegenwoordigd door de anglicaanse theoloog Paul Avis. Zijn kort geleden verschenen boek *The Identity of Anglicanism: Essentials of Anglican Theology* bevat een hoofdstuk met als titel *Anglicanism and Baptismal Ecclesiology*.²¹ Het is belangrijk in het oog te houden dat hieraan een hoofdstuk, getiteld *Anglicanism and Eucharistic Ecclesiology*, voorafgaat. Avis wil met de doopeccelesiologie niet datgene verdringen wat met het bij ons goed bekend geraakte begrip van de eucharistische ecclesiologie als uitgangspunt van een reflectie op kerk en kerkhervorming verondersteld wordt: de in beginsel door de bisschop, of in diens opdracht door de priester geleide

eucharistieviering van de lokale kerk is het centrum van het leven van de gemeenschap, voor zover vanuit dit middelpunt de fundamentele taken, martyria, diakonia en leitourgia, die de kerk heeft te volbrengen, uitgroeien en zich in het kerkelijke en het individuele leven zodanig profileren dat de missie van de kerk en van ieder gedoopt mens in de wereld merkbaar wordt.

Wanneer ik dit juist versta, dient in het kader van een doopecclesiologie de doop zijn volle gewicht terug te krijgen, niet in de laatste plaats in de context van het streven naar de eenheid en de gemeenschap van nog zichtbaar gescheiden kerken. Als ik van ‘terugkrijgen’ spreek, bedoel ik daarmee dat de doop een soortgelijke en ook te ervaren betekenis van een nieuwe oriëntatie in het leven herkrijgt als die welke deze had in de tijd dat kerk en samenleving nog niet in grote mate identiek waren. Met de alomvattende identificatie van kerk en wereld begon namelijk de doop de intrede in het aardse leven te markeren en in een biologische *rite de passage* te veranderen.

Op de wijze waarop Avis dit belang van de doop in details beschrijft, kan ik hier niet ingaan²², maar twee dingen wil ik met citaten onderstrepen. Enerzijds: “Baptism is the foundation sacrament of Christian *initiation* which also includes catechesis, liturgical profession of faith and the confirmation of the Holy Spirit with the laying-on of hands by the bishop, participation in the Eucharist and reception of Holy Communion”; of anders gezegd: “Baptism, as the foundational act of Christian *initiation* (which *is consummated* in the Eucharist) is an essential precondition for receiving Holy Communion”. Anderzijds: “Baptism requires a human response of faith and committed discipleship and can be appropriated and entered into *throughout one’s life*. ‘Baptism represents the *totality* of the Christian life, and we live our way into it assisted by all available means of grace’”.²³

Het begrip „doop“ in nauwere en ruimere zin

3.3. Hier rijzen enkele vragen, juist met het oog op de veronderstelling dat de dynamische correlatie tussen doop en eucharistie er noodzakelijkerwijs toe zou leiden dat uit een wederkerige dooperkenning ook een eucharistische gemeenschap voortvloeit. Avis spreekt enerzijds van de doop als een (constituerend) element van een meer omvattend initiatieproces, dat afgesloten wordt door het voor de eerste maal ontvangen

van de communie. Anderzijds is de doop van dien aard dat deze zich als het ware in het gehele leven voltrekt en dat de gedoopte zich zijn of haar doop eigen moet maken: 'it represents the totality of the Christian life'. De term 'doop' is daarmee – feitelijk terecht en niettemin problematisch – een ambigu begrip.

3.3.1. Dit verschijnsel kan ook in andere teksten worden aangetroffen, zodat men zich steeds moet afvragen: wat wordt eigenlijk bij het spreken over wederzijdse dooperkenning onder de term 'doop' verstaan? Interessant is het te zien, dat de zinsnede uit het Lima-document die ik eerder heb geciteerd, in een alinea voorkomt die als titel 'De betekenis van de doop' draagt. De betekenis van de doop wordt dan in vijf alinea's verder expliciet gemaakt als: deelname aan de dood en de verrijzenis van Christus; bekering, vergeving en reiniging (*cleansing*); de gave van de heilige Geest; inlijving in het Lichaam van Christus, en: het teken van het Koninkrijk Gods. Daarbij wordt een reeks van uitspraken in het Nieuwe Testament geciteerd en wel in de veronderstelling dat met vele 'beelden' (*images*) één werkelijkheid wordt geschetst. Deze beelden worden beschouwd als taaluitingen, die men op een of andere wijze tot één leer omtrent de doop kan verenigen en systematiseren. Als men echter komt te spreken over de liturgische realisatie van de doop, wat ook het geval is in andere convergentieverklaringen dan die van Lima, dan rijst de vraag, waar en hoe deze 'beelden' uit de nieuwtestamentische geschriften in de betreffende doopraktijk van de kerk ritueel gestalte hebben gekregen. Kan men enigszins zinvol met het oog op de handeling met water en op de daarmee samenhangende primaire connotaties als wassen, reinigen, onderdompelen en uit het water oprijzen spreken van opneming of inlijving in Christus? Wijst deze formulering niet veel meer op de – met de waterritus verbonden – eucharistie?²⁴ Is de gave van de heilige Geest alleen met de waterritus (onderdompelen, indopen, overgieten of besprenkelen²⁵ in verbinding met een christologische of trinitarische formule) verbonden, of ook met een daarop volgende handoplegging onder gebed?²⁶

Wie met citaten uit de heilige Schrift argumenteert, moet mijns inziens rekening houden met de moeilijkheid, of zelfs met de onmogelijkheid, uit de geschriften van het Nieuwe Testament iets als een homogene, 'apostolische' ritus van datgene te reconstrueren wat in de exegese en in andere theologische disciplines als 'doop' wordt aangeduid. Dat het in wezen 'vanzelfsprekend' om één enkele waterritus met een daaraan verbonden

en interpreterende taaluiting is gegaan, zou wel eens een hypothese kunnen zijn die alleen plausibel is in het licht van de nader te behandelen westerse desintegratie van de vroegkerkelijke initiatie als één geheel van riten.²⁷

3.3.2. De vraag naar het verstaan van de doop dringt zich ook om andere redenen op. In enige kerkelijke tradities is de doop, in striktere zin opgevat als een ritueel met water en rechtstreeks daarop betrekking hebbende taaluitingen, onderdeel van een gebeuren dat als geheel wordt beschouwd als een initiatieproces, als de inlijving in de werkelijkheid van Christus, de kerk. Soms wordt zelfs van ‘doop’ gesproken met het oog op het hele catechetische en liturgische initiatieproces, waarvan de directe afsluiting in het ongewisse blijft, ook al wordt dan dikwijls het deelnemen aan het leven van de kerk, met name de eerste communie, als doel van dit proces beschouwd. Andere kerkelijke tradities spreken, als zij dit al doen, van een initiatie slechts met betrekking tot de genoemde kern van de waterritus met de daarbij behorende taaluitingen. De uitdrukking ‘doop’ betekent dan zelfs niet meer dan alleen deze waterritus; bij de bijkomende taaluitingen denk ik dan enerzijds aan vormen als de geloofsbelijdenis van de dopeling, die ook bepalend is voor zijn levenspraktijk, en anderzijds aan de vragen die aan de dopeling worden gesteld, of aan een zogenaamde doopformule, die door de bedienaar wordt uitgesproken.²⁸ In dit nauwere perspectief zijn dan ook – met het oog op zalvingen en andere handelingen – de liturgische vaktermen *prebaptismaal* en *postbaptismaal* ontstaan, die alleen zinvol zijn wanneer met ‘doop’ slechts de kern, de waterritus, bedoeld wordt.

3.3.3. De *Joint Working Group* van de rooms-katholieke kerk en de Wereldraad van Kerken onderscheidt in haar studie over de ecclesiologische en oecumenische implicaties van een gemeenschappelijke doop drie dimensies in datgene wat zij een gemeenschappelijk *pattern of baptism* noemt: “First of all, on the most basic sense, baptism refers to the liturgical *water rite* and the pattern of its celebration. Second, baptism may also refer to a *wider pattern of Christian initiation*, one that includes several components of addition to the specific liturgical rite of baptism. In a third sense, we may see that baptism points towards ongoing formation and responsible discipleship, where the pattern of our baptismal calling is worked out over *a whole life*.”²⁹ Deze dimensies zijn identiek met die welke wij al bij Paul Avis hebben ontmoet.

In een vergelijkbare richting, waarbij ook de apostoliciteit van de kerk in het blikveld komt, gaan ook de overwegingen in het studiedocument van *Faith and Order: One baptism* (in de versie van 2006), waarin met het oog op de wederzijdse erkenning van de doop vermeld is:

“This process of discernment takes place within at least three contexts. These may be visualized as concentric circles with the baptismal rite at the centre, encircled by the larger pattern of Christian initiation, encircled in turn by the whole life and witness of the particular ecclesial community.

a. Recognition of baptism concerns discernment of the apostolicity of the rite itself. The baptismal ritual typically includes the proclamation of God’s word, the confession of Christian faith, thanksgiving, the use of water to immerse or lave connection with the proclamation of the triune name, and some signs or symbols (as in chrismation, laying on of hands, and admission to the eucharist) of reception into the Christian community. The importance of these for the mutual recognition of baptism is that these “signs of initiation”, which initiate the baptized into the realities signified, function as signs of the *common faith* which Christians through the ages share. The trinitarian formula realizes faith in the Father, Son, and Holy Spirit; and the water rite signals initiation into the *complexus* of meanings of the biblical teaching on baptism (cf. § 18-20, 43-47, 48-49).

b. Recognition of baptism also implies discerning apostolicity in the larger pattern of Christian initiation. In Christian churches there is typically a rich pattern of initiation which includes formation in the faith, baptism in water, and eucharistic communion leading to responsible participation in the life of the community.

c. Recognition of baptism also entails discerning apostolicity in the ongoing life and witness of the ecclesial community that baptizes and forms the new Christian.”³⁰

De problematische consequenties van een nauwere interpretatie voor de wederzijdse dooperkenning

3.3.4. Welke dimensie van dat wat als ‘doop’ wordt opgevat, moet nu

wederzijds erkend worden in interkerkelijke overeenkomsten? Ik vrees dat het vaak alleen die eerste dimensie is. Volgens de opvatting van de *Joint Working Group* gaat het bij de tweede dimensie van de doop, *the wider pattern of Christian initiation*, om toegevoegde elementen, al wordt niet bestreden dat de doop toeleidt naar de volledige deelname aan het leven in de werkelijkheid van Christus, die haar centrum heeft in de eucharistische maaltijd.

Ik acht dit tamelijk problematisch, want dit perspectief lijkt te veronderstellen dat het in het Westen opgetreden verval van een ritueel samenhangende, maar in ieder geval in details te onderscheiden initiatie, zoals deze in de verschillende 'liturgiefamilies' in de vroege kerk en heden ten dage nog in verscheidene oosterse kerken voorkomt³¹, tot impliciete norm is geworden. De initiatie is, zoals bekend, in het Westen in de loop van de tijd in drie handelingsdelen gesplitst, die in tijd van elkaar gescheiden zijn geraakt en daarmee tot zelfstandige handelingen geworden zijn: ten eerste de doop met water en de daarbij behorende formules, inclusief een eerste, zogenaamde postbaptismale zalving met chrisma en inclusief het besef dat de dopeling de heilige Geest ontvangt; ten tweede een aan de bisschop voorbehouden handeling waarbij opnieuw (als explicatie van de eerste keer) de heilige Geest onder gebed en handoplegging wordt meegedeeld, de gedoopte met het kruisteken wordt getekend (*consignatio*) en met chrisma wordt gezalfd (tweede postbaptismale zalving); en ten derde de eerste volledige deelneming aan de eucharistieviering door de eerste heilige communie.

Wat in het Romeinse stadsgebied zinvol was, namelijk de deelname van de bisschop aan de door presbyters geleide initiatieviering die in de titelkerken plaats had, leidde er in de enorme diocesen ten plattelande vaak toe dat een vormselviering waarin de bisschop voorging, pas jaren na de (water)doop of in het geheel niet gehouden werd. Later kwam daarbij nog de overweging dat gedoopte kinderen pas op de leeftijd waarop zij goed en kwaad konden onderscheiden tot de communie mochten worden toegelaten. Doordat aldus de rituele en in de praktijk van het leven te ervaren samenhang van de initiatieritus verloren ging, is het begrijpelijk dat bijvoorbeeld de kerken van de Reformatie datgene wat als het 'vormsel' was uitgekristalliseerd en de waardigheid van een door Christus ingesteld sacrament gekregen had, niet wensten over te nemen.³² Wat overbleef was een dikwijls met handoplegging en gebed verbonden ritus die

de afsluiting van een inmiddels ingevoerde catechese na de doop vormde: de openbare belijdenis of confirmatie. Deze kon tegelijk als toelating tot het heilig avondmaal of tot het vervullen van kerkelijke ambten en dergelijke fungeren. Ik betwijfel of men ooit op de gedachte van een zelfstandig sacrament van het vormsel zou zijn gekomen, wanneer de in de loop van de tijd als *confirmatio* aangeduide liturgische handeling altijd met de waterritus en de daarbij horende formules verbonden was gebleven. Dat ook de orthodoxe kerken, waarin deze verbinding inderdaad het geval is, toch van de twee sacramenten van doop en myronzalving spreken, is het gevolg van de overneming van een tamelijk dubieuze, strikte systematisering van de 'zeven sacramenten'.³³ Hoe dan ook, de zo ontstane en om meer dan één reden twijfelachtig te noemen opeenvolging van in feite los van elkaar staande initiatiesacramenten, alsook het uitgangspunt dat er een heilsnoodzakelijk (en uit de Schrift af te leiden) minimum zou gelden waaraan voldaan moest worden bij de ritualisering van het initiatieproces, hebben ertoe geleid dat 'doop' eigenlijk alleen nog de handeling met water en de doopformule inhield: de doop in de nauwste zin van het woord. De gave van de heilige Geest kreeg weliswaar in de westerse katholieke doopritus in engere zin door de postbaptismale, door de priester toegediende zalving met chrisma nog rituele gestalte³⁴, maar niet meer de nog wel theologisch veronderstelde incorporatie in het Lichaam van Christus. Deze zou in het taalspel van het eucharistische en het ecclesiale Corpus Christi (wie deel heeft aan het Lichaam van de Heer wordt een lid van het Lichaam van de Heer) plaats hebben moeten vinden in de deelname aan de eucharistische maaltijd.

Eerste suggestie voor een herziening van de doopraktijk

3.3.5. Op grond van dit alles lijkt het mij, dat daar waar van wederzijdse dooperkenning sprake is, een – van het rijke vroegkerkelijke geheel van ritën geabstraheerde – opvatting van de doop verondersteld wordt die in het westerse christendom algemeen geworden is, namelijk die van de doop in strikte zin, losgemaakt uit het gehele proces van de initiatie.³⁵ Of dit een werkelijke theologische vooruitgang is met het oog op die tradities waarin naast de doophandeling in deze strikte zin ook nog andere elementen als bij de sacramentele initiatie horend beschouwd worden en deze binnen één enkele viering worden voltrokken, blijft wat mij betreft tamelijk discutabel. Ik ben veeleer van mening dat een dooperkenning absoluut een herziening van de doop, nauwkeuriger gezegd: van het geheel van de christelijke initiatie impliceert. De zin van het rituele hande-

len en van een theologische, op de Schrift gefundeerde interpretatie komt voor de eigen beleving³⁶ beter tot uiting door een oriëntatie op de hoofdelementen van de vroegchristelijke initiatie dan door liturgische handelingen die tot zelfstandige eenheden zijn geworden, waarvan de samenhang meer theoretisch dan te ervaren is.

Met deze bewering sta ik niet alleen.³⁷ Ik wijs slechts op de rooms-katholieke *ordo* voor de volwasseneninitiatie van 1972, waarin aan dit vereiste al in belangrijke mate tegemoetgekomen is.³⁸ Hier wordt in één enkele viering onder leiding van een presbyter een zoekend mens³⁹ die tot het geloof gekomen is, in de kerk van de Heer opgenomen, dus, traditioneel gesproken, door middel van doop, vormsel⁴⁰ en eerste heilige communie. Men kan hier van een doopeucharistie spreken. Daarbij is er, om alleen dit onderdeel van de ritus te noemen, niet meer dan één postbaptismale zalving met chrisma.⁴¹ Dit model heeft mede aanleiding gegeven tot overeenkomstige hervormingen van de doopritus in andere kerken, in het bijzonder in Noord-Amerika, onder meer in de *Episcopal Church* en in lutherse kerken. Korthedshalve kan ik hierop nu niet nader ingaan.⁴² In het oud-katholicisme vindt men de rituele inbedding van de doop in engere zin in een coherent geheel van initiatie in Duitsland en in Zwitserland.⁴³ Overigens zou een dergelijke doopeucharistie algemeen moeten gelden, dus ook voor de kinderdoop, die niet absoluut uit te sluiten is.

Tweede suggestie voor een herziening van de doopraktijk

3.4. De doop van pasgeboren kinderen werpt evenwel een verder probleem op, dat in dialogen met de 'doperse' tradities controversieel is. Ik kan hierop slechts zeer kort ingaan, maar ben daartoe wel verplicht, aangezien de noodzakelijke revisie van de christelijke initiatie ook hiermee samenhangt. In deze dialogen gaat het, evenals in andere, ook om het desbetreffende theologische begrip van de doop met zijn talrijke deelaspecten. Hoe verhouden zich doop en geloof? Moet het reeds gewekte geloof voorafgaan aan de doop, respectievelijk initiatie, of kan het pas daarop volgen? Dezelfde kwestie betreft de verhouding tussen het menselijke geloof en de goddelijke genade: is het geloof al door de Geest van God gewekt en is daarom de doop meer een soort bekrachtiging in plaats van de gave van Geest en genade? Hoe kan men de doop dan een sacrament noemen?

Deze pogingen om tot helderheid te komen staan in het gesprek met

‘doperse’ tradities in de eerste plaats in het kader van een kritische blik op de eeuwenlange praktijk van de kinderdoop in de ‘mainstream’-kerken. Hierin komt immers het fundamentele theologische feit dat het proces waarin een mens tot geloof komt en dat toeleidt naar de doop het karakter draagt van een antwoord op de oproep, die de Heer in zijn evangelie doet, slechts gebroken tot uitdrukking. Een zuigeling kan zo’n antwoord in het geheel niet geven. De mainstream-kerken wijzen dan op het plaatsvervangende geloof van ouders, peetouders of gemeente. Of dit in overeenstemming met de werkelijkheid of juist onrealistisch is, moet dan nog komen vast te staan. Zelfs het gebruikelijke theologische argument dat in de doop van pasgeborenen de genade van God, welke vóór elk menselijk handelen uit gaat, en zijn universele heilswil worden verkondigd en bewerkt, is tamelijk zwak, want iets wat principieel geldt voor elke in geloof voltrokken menselijke handeling, kan nauwelijks de doop van onmondigen in het bijzonder plausibel maken.

Het problematische karakter van de doop van jonge kinderen wordt tegenwoordig eveneens in die kerken ingezien, die zich in dit opzicht niet aan de doopraktijk van de mennonitische of baptistische kerken, van de *Disciples of Christ* of van nieuwe, uit de missie ontstane kerken gebonden achten, waarin slechts mensen – ongeacht hun leeftijd – worden gedoopt, die na behoorlijk onderricht zelf van hun geloof kunnen getuigen.⁴⁴ In deze ‘doperse’ tradities in de breedste zin van het woord is de doop altijd die van gelovigen, ook al moet hun geloof uiteraard tot wasdom en verdieping komen. Van daaruit is te begrijpen dat doperse gemeenten vaak terughoudend of afwijzend staan tegenover een wederzijdse dooperkenning. Voor hen is de doop van pasgeborenen in de grond van de zaak een doop van niet-gelovigen.

De in de huidige tijd altijd weer problematisch blijkende praktijk van de kinderdoop zie ik als een oproep aan de mainstream-kerken om de overdracht en de verdieping van het geloof vóór en na de initiatie evenzeer aan een revisie te onderwerpen als de kerkelijk-liturgische uitvoering van de initiatie.⁴⁵ Hier valt nog veel te verbeteren, juist ook in oud-katholieke kerken, wanneer in zekere zin een doop zonder consequenties wordt voltrokken. Een dergelijke, veelomvattende hervorming van de initiatie in het oog te vatten, nu ook met ruimere blik op een levenslange verdieping van de in de initiatie geschonken deelname aan de werkelijkheid van Christus⁴⁶, zou zeker een uitdagende opgave zijn voor de Internationale

Bisschoppenconferentie of voor een door haar ingestelde commissie. Men zou stapsgewijs moeten opereren en uit de overwegingen en ervaringen van de Noord-Amerikaanse en andere kerken belangrijke inspiratie kunnen putten.⁴⁷ Er lijkt zich immers een soort oecumenische homogenisatie te voltrekken, die al eerder, in de vierde eeuw vaststelbaar is geweest, toen de Syrische⁴⁸ en de Mediterrane tradities nader tot elkaar begonnen te komen.⁴⁹

Conclusies

4. Wat is nu mijn antwoord op de vraag die ik in de titel van deze overdenking heb gesteld: ‘Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap: kan en moet de laatste uit de eerste volgen?’ U heeft het wel gemerkt: ik sta enigszins sceptisch tegenover de verwachtingen die door overeenkomsten over wederzijdse dooperkenning gewekt worden, daar ik het daarin veronderstelde begrip ‘doop’ als meerduidelijk, ambivalent en, ten opzichte van het stelsel van riten in de vroegkerkelijke initiatie, gebrekkig gedefinieerd acht. Naar mijn mening gaat het bij de vraag naar de dooperkenning en de doopecclesiologie om de gehele, naar de eucharistie toeleidende initiatie als blijvende basis van het christen-zijn. Daarom zou men misschien eerder van een *baptismal-eucharistic ecclesiology* of van *initiation ecclesiology* moeten spreken.⁵⁰

Of de tot dusverre gevoerde discussie over de dooperkenning de nog onbeantwoorde vragen rond andere theologische thema’s zodanig zal kunnen terugdringen dat alleen al uit de dooperkenning kerkelijke gemeenschap of althans *eucharistic sharing* een logische gevolgtrekking zal blijken te zijn, blijft voor mij een vraag.⁵¹ In deze zin lijkt mij de opvatting die in 2003 door de internationale oud-katholieke theologenconferentie werd geformuleerd nog altijd van toepassing, dat niet een gemeenschappelijk verstaan van doop, eucharistie⁵² en ambt⁵³ als geïsoleerde thema’s, maar een gemeenschappelijk verstaan van het wezen van de kerk de voorwaarde voor het aangaan van kerkelijke gemeenschap is.⁵⁴ Het bereiken hiervan wordt naar mijn inzicht het best gediend met een omvattende reflectie op de vraag hoe bij ons de christelijke initiatie in haar liturgische en kerygmatisch-katechetische aspecten het best kan worden herzien.

Naschrift

5. Ter aanvulling kan er nog op gewezen worden dat in het oud-katholicisme een van de in samenhang met de wederzijdse dooperkenning genoemde mogelijke doelstellingen, namelijk die van eucharistische gastvrijheid, eerder omschreven als ‘Gastkommunion’, al vóór de profilering van een doopecclesiologie ter sprake is gekomen. Indertijd werden evenwel een gemeenschappelijk begrip van de eucharistie en andere elementen die bijgevolg meer voor een eucharistische ecclesiologie van betekenis zijn, als criteria aangelegd.

5.1. Dit geschiedde in de bisschoppelijke richtlijn van de Duitse bisschop Josef Brinkhues in 1971:

“Wir haben nicht die ‘offene’ Kommunion. Die Einladung, zum Tisch des Herrn zu kommen, sollte bei jeder Eucharistiefeyer ausgesprochen werden. Die Einladung wendet sich an alle anwesenden Gläubigen, die unsern Glauben an die Wirklichkeit und leibliche Gegenwart des erhöhten Herrn im hl. Sakrament des Altars mit uns teilen. ‘Kommt alle, das Mahl ist für euch bereitet.’”⁵⁵

Iets genuanceerder en voorzichtiger uitte de Zwitserse bisschop Urs Kury zich in een interventie op de Zwitserse synode van 1972, waarin hij vaststelde dat er verschil bestaat tussen een officiële intercommunie (zoals bijvoorbeeld op grond van de Verklaring van Bonn) en de “von jeher geübte Praxis ... dass wir auf erfolgte Anfrage hin und nach einer vorangegangenen Aussprache denjenigen Protestanten [sic] das Abendmahl spenden dürfen, die mit unserer Kirche innerlich verbunden, auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse stehen und bereit sind, unseren Glauben zu teilen, dass der erhöhte Christus in den Abendmahls Gaben unter der Einwirkung des Heiligen Geistes mit der Segensmacht seines Kreuzestodes unter uns gegenwärtig sei.”⁵⁶

5.2. De crisis van 1985, die de toen gesloten *Vereinbarung über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie* tussen de oud-katholieke en protestantse kerken van Duitsland teweegbracht in de Unie van Utrecht,⁵⁷ noodzaakte de 26^{ste} internationale oud-katholieke theologenconferentie van 1987 in Leuven in te gaan op “Fragen der ökumenischen Dimension der Feier der Eucharistie”. De confe-

rentie kwam tot de slotsom dat in vele oud-katholieke kerken uit pastorale en – wat voor de eerste maal zo expliciet werd geformuleerd – oecumenische motieven de praktijk bestaat om christenen uit andere kerken die op de basis van de vroege kerk staan het ontvangen van het sacrament van de eucharistie mogelijk te maken.⁵⁸

Vijf jaar later, in 1992, publiceerde de Internationale Bisschoppenconferentie een verklaring over eucharistische gemeenschap en kerkelijke eenheid. Daarin nam zij de eerste paragraaf van de verklaring van de theologenconferentie over, volgens welke eucharistische gemeenschap in principe kerkelijke gemeenschap is en deze telkens vernieuwt (overeenkomstig het principe “The Eucharist makes the Church”). Bijgevolg stelde zij termen als “eucharistische gastvrijheid” onder kritiek, daar deze de indruk zouden kunnen wekken dat leden van de ene geloofsgemeenschap gasten van de andere zijn. Ook Küry’s uitdrukking “Gastkommunion” zal hieronder zijn begrepen. De verklaring spreekt echter ook van de praktijk dat het sacrament van de eucharistie aan christenen uit andere kerken bediend wordt, die op de grond van het geloof van de vroege kerk staan en – wat aan Küry en Brinkhues herinnert – geloven in de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie. Daarmee komt de bediening voor hun eigen verantwoordelijkheid (een telkens terugkerend thema) en is (wat een nieuwe gedachte is) de uitvoering van het principe van de *oikonomia*, dat wil zeggen een gedragslijn die uitsluitend betrekking heeft op pastorale noodzakelijkheid en hulp in geestelijke aangelegenheden.⁵⁹

5.3. Wanneer men deze uitspraken overziet, moet men wel een aanzienlijke inhoudelijke spanning opmerken. Aan de ene kant wordt, ook al wordt van pastorale noodzakelijkheid of van oecumenische verantwoordelijkheid gesproken, benadrukt dat het uitzonderlijke karakter van *eucharistic sharing* zonder volledige kerkelijke gemeenschap behouden dient te blijven. Aan de andere lijkt het tot de gewone praktijk te behoren dat leden van andere kerken principieel en zonder dat van bijzondere omstandigheden sprake is tot deelneming aan de communie worden uitgenodigd. Hier kan ook op de betreffende rubriek in het *Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland* van 1993 worden gewezen.⁶⁰

Dit is echter niet de kwestie waarop ik hier de aandacht wil vestigen. Het gaat mij er veeleer om dat in al deze teksten niet op de doop als gemeen-

schappelijke verbinding tussen de in verschillende kerken levende christenen wordt gewezen. Hoogstens is dit het geval in de rubriek in het Nederlandse Kerkboek, die in dit opzicht beïnvloed zou kunnen zijn door de formulering in Resolutie 45 van de Lambeth Conference van 1968: "The Conference recommends that, in order to meet special pastoral needs of God's people, under the direction of the bishop Christians duly baptized in the name of the Holy Trinity and qualified to receive Holy Communion in their own Churches may be welcomed at the Lord's Table in the Anglican Communion."⁶¹

Noten

- 1 De impuls die in de oecumene de meeste ondersteuning heeft gekregen is de convergentieverklaring van de commissie *Faith and Order* van de Wereldraad van Kerken over doop, eucharistie en ambt van 1982, het zogenaamde Lima-document: "Wederzijdse dooperkenning wordt beschouwd als een belangrijk teken en middel om de eenheid die Christus in de doop gegeven heeft, uit te drukken. De kerken zouden, waar maar mogelijk, wederzijds elkaars doop uitdrukkelijk moeten erkennen." (T 15). *Doop, eucharistie en ambt. Verklaringen van de Commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken, Lima, Peru, januari 1982*, Amersfoort 1982, 19.

Vgl. ook de evaluatie van de antwoorden vanuit de kerken in: *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses* [Faith and Order Paper, 149], Genève 1990, m.n. 29-55, 107-112; *Die Diskussion über Taufe, Eucharistie und Amt 1982-1990. Stellungnahmen, Auswirkungen, Weiterarbeit*, Paderborn/Frankfurt a.M 1990, m.n. 45-60, 109-114; T.F. Best (red.), *Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of our Common Baptism* [Faith and Order Paper, 184], Genève 1999; *Ecclesiological and Ecumenical Implications of a Common Baptism. A JWG Study* [2004], in: *Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. Eight Report*, Genève 2005; *One Baptism: Towards Mutual Recognition*. Faith and Order Standing Commission, Faverges, Haute-Savoie, France, 14-21 June 2006, gepubliceerd: http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/fo2006_14_onebaptism_en.pdf (gezien laatste maal op 11.09.2008); S.M. Heim, *Baptism and Christian Initiation in Ecclesiological Perspective*, in: T. F. Best en T. Grdzeldzice (red.), *BEM at 25. Critical Insights into a continuing legacy* [Faith and Order Paper, 205], Genève 2007. Zie ook de bijdragen en rapporten in de speciale uitgave over de doop in: *Ökumenische Rundschau* 53 (2004), 282-399.

De synoden: van de oud-katholieke kerken van de Unie van Utrecht de doelstellingen van de officiële orthodox-oud-katholieke dialoog van 1973 tot 1987 expliciet hebben onderschreven. Vgl. U. von Arx (Hg.), *Altkatholische Stellungnahmen zu den Gemeinsamen Texten der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission 1975-1987. Eine Dokumentation*, ongepubliceerd typoscript, Bern 2000,

- 41 p. [met aanvulling uit 2007]. Vanwege dit gegeven kan ook nog gewezen worden op de resultaten van de 3de en 4de consultatie van orthodoxe en protestantse kerken van Istanbul 2006 en Wenen 2008 over de vraag van de wederzijdse dooperkenning, die door de Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) en de Gemeinschaft Europäischer Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) werden georganiseerd; vgl. M. Beintker e.a. (red.), *Konsultationen zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE)*, Wittenberg/Phanar 24.-27.6.2004/27.-30.4.2006 [Leuenberger Texte 11], Frankfurt a.M. 2007, 131-135, m.n. 133; voor de vierde consultatie voorlopig: <http://www.leuenberg.eu/daten/File/Upload/doc-8610-2.pdf> (gezien laatste maal op 10.01.2009).
- 2 M. Root en R. Saarinen (red.), *Baptism and the Unity of the Church*, Grand Rapids MI / Genève 1998.
- 3 Ik gebruik de uitdrukking “kerk” in de fenomenologisch neutrale zin van “denominatie”, zonder daarmee een oordeel over de ecclesialiteit daarvan uit te spreken, die allen beoordeeld kan worden in het perspectief van de vraag naar kerkelijke eenheid, resp. kerkelijke gemeenschap (als onzichtbare eenheid, werkelijke maar onvolkomen eenheid, inexistente eenheid etc.).
- 4 “Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. *Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe* [cursive-ring UvA]. Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Epheser 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar. Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist ‘ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren’ (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).” Vgl. *Ökumenische Rundschau* 56 (2007) 257. In Zwitserland wordt in het kader van de *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* overwogen een dergelijke overeenkomst te sluiten.
- 5 Vgl. <http://www.kokid.de/> (Dokumente 7. Ökumenische Dialoge) (gezien laatste maal op 11.09.2008).
- 6 Vgl. D. Wendebourg, Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche [1986], in: *Die eine Christenheit auf Erden. Aufsätze zur Kirchen- und Ökumenegeschichte*, Tübingen 2000, 23-46; E.C. Suttner, Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte [1990], in: *Kirche in einer zueinander rückenden Welt. Neuere Aufsätze zu Theologie, Geschichte und Spiritualität des christlichen Ostens* [Das östliche Christentum, 53], Würzburg

2003, 249-295; R. Potz, E. Synek en S. Troianos, *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung* [Kirche und Recht, 25], Freistadt 2007, 256-259, m.n. 374-398. Met de verklaring van Maagdenburg is impliciet te vergelijken de verklaring van de derde voorconcliaire panorthodoxe conferentie over het onderwerp „Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt”, *Una Sancta* 42 (1987) 7-12, m.n. 7; Baptism and „Sacramental Economy”. An Agreed Statement of The North American – Orthodox Theological Consultation, in: *Ecumenical Review* 54 (2002) 197-203; vgl. ook: Economy. A Joint Statement, in: J. Borelli en J.H. Erickson (red.), *The Quest for Unity. Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint Commission and Official Dialogues in the United States 1965-1995*, Crestwood NY 1996, 86-88. Voor de verdere kerkelijke context zie: C. Lienemann-Perrin (red.), *Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche* [Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, 39], München 1983 (m.n. de bijdragen van Klaus Koschorke en Wolfgang Lienemann); A. Basdekis en K.P. Voss (red.), *Kirchenwechsel – ein Tabuthema der Ökumene. Probleme und Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2003.

- 7 Op grond van andere overwegingen hebben ook de Syrisch-orthodoxe en de Koptische kerken de overeenkomst niet onderschreven.
- 8 Een vroeg voorbeeld uit de oecumenische beweging is de zgn. verklaring van Toronto van de Wereldraad van Kerken uit 1950. Deze toont dat de wederzijdse dooperkenning in die tijd al als een algemeen gegeven werd beschouwd, in zoverre dat zij uitsprekt “dass die christlichen Kirchen mit wenigen Ausnahmen die von anderen Kirchen vollzogene Taufe als rechtmässig anerkennen. Die Frage ist aber, welche Konsequenzen aus dieser Lehre zu ziehen sind”; vgl. L. Vischer (red.), *Die Einheit der Kirche. Material für die ökumenische Bewegung* [Theologische Bücherei, 30], München 1965, 251-261, m.n. 257. Een vroeg voorbeeld in Zwitserland is te vinden in: Zur Frage der Taufe heute. Ein Studiendokument der ökumenischen Gesprächskommissionen [evangelisch-reformiert/römisch-katholisch und christkatholisch/römisch-katholisch] der Schweiz, *Schweizerische Kirchenzeitung* 141 (1973), nr. 30, 465-469. Dit document begeleidt een korte tekst waarin de drie in Zwitserse kantons publiekrechtelijk erkende kerken zich verplichten om “... die mit Wasser, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendete Taufe gegenseitig anzuerkennen” (*ibid.*, 474). De vraag welke conclusies uit deze erkenning (die gelijktijdig een oproep doet aan de *Reformierte Kirche* in het Duitstalige deel van Zwitserland met betrekking tot een duidelijke trinitarische doopformule) door de deelnemende kerken kunnen worden getrokken, is echter nog niet beantwoord. Het nieuwe bij de Maagdenburgse overeenkomst is de uitbreiding naar de kerken van de oosterse traditie, waarin de dooppraktijk in een andere context van de sacramentele initiatie staat dan in het Westen (zie onder).
- 9 Zoals bekend was dit probleem al in de vroege kerk bekend door de strijd om de zogenaamde ketterdoop, waarbij grosso modo enerzijds de Klein-Aziatische en door Cyprianus verdedigde opvatting en anderzijds de Romeinse, later door Augustinus vertegenwoordigde opvatting tegenover elkaar stonden. Het ging hier om de vraag hoe moest worden gehandeld bij personen die in schismatieke of ketterse gemeenschappen gedoopt waren en tot de (katholieke) kerk toetraden.
- 10 Men vergelijkte althans de tekst van het Romeinse document: Konfessionsver-

- bindende familie en die eenheid der Christen. Vereint in Taufe und Ehe sind konfessionsverbindende Familien berufen, zum gemeinsamen Leben in der Kirche Jesu Christi für die Versöhnung unserer Kirchen, in: *Ökumenische Rundschau* 54 (2005) 498-513 (zie ook noot 20).
- 11 Vgl. in aansluiting op het Lima-document van 1982 (A 26) de studie: *The Nature and Mission of the Church: A Stage on the Way to a Common Statement* [Faith and Order Paper, 196], Genève 2005, nr. 90-98 [Oversight: Personal, Communal, Collegial].
 - 12 Zie o.m. ook: H. Hoping, Das Mysterium der Kirche. Heilszeichen und Grund christlicher Identität, in: Benedikt Kranemann u.a. (red.), *Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*, Stuttgart 2004, 99-117.
 - 13 Vgl. voor de in het brede oecumenische perspectief nog steeds omstreden vragen: *Nature and Mission* (zie noot 11), nr. 74-76; hierop wordt in het vervolg nog teruggekomen.
 - 14 Deze is vergelijkbaar met Johannes 17,22: "... opdat zij één zijn (zoals Wij een zijn) ...". Met deze woorden worden vele geschriften over de eenheid van de kerk in de zin van een opwekking tot hoop of een aansporing ingeleid of besloten.
 - 15 Na de vaststelling van de feiten: "Essentiële verschillen in geloof verhinderen nu nog de zichtbare eenheid. Er zijn verschillende opvattingen, vooral over de Kerk en haar eenheid, over de sacramenten en de ambten" leest men hier de oproep: "Wij verplichten onszelf ertoe: gevolg te geven aan de apostolische aansporing uit de brief aan de Efeziërs en ons met volharding voor een gemeenschappelijk verstaan van de heilsboodschap van Christus in het Evangelie in te zetten; in de kracht van de heilige Geest toe te werken naar de zichtbare eenheid van de Kerk van Jezus Christus, die tot uitdrukking komt in de wederzijds erkende doop en in de eucharistische gemeenschap alsook in gemeenschappelijke getuigenis en dienst." (I, 1) . Geciteerd naar: <http://www.chartaocumenica.nl/Bestanden/Tekst%20Charta.pdf> (gezien laatste maal op 18.08.2009).
 - 16 *Doop, eucharistie en ambt* (zie noot 1), 14.
 - 17 Vgl. bijv. *Ecclesiological Implications* (zie noot 1), 45 (nr. 2).
 - 18 Wat dit lokaal betekent – een institutioneel naast elkaar bestaan van denominaties die elkaar als werkelijke kerken erkennen of een vorm van geïnstitutionaliseerde gemeenschap in de zin van één episkope op één plaats – is een vraagstuk op zich. Zie daarvoor: U. von Arx, Identität und Differenz. Elemente einer christkatholischen Ekklesiologie und Einheitsvision, in: H. Hoping (red.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu „Dominus Iesus“* [Studien zur systematischen Theologie und Ethik 256], Münster 2000, 109-136, m.n. 134-136.
 - 19 Voor de doop van pasgeborenen is dit een problematische uitspraak.
 - 20 Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio” [UR], in: Das zweite Vatikanische Konzil. *Lexikon für Theologie und Kirche*² II, 1967, 117, opgenomen in het „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“, 25 maart 1993, nr. 92, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 110, Bonn 1993, 57. Vgl. ook nr. 129, 69, waar wordt gesteld dat "... durch die Taufe die Mitglieder anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften in einer wirklichen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen"; vgl. de enigszins afwijkende formulering in UR 3. Uit de verdere tekst van

het Direktorium ziet men dat deze sacramentele band in principe een interconfessionele viering van de doopgedachtenis of de overneming van het peetouderschap mogelijk maakt, alsook de opneming in de rooms-katholieke kerk zonder dat de doop wordt voltrokken. Wat daarboven uitgaat, staat in het kader van nader te regelen bijzondere situaties (waarbij in sommige gevallen een onderscheid moet worden gemaakt tussen de oosterse kerken en de overige) of van specifieke uitzonderingen.

21 P. Avis, *The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology*, London 2007, 109-117.

22 Niet geheel kan ik instemmen met Avis' uitspraak dat de doop "... foundation of the Church itself, the source of its life" zou zijn. Hij vervolgt met: "The Church as sacrament is born from baptism as sacrament" en wel "collectively and corporately" (Avis, *Identity* [zie noot 21] 109v.). Weliswaar is de doop, verstaan als initiatie in de werkelijkheid van Christus, absoluut fundamenteel voor ieder mens, maar het fundament van de kerk is nochtans het in de kracht van de heilige Geest verheerlijkte Lichaam van de mensgeworden Logos van God, het oersacrament, en de bron van het kerkelijk leven is de Geest Gods.

23 Avis, *Identity* (zie noot 21) 112v. Cursivering door Urs von Arx.

24 Hier moet uiteraard verwezen worden naar 1 Korintiërs 12, 13a. M.i. is dit de enige tekst (vgl. ook Handelingen 2, 41) die in betrekking tot de inlijving staat. De formulering lijkt contextueel door de redenering met de metafoor van lichaam en leden te zijn bepaald, die echter eerder op de eucharistie lijkt te slaan (vgl. 10, 16 v.) Of 12, 13c inhoudt dat tot de doophandeling een (eerste – i.v.m. de aoristus) deelname aan de Maaltijd des Heren behoort, is niet met zekerheid vast te stellen, maar m.i. wegens de betrekking binnen de tekst met 10, 4 waarschijnlijk. Vgl. ook M. Hasitschka, *Zusammenhang zwischen Taufe und Eucharistie. Neutestamentliche Perspektiven*, in: S. Hell en L. Lies (red.), *Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme*, Innsbruck 2002, 9-18. De verbinding wordt in elk geval in de regel wel gelegd waar de vroegste getuigenissen iets van de ritus te zien geven: vgl. de literatuur in noot 26 en 30.

Andere expliciete vermeldingen van een werkelijke waterritus gaan (voor een deel als bij de doop door Johannes) eerder in de richting van een afwassing, resp. een aan zich te laten voltrekken reiniging en impliceren daarmee vergeving van zonden (Hand. 2,38, 22,16; Ef. 5,26; Hebr 10,22; 1 Petrus 3,21), heiliging en rechtvaardiging (1 Kor. 6,11), discipelschap (Mt. 28,18-20) en wedergeboorte (Joh. 3,5; Titus 3,5; vgl. Rom. 6,3-5; Kol. 2,12). Daarvan is feitelijk sprake bij het zich met Christus bekleden bij de doop (Gal. 3,27; vgl. Kol. 3,9v.), hetgeen een soort van zich met Hem verenigende verandering in de identiteit wil uitdrukken. Wat een deelhebben aan Christus mag impliceren (vgl. de vijf laatstgenoemde bewijspplaatsen in de Paulijnse traditie) komt, systematisch-theologisch beschouwd, uiteraard in de richting van een 'inlijving in Christus'. 1 Korintiërs 15, 29 (de zgn. vicariaatsdoop) staat op zichzelf.

Voor de (opnieuw) expliciet genoemde samenhang tussen de waterritus en de gave van de heilige Geest kan men in de Handelingen der Apostelen verschillend spraakgebruik constateren: 2, 38 plaats beide in nauwe verbinding met elkaar, daar voor Lucas het Pinkstergebeuren een fundamentele verandering van de belofte in Lc 3, 16 en parallellen (vgl. Hand. 11, 6) betekent. Vgl. ook 19, 1-7 (met de handoplegging). In 8, 14-17 is de doop niet met de Geestegave verbonden maar deze volgt

later door middel van handoplegging. In 10, 47 volgt de doop op de reeds geschonken Geest van God (vgl. ook 9, 17v.). Voor deze variaties kan men redactionele (en ecclesiologische) bedoelingen bij Lucas aannemelijk achten. Vgl. bijv.: R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 1-12) [Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 5/1], Zürich/Neukirchen 1986, 261-285; F. Avemarie, *Die Tauf-erzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 139], Tübingen 2001.

De nauwe samenhang van de doop, die in de kern waarschijnlijk als waterritus moet worden opgevat, en de heilige Geest is bovendien expliciet in 1 Kor. 6,11, Titus 3,5 en Joh. 3,5; anderzijds zijn er ook aanwijzingen voor het ontvangen van de heilige Geest zonder betrekking met een water- of andere ritus of een doopterminologie, als in 2 Kor. 1, 21v., Ef. 1, 13 v., vgl. 4,30, 1 Joh. 2, 20; 27; Hebr. 10, 22 (vgl. Hebr. 6,4 met 6,1v.).

Van een handoplegging, steeds met een bijbehorende verbale uiting, die de handeling, die op zichzelf meer dan één betekenis kan hebben, nader preciseert, is in inhoudelijke samenhang met de waterritus sprake in Hand. 8, 14-17; 9, 17v.; 19,1-7; waarschijnlijk ook in Hebr. 6, 1v.

Zie voor een nadere verklaring van de bewijsplaatsen het beknopte overzicht van F. Avemarie, Art. "Taufe II. Neues Testament", in: *RGG^A* 8, 2005, 52-59. Uitvoeriger is: G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen-Vluyn 2002, m.n. 117-127 (Taufvollzug und Taufordnung). Een oudere, klassieke studie is die van: G. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968/Wuppertal 1998 (oorspr. Engels 1962).

25 Onderdompeling (submersio) en overgieting (immersio), waarbij water over het hoofd van de daarin staande persoon gegoten werd (zoals ook bij de vroege iconografie van de doop van Jezus), waren de meest gebruikelijke wijzen om de waterritus te voltrekken; later ook affusio en aspersio. Vgl. S.A. Stauffer, *On Baptismal Fonts: Ancient and Modern* [Alcuin/GROW Liturgical Study, 29], Bramcote 1994, 9v. In de invloedrijke studie van E. Stommel, *Christliche Taufriten und antike Badesitten*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 2 (1959) 5-14, wordt het bestaan van de praktijk van onderdompeling in het vroegste christendom bestreden.

26 Vgl. noot 24. Een daadwerkelijke zalving in samenhang met de doop is, anders dan bij de praktijk rondom het ziekbed (Mc. 6, 13; Jac. 5, 14; vgl. Lc. 10, 34), in nieuwtestamentische teksten niet voldoende aantoonbaar (vgl. 2 Kor. 1, 21; 1 Joh. 2, 20 en 27), maar het uitgangspunt van een overeenkomstige ritualisatie is natuurlijk gegeven in de verbinding van Mc. 1, 9-11 en parallellen (de doop van Jezus door Johannes) en Lc. 4, 18 en Hand. 4, 27 en 10, 38 (discutabel is Hebr. 1, 9). Een andere mening vindt men bij M. Barker, *Temple Themes in Christian Worship*, London 2007, 99-134, volgens welke de christelijke doop vanaf het begin een soort investituur in het koninklijke priesterdom betekende en dus een zalving (en mogelijk een bekleding) moet hebben omvat (vgl. echter bijv. Didache 7). Voor de geschiedenis van de doop in ruimere zin zie naast de in noot 31 genoemde literatuur: K. Macdonnell en G.T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit. Evidence from the First Eight Centuries*, Collegeville MN 1994; P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, London 2002, m.n. 59-61, 144-170.

27 Vgl. hiervoor G. Kretschmar, *Die Grundstruktur der Taufe. Neue Forschungen zur*

- christlichen Initiation, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 22 (1978) 1-14; Engels in: M.E. Johnson (red.), *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville MN 1995, 11-34, hier 33: "There is no apostolic norm in a bare immersion, without accompanying rites (nor is it probable that any such thing ever existed)." Voor de problematische, maar vroeger algemeen verbreide opvatting dat het vroege christendom geen of vrijwel geen cultus heeft gekend, zie: K. Backhaus, *Kult und Kreuz, Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: *Theologie und Glaube* 86 (1996) 512-533.
- 28 Een beknopt overzicht van deze, in de regel in drie geledingen opgebouwde taalhandelingen, waartoe men ook nog de analoog gestructureerde zgn. *abrenuntiatio* kan rekenen, uit de tijd van de vroege kerk bevindt zich bijv. in: A. Fürst, *Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie*, Münster, 2008, 131-133 en 149-151. Vgl. ook W. Kinzig, "natum et passus etc". Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther, in: ders., C. Marksches en M. Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 74], Berlin 1999, 75-183.
- 29 *Ecclesiological Implications* (zie noot 1), 49 (nr. 18) [cursiveringen Urs von Arnim]. Belangwekkend is dat de *Joint Working Group* zich weinig met de tweede dimensie bezighoudt, die vertegenwoordigd wordt door de 'klassieke' sacramentele initiatie met de fasen doop in engere zin, vormsel in het Westen of myronzalving in het Oosten, en de eerste ontvangst van de eucharistische gaven.
- 30 Vgl. *One baptism* (zie noot 1), nr. 14.
- 31 Vgl. G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*, in: *Leit.* 5 (1970) 1-348. Voor de gehele geschiedenis van de kerkelijke initiatie zie: B. Kleinheyer, *Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche* [Gottesdienst der Kirche, 7,1], Regensburg 1989; R. Messner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft* [UTB 2173], Paderborn 2001, 59-149; B.D. Spinks, *Early and Medieval Rituals and Theologies of Baptism. From the New Testament to the Council of Trent*, Aldershot 2006; B.D. Spinks, *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices*, Aldershot 2006; M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville MN 2007; C. Lange, *Die Taufe. Einführung in Geschichte und Praxis*, Darmstadt 2008; zie ook A. Jilek, *Eintauchen, Handauflegen, Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion*, Regensburg 1996. Onlangs is er een omvangrijke studie verschenen: E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, London 2009.
- 32 Men vergelijkte reeds de enigszins moeizame redenering van Thomas van Aquino met betrekking tot het vormsel, in het bijzonder tot de vraag of dit een sacrament is: *Summa Theologiae* IIIa, 72. Voor de theologische en liturgiehistorische problematiek van het vormsel zie: G. Kretschmar, art. „Firmung“, in: *TRE* 11 (1983) 192-204. Voor de geschiedenis ervan zie J.D.C. Fischer, *Confirmation Then and Now* [Alcuin Club Collections, 60], London 1978; A. Kavanagh, *Confirmation: Origins and Reform*, New York 1988 (met een nauwelijks geaccepteerde historische stellingname); M. Hauke, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999. Geheel juist is de opmerking van Messner, *Einführung* (zie

noot 31), 138, dat het vormsel sinds zijn liturgische verzelfstandiging “sozusagen auf der Suche nach ihrer Theologie” is. – Zonder discussie over nieuwe vragen dienaangaande is veel materiaal samengebracht in: J.-P. Revel, *La confirmation. Plénitude du don baptismal de l'Esprit* [= *Traité des sacrements*, 2], Paris 2006; vgl. J.-P. Revel, *Baptême et sacramentalité, t. 1: Origine et signification du baptême; t. 2: Don et réception de la grâce baptismale* [= *Traité des sacrements*, 1], Paris 2004/2005.

- 33 Problematisch is niet alleen het gebrek aan getuigenissen uit de vroege kerk en het feit dat men als gevolg daarvan gedwongen is andere, analoge tekenen en handelingen als “sacramentalia”, in zekere zin sacramenten van een tweede orde, in te voeren, maar vooral de behandeling van de centraal staande eucharistie (ook van die bij de doop) als niet meer dan één onder de andere sacramenten.

Waar het vormsel, zoals in de Rooms-Katholieke kerk sedert de invoering van de eerste communie op zeer jonge leeftijd door Pius X in 1910, pas volgt op de eerste communie en tot een vernieuwing van de doopbeloften en een soort opneming in de wereld van de volwassen christenen is geworden, kan men het traditionele karakter van het vormsel als deel van de sacramentele initiatie niet meer aannemelijk maken. Bij de nieuwe orde van de Christkatholische Kirche der Schweiz is men met het oog op jeugdige personen in de overgang naar de volwassenheid aan de noodzakelijkheid van een pastoraal handelingsmoment tegemoet gekomen door de invoering van een soort van verdergaande initiatie, nadat de sacramentele initiatie door de eerste communie is afgesloten, met een “nieuwe” ritus, waarin de bisschop om de volledige ontplooiing van de gave van de heilige Geest bidt in relatie tot deze overgang van de jongeren. Zie: *Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz*, Basel [2004], 207v.; 263-265.

- 34 Deze ritualisering sluit uiteraard niet uit dat de doop in engere zin door de heilige Geest tot stand komt. Omgekeerd kan men, zoals reeds is opgemerkt, ook niet uit 1 Kor. 6, 11, Hand. 2, 38; Joh. 3, 5 (vgl. 7, 37-39) of Titus 3, 5 resp. de bijbelse traditie van de doop van Jezus met zekerheid afleiden dat de doop slechts uit één rituele handeling met water bestond (zie ook noot 26 en 27).

- 35 Ik vermoed dat bij de overgang van een westerse christen naar de orthodoxe kerk wel een onderscheid kan worden gemaakt, naar gelang de initiatie slechts de doop met water of ook een zalving met chrisma heeft omvat. Op zich geldt dikwijls de myronzalving, naast de belijdenis van het orthodoxe geloof, de biecht en de communie, als het zichtbare teken van de opneming in de orthodoxie (vgl. canon 7 van het tweede oecumenische concilie van Constantinopel in 381). Daar het bovengenoemde commentaar van de KoKID (zie noot 5) bevestigt dat “es in der orthodoxen Kirche kein in jedem Einzelfall anzuwendendes Verfahren bzw. Formular für die Aufnahme von getauften Christen gibt” lijkt de tendens in de Russisch-Orthodoxe kerk erop te wijzen dat bij gevormde katholieken of bij oriëntaalse christenen die toetreden, geen myronzalving plaats heeft, terwijl dit bij protestanten wel het geval is. De myronzalving wordt dus als analoog met het westerse vormsel beschouwd. Hoe dan ook: de wederzijdse erkenning van de doop heeft, naar gelang van datgene wat in een bepaalde kerk tot de doop in de zin van (volledige sacramentele) initiatie wordt gerekend, bij de overgang van de ene naar de andere kerk verschillende implicaties. – Voor de orthodoxe doopritus zie o.m. L. Heiser, *Die Taufe in der orthodoxen Kirche. Geschichte, Spendung und Symbolik nach der Lehre der Väter*

[Sophia, 25], Trier 1987.

- 36 Wanneer de doop, respectievelijk de fundamentele initiatie in de door de heilige Geest ontsloten werkelijkheid van Christus, terwille van een verdere groei in het geloof ook biografisch gefundeerd moet zijn, moet men zich de doop naar mijn mening ook in herinnering kunnen brengen. Een hernieuwing van de doopbeloften kan hiervoor bij de praktijk van de doop van pasgeborenen, zoals die nog altijd gebruikelijk is, niet voldoende zijn (zie ook 3.4).
- 37 Vgl. bijv. de bijdragen in: Hell en Lies (red.), *Taufe* (zie noot 24), in het bijzonder R. Messner, Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Verhältnis von Taufe und Eucharistiegemeinschaft, 19-34.
- 38 *Ordo initiationis christianae adultorum*, Città del Vaticano 1972. Vgl. A. Kavanagh, *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, New York 1978, 81-203; J.M. McMahon, *The Rite of Christian Initiation of Adults. A Pastoral Liturgical Commentary*, Washington DC 2002; A. Kavanagh, *Unfinished and Unbegun Revisited: The Rite of Christian Initiation of Adults*, in: Johnson (red.), *Living Water* (zie noot 27), 259-273.
- 39 Met deze formulering is getracht iets van de spanning en de dynamiek over te brengen van wat in Mc 9, 24 (alleen daar, zonder parallellen) luidt: "Ik geloof; kom mijn ongelooft te hulp."
- 40 In het centrum van dit deel van het ritensysteem van de initiatie staan het onder handoplegging uitgesproken gebed om de heilige Geest en een zalving met chrisma.
- 41 Voor de "byzantiniserende" keuze van het gebed bij de zalving resp. de formule daarvan zie Johnson, *Rites* (zie noot 31), 445-448.
- 42 Zie Johnson, *Rites* (zie noot 31), 375-478; Johnson, *Living Water* (zie noot 27), 259v.; Spinks, *Reformation* (zie noot 31), 164-199.
- 43 Vgl. *Die Feier der Taufe im Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland*, Bonn 2004; 24-50 (waarbij echter aan een "in absehbarer Zeit" mogelijke "Firmung durch den Bischof" boven het vormsel in een eucharistieviering met doop de voorkeur wordt gegeven); vgl. ook A. Berlis, Heute leben aus der Taufe. Theologische Reflexionen in praktischer Perspektive, *Ökumenische Rundschau* 53 (2004) 282-297, m.n. 290-293. *Gebet- und Gesangbuch der Christkatholischen Kirche der Schweiz* (zie noot 33), 209-215 (echter nog zonder een nieuwe ordo voor het catechumenaat, wat in het bijzonder bij de "Vorbereitung auf die Taufe" [de catechumenaatsriten], die enige tijd vóór de doopviering wordt voltrokken, een enigszins ritualistische indruk wekt).
- 44 Zie recent: W. Kerner, *Gläubigentaufe und Säuglingstaufe. Studien zur Taufe und gegenseitigen Taufanerkennung in der neueren evangelischen Theologie*, Norderstedt 2004; A. Birmelé, Die Taufe in ökumenischen Dialogen, in: W. Hüffmeier en T. Peck (red.), *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe/Dialogue between the Community of Protestant Churches in Europe (CPCE) and the European Baptist Federation (EBF) on the Doctrine and Practice of Baptism* [Leuenberger Texte 9], Frankfurt a.M. 2005, 52-78 (Duits) resp. 79-103 (Engels); R. Gehbauer, Konvergenzen und Divergenzen im Taufverständnis. Erträge und Perspektiven, in: W. Kläiber en W. Thönissen (red.), *Glaube und Taufe in freikirchlicher und römisch-katholischer Sicht*, Paderborn 2005, 225-239; *Ecclesiological Implications* (zie noot 1), 45-72, m.n. 52-58; vgl. ook het stu-

- diedocument *One Baptism* (zie noot 1), m.n. nr. 59-73; T. Hafner en J. Luchsinger (red.), *Eine Taufe – viele Meinungen*, Zürich 2008. Beknopte informatie met betrekking tot het begrip van de doop in verschillende denominaties en oecumenische gesprekken in: E. Geldbach, *Taufe. Ökumenische Studienhefte 5* [Bensheimer Hefte, 79], Frankfurt a.M. 1996; vgl. ook het op Duitsland van toepassing zijnde overzicht van M. Kappers en E. Spiecker, *Christliche Kirchen feiern die Taufe. Eine vergleichende Darstellung*, Kevelaer 2003.
- 45 Zie ook: G. Rouwhorst, *Christian Initiation in Early Christianity*, in: L. Leijssen (red.), *Initiation chrétienne et la liturgie / Christian Initiation and the Liturgy*. FS Jozef Lamberts [Textes et études liturgiques, 22], Leuven 2008, 104-123, m.n. 121-123. Een van de gevolgen van het herzieningsproces zou ook een opheldering zijn van het moment waarop men tot de kerk gaat behoren; vgl. *One Baptism* (zie noot 1), nr. 56-58.
- 46 Vgl. A. Gerhards, *Die fortdauernde Wirksamkeit der Taufe im christlichen Leben: simul iustus et peccator*. Liturgiewissenschaftliche Erkenntnisse, in: T. Schneider en G. Wenz (red.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* [Dialog der Kirchen 119], Freiburg i.Br./Göttingen 2001, 376-395. Het leven in de door de doop, resp. de sacramentele initiatie geopende ecclesiale werkelijkheid van Christus zou bovendien daardoor moeten worden uitgedrukt dat in liturgische teksten voor de verzoening en de uitvaart, alsook in die voor de wijdingen en de huwelijksinzegeening expliciet op de sacramentele initiatie wordt teruggegrepen.
- 47 Zie noot 42. Daartoe kunnen ook reflecties over een zinvolle liturgische uitvoering van de doopgedachtenis behoren, die eventueel in oecumenisch verband kan worden geplaatst; zie M. Stuflesser, *Liturgisches Gedächtnis der einen Taufe. Überlegungen im ökumenischen Kontext*, Freiburg i.Br. 2004; M. Stuflesser en S. Winter, *Wiedergeboren aus Wasser und Geist. Die Feiern des Christwerdens* [Grundkurs Liturgie, 2], Regensburg 2004.
- 48 Zie recent: S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* [Gorgias Liturgical Studies, 4], Piscataway NJ 2008.
- 49 Vgl. Messner, *Einführung* (zie noot 31), 85, en de verdere in noot 31 genoemde literatuur. Ook: R. Burnish, *The Meaning of Baptism. A Comparison of the Teaching and Practice of the Fourth Century with the Present Day* [Alcuin Club collections, 67], London 1985.
- 50 Zie ook: M. Ploeger, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology* [Netherlands Studies in Ritual and Liturgy, 7], Groningen/Tilburg 2008, 477-495. Deze verbindt eveneens de genoemde aspecten.
- 51 Deze vraag (en niet meer dan dat) is evenwel slechts te begrijpen wanneer de ten diepste ecclesiale betekenis en de verplichtende implicaties van *eucharistic sharing* worden verondersteld. Wat gedoopten tot zichtbare eenheid in het Lichaam van Christus en als het Lichaam van Christus verbindt en zichtbaar bevestigt als de ene kerk in de concrete gestalte van de locale kerk, krijgt een onovertrefbare uitdrukingsvorm in de *eucharistic sharing*. Uitwisseling van ambtsdragers of zelfs het onderschrijven van overeenkomsten met betrekking tot volledige kerkelijke gemeenschap, die ogenschijnlijk een grotere mate van eenheid tonen, hebben echter mijns inziens een geringere theologische status.
- 52 Zie het naschrift.
- 53 Vgl. *One Baptism* (zie noot 1), nr. 16: "It is important to remember that the church

ches speak of recognition not only with regard to baptism but also of other dimensions of the life of the church, in particular ministry. For recognition of ministry to occur, churches need to discern apostolicity in the patterns, and source of authority, of the ministry exercised in other churches. It often happens that baptism is recognized among churches, but the members of those churches are not able to partake together of the eucharistic meal. This situation – so puzzling to the uninitiated – arises through lack of mutual recognition not of baptism, but of ministries.” Vgl. ook nr. 55: “In other cases there is mutual recognition of baptism, but without the possibility of a common eucharist. Here a kind of ‘asymmetry’ seems to exist between the sacraments of baptism and the eucharist: all baptized persons have been incorporated into Christ’s one body, the Church; but they are not all able to partake together in the eucharist. As is well known this is due to a lack of recognition not of baptism, but of ministries. Here we see most clearly, and painfully, the inter-relation of baptism, eucharist, and ministry – and, for some, of collegiality and primacy. These form, so to speak, an interlocking package of ecclesial life, so that mutual recognition in one area alone does not achieve a state of full ecclesial communion among churches.” Hier is sprake van een asymmetrie (of van een paradox, zie ook nr. 53), daar de tekst ervan uitgaat dat de doop weliswaar een mens in het ene Lichaam van Christus inlijft, maar dat deze de gedoopte tegelijk in een specifieke geloofsgemeenschap opneemt, zodat deze eenheid niet tot uitdrukking komt wanneer de confessies geen volledige kerkelijke gemeenschap onderhouden. Deze ecclesiologische gedachte is weliswaar begrijpelijk, maar in de verdere consequenties ervan niet zonder problemen.

- 54 Vgl. *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 93 (2003) 205-207, m.n. 206: “Die Theologenkonferenz ist der Meinung, dass für die Aufnahme von Kirchengemeinschaft ein gemeinsames Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt (dessen Probleme sie nicht eigens thematisierte) als je isolierte Grössen nicht genügt. Vielmehr ist auch ein gemeinsames Grundverständnis der Kirche als eine im dreieinigen Gott gründende Gemeinschaft vorauszusetzen, denn nur so bekommen Taufe, Eucharistie und Amt, beziehungsweise die Elemente Schrift und Tradition, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, die Sakramente und das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, ihren Ort im Mysterium der Kirche”. Vgl. ook G. Larentzakis, *Die Taufe und die Einheit der Kirchen. Orthodoxe Aspekte*, in: Beintker e.a. (red.), *Konsultationen* (zie noot 1), 268-294, m.n. 286v.
- 55 *Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland*, nr. 2 (15 maart 1971). Aangezien de tekst geen opheldering biedt over wat met “offene Kommunion” wordt afgewezen, moet worden aangenomen dat daarmee een toelating van leden van een andere denominatie is bedoeld die niet in de *realis praesentia* geloven. In feite bestaat er echter geen belangrijk onderscheid wanneer men het spreken over “offene Kommunion” in de jaren-'70 van de twintigste eeuw mede beschouwt; zie bijv. W. Kasper, *Skandal einer Trennung, Offene Kommunion als Zeichen der Hoffnung*, in: *Christen wollen das eine Abendmahl* [Publikbücher, 2], Mainz 1971, 40-50. Brinkhues schreef dit bij de voorbereiding van het “Ökumenische Pfingsttreffen” van 1971 in Augsburg, waarvoor een algemene toelating tot de communie noodzakelijk werd geacht.
- 56 Vgl. *Protokoll der Nationalsynode* 98, Rheinfelden 1972, 36-37. Dat alleen protestanten werden genoemd, is te begrijpen tegen de achtergrond van de één jaar eerder

uitgesproken afwijzing van oecumenische avondmaalsvieringen, waarvoor als argument werd gegeven dat de oud-katholieke kerk in haar oriëntatie op de vroege kerk streeft naar gemeenschap met kerken waarvan het katholieke karakter kan worden vastgesteld. Acceptatie van dergelijke avondmaalsvieringen, ook wanneer die anderszins gewenst zouden zijn, zou de pogingen tot hereniging met de anglicaanse, orthodoxe en meer recent ook de rooms-katholieke kerken in de weg staan, te meer daar de “von uns hochgeschätzte evangelisch-reformierte Kirche” geen bindende geloofsbelijdenis en geen gemeenschappelijke opvatting over ambt en sacrament kent.

57 Zoals bekend heeft de IBC deze overeenkomst niet bekrachtigd, zoals volgens de toen geldende versie van het statuut van de Unie van Utrecht (art. 10, lid 1) had moeten geschieden. De hieruit ontstane controverse is uiteindelijk zonder oplossing geluwd.

58 Vgl. *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 77 (1987) 207v.

59 Vgl. *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 84 (1994) 62v.

60 Zie: *Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, in opdracht van het Collegiaal Bestuur samengesteld door de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgische Muziek en de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie*, Baarn 1993, 476. “Tot de heilige communicatie zijn allen genodigd die gedoopt zijn, in hun kerkgemeenschap deelnemen aan de tafel van de Heer en met ons zijn tegenwoordigheid willen vieren.” Het gezangboek van het Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland verwijst in de inleiding op de “Feier der Heiligen Eucharistie” naar de sinds 1931 bestaande volledige kerkelijke gemeenschap van de Unie van Utrecht met de anglicanen en naar de in 1985 tot stand gekomen overeenkomst met de Evangelische Kirche in Deutschland “einander zur Eucharistie einzuladen” als realisaties van een algemeen oud-katholiek streven naar de “Gemeinschaft im Herrenmahl”. *Eingestimmt*. Bonn 2003, 11.

Het Christkatholische Gebet- und Gesangbuch (zie noot 33) bevat geen uitspraken dienaangaande.

61 Zie: R. Coleman (red.), *Resolutions of the Lambeth Conferences 1867-1988*, Toronto 1992, 166; vgl. Resolution 42 van 1930, 81. Resolution 4 uit 1988 (p. 197) op grond van het Niagara Report betreft wederzijdse regelingen tussen anglicaanse en Lutherse kerken omtrent “interim eucharistic sharing”.

Laudatio aan prof. dr. A.W.J. Houtepen

Jan Hallebeek *)

Hooggeleerde Houtepen, waarde Anton,

De Blaise Pascal-prijs, ingesteld in 1985, wordt toegekend vanwege uitmuntende theologische studies verband houdende met de Oud-Katholieke Kerk **of** voor andere gelijkwaardige prestaties. In uw geval wordt de prijs toegekend vanwege uitmuntende studies **én** andere prestaties. Bij die andere prestaties moet vooral worden gedacht aan uw werk voor de Wereldraad van Kerken. Zowel uw wetenschappelijk werk als theoloog als uw bijdrage aan het oecumenische gesprek zijn van groot belang geweest voor de Oud-Katholieke Kerk en op deze beide aspecten van uw werk zou ik nader willen ingaan, hoewel die niet strikt van elkaar zijn te scheiden.

Op het vakgebied van de Oecumenica geniet u als wetenschapper grote reputatie. Van 1986 tot aan uw emeritaat in 2005 was u directeur van het Centrum voor Interculturele Theologie, Interreligieuze Dialoog, Missiologie en Oecumenica, hier te Utrecht en vanaf 1992 tevens hoogleraar Oecumenica bij de voormalige Faculteit, nu Departement Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht. Van uw hand verschenen talrijke wetenschappelijke en vakpublicaties op het terrein van de oecumenica en de ecclesiologie. Uw publicatielijst telt ruim 500 titels, waarvan tenminste de helft wetenschappelijk van karakter is. Daarnaast had u zitting in de redacties van toonaangevende wetenschappelijke tijdschriften zoals het 'Tijdschrift voor Theologie', 'Kosmos en Oecumene' en 'Concilium'. Op de weg van de wetenschap bent u al vroeg de oudkatholieken op het spoor gekomen. De dissertatie, waarop u in 1973 promoveerde bij Edward Schillebeeckx, *Onfeilbaarheid en hermeneutiek*, handelde over het infallibilis-concept op het Eerste Vaticaanse Concilie. Aan de hand van een analyse van bronnen en teksten van dit concilie kwam u tot een interpretatie van het door de oudkatholieken afgewezen dogma van de Onfeilbaarheid, die een grote

* Uitsproken bij de uitreiking van de Pascalprijs op 28 maart 2009 in de kathedrale kerk van Ste Gertrudis te Utrecht.

openheid schiep. In uw hermeneutische aanpak oversteeg u de oude controverse standpunten. U wees erop hoe de jurisdictie van de paus is gebonden aan de kerkgemeenschap in haar geheel, al heeft de paus dan wel in noodsituaties de bevoegdheid om het geloofsgoed te bewaken en te bewaren. Voor de voortgang van de geloofstraditie is echter de gehele kerk verantwoordelijk. Met deze zienswijze opende u een oecumenisch perspectief.

Wat kunnen wij verder zeggen over het belang van uw wetenschappelijke werk voor de Oud-Katholieke Kerk? Onze kerk en vele instanties binnen de kerk mochten in de loop der jaren keer op keer een beroep doen op uw expertise. U was in februari 1985 aanwezig op de conferentie ‘Gezag en gezagsverhouding in een episcopale kerk’, een belangrijke consultatie betreffende de positie die de diocesane bisschop zou gaan innemen binnen de bestuursstructuur van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland na de voorgenomen invoering van een Collegiaal Bestuur. In april 2001 gaf u gastcollege aan de oud-katholieke theologie-afdeling van de universiteit Bern. Tijdens de in 2003 georganiseerde studiedag ‘Gezag als gave’, een oud-katholiek antwoord op de herdenking dat 150 jaar eerder in ons land een nieuwe bisschoppelijke hiërarchie werd ingevoerd, had u samen met kardinaal Simonis en collega Koffeman zitting in het forum dat met de aanwezigen in discussie trad. In juni 2005 gaf u een uitvoerige voordracht – in twee delen – tijdens de internationale oud-katholieke bisschoppenconferentie, die zich op dat moment boog over de mogelijkheid om tot een document te komen waarin een oud-katholieke ecclesiologie wordt uiteengezet en het oud-katholieke standpunt in de oecumene verder wordt uitgewerkt. En als ziekte u er niet van had weerhouden, was u in september 2007 één van de hoofdsprekers geweest op de internationale oud-katholieke theologenconferentie, die plaats vond in Zwitserland en in het teken stond van het thema “Oud-katholieken in het oecumenische gesprek”. Deze activiteiten resulteerden ook in een aantal publicaties in IKZ of voluit *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, het wetenschappelijke tijdschrift voor oud-katholieke theologie.

In deze en andere wetenschappelijke werkzaamheden op het terrein van de oecumene en de ecclesiologie hebben wij u leren kennen als iemand die elk onderwerp, hoe zwaar of hoe licht ook, weet te benaderen vanuit een theologische invalshoek, vanuit een element uit de kerk- en dogmengeschiedenis, of vanuit een zelfstandige theologisch-filosofische reflectie. En dat kenmerkt u als “echte theoloog”. U bent in uw werk ook voortdurend bedacht op het samengaan van een goede, zui-

vere theologie met een concrete christelijke levenspraktijk. Voor u vallen die twee samen en dat is een inspirerend getuigenis. Want vaak kiezen theologen toch een beetje voor het één of het ander. Bij u komt een kritische, solidaire ‘christelijke ethiek’ niet in mindering op een diepdoor-dachte theologie, en evenmin andersom.

Bij het begrip ‘andere prestaties’ moet allereerst worden gedacht aan uw betrokkenheid bij het werk van de Wereldraad van Kerken en de Raad van Kerken in Nederland. U was meer dan twintig jaar als consultant verbonden aan de commissie *Faith and Order* van de Wereldraad en hebt in die hoedanigheid een belangrijke bijdrage geleverd aan het document *Baptism, Eucharist and Ministry*, dat in 1982 tijdens de conferentie van *Faith and Order* in Lima werd aanvaard. Dit studiedocument, waaraan u tot in de eindredactie hebt meegewerkt, wordt wel gezien als het resultaat van vele jaren oecumenische arbeid. Ook bij deze werkzaamheden heeft u oud-katholieken ontmoet en hebben wij van onze kant u leren kennen. Een van onze juryleden – hij zal er later vandaag in besloten kring nog op terugkomen – herinnert zich nog levendig uw aanwezigheid in Lima in 1982 en daarna. De oud-katholieke kerken hebben het streven naar een hereniging van de kerken altijd een warm hart toegedragen. In de bisschoppenverklaring van 1889 werd hierover al gesproken. De bisschoppen die zich met hun kerken toen aaneensloten tot wat later de ‘Unie van Utrecht van Oud-Katholieke Kerken’ zou gaan heten, spraken de hoop uit dat “het de bemoeiingen der godgeleerden gelukken zal, ... , eene overeenstemming te verkrijgen omtrent de geschillen, die sedert de scheuringen in de kerk ontstaan zijn”. Voorts spoorden zij hun geestelijken aan “in de preek en bij het onderricht op de wezenlijke christelijke geloofswaarden, die de kerkelijk gescheiden gezindten gemeenschappelijk belijden, in de eerste plaats de nadruk te leggen”. In dit streven naar het herstel van de eenheid van de kerken kan het reeds genoemde document *Baptism, Eucharist and Ministry* uit 1982 worden gezien als een ware mijlpaal. In de jaargang 2002 van IKZ verscheen een themanummer geheel gewijd aan de receptie in de verschillende kerken van dit studiedocument. In uw bijdrage aan dit themanummer “Lima – Zwanzig Jahre später” bent u optimistisch gestemd. U ziet een doorwerking van het Lima-document. Het heeft geleid tot een nieuw inzicht in wat het wezen van Gods kerk is en haar opdracht in deze wereld. En u ziet een doorwerking van het document in de bilaterale consensusteksten die de laatste decennia tussen verschillende kerken tot stand zijn gekomen. Eenzelfde optimisme kon ik bespeuren tijdens de bijeenkomsten van de

in 1997 door de Willibrordvereniging ingestelde oud-katholieke rooms-katholieke studiecommissie waarin wij beiden zitting hadden. Onder voorzitterschap van de inmiddels overleden pater Piet Vriens kwam de commissie drie jaar achter elkaar bijeen om te werken aan een advies, dat uiteindelijk in 2004 werd gepubliceerd onder de titel 'Het gezamenlijk erfgoed in vreugde delen'. Zonder aan de overige leden van de commissie tekort te doen, kan men gerust stellen dat uw aandeel aanzienlijk is geweest in het tot stand brengen van een tekst die niet alleen kan dienen als de basis voor een verdere dialoog, maar ook tal van voorstellen bevat om tot praktische samenwerking te komen tussen rooms-katholieken en oud-katholieken in Nederland. Tijdens de werkzaamheden van deze commissie gaf u er blijk van kennis te hebben genomen van het werk van menig oud-katholieke theoloog. Dit beeld werd bevestigd tijdens de vele gesprekken in meer recente jaren, in het kader van een ecclesiologisch promotieonderzoek, waarvan wij beiden de begeleiders waren. Het oud-katholieke proprium bleek u geenszins onbekend te zijn. Maar afgezien daarvan, is uw oecumenische arbeid per definitie van principieel belang geweest voor de Oud-Katholieke Kerk, een kerk die van harte kan instemmen met de richting die *Faith and Order* ons wijst. Wat betreft het denken over wat de kerk in wezen is, haar structuur en haar opdracht in deze wereld, hebben wij u leren kennen als een geestverwant. Wat ons gescheiden houdt, is een historisch gegroeide kerk-scheuring, al valt te betwijfelen of dat echt een scheidingslijn is. Oud-katholieken hebben nooit een nieuwe kerk willen stichten – net zo min als u dat zou willen – en hebben zich altijd beschouwd als deel van de westerse katholieke kerk. Enkel vanwege het streven om op een authentieke wijze katholiek te zijn werden wij uiteindelijk in de negentiende eeuw door politieke omstandigheden gedwongen om voort te leven als een separaat kerkgenootschap. Wij willen u, als geestverwant, vandaag eren door het toekennen van de Blaise Pascal-prijs. De Jury van de wetenschappelijke prijzen van het Oud-Katholiek Seminarie heeft de redenen daartoe als volgt geformuleerd 'vanwege uw wetenschappelijke bijdrage aan de oecumenische theologie en uw inzet in het oecumenisch gesprek met name wat betreft de toenadering tussen de Rooms-Katholieke en de Oud-Katholieke Kerk'.

De droom van Descartes en het visioen van Pascal

Twee wegen van geloof in een agnostische cultuur

Anton Houtepen *)

Niemand komt ongeschonden uit een kennismaking met Pascal
(Voltaire)

Het gemeenschappelijke erfgoed in vreugde delen

Dankbaar als ik ben voor de mij toegekende onderscheiding, moet het mij allereerst van het hart, dat ik er zeer door verrast ben, met name vanwege de motivering die er door de jury voor is gegeven: mijn bijzondere inzet voor een betere verhouding van de Oud-Katholieke Kerk en de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland en andere theologische studies die voor de Oud-Katholieke Kerk van belang zijn geweest.¹ Ik vermoed dat mijn meedenken over een meer oecumenische vormgeving en werkwijze van de zogenaamde Petrusdienst van de zetel en de bisschop van Rome een van de theologische bijdragen is geweest die de jury op prijs heeft gesteld. Aan die bisschopszetel en zijn bisschop is het immers vanaf de vroege kerk opgedragen te fungeren in dienst van de eenheid en de solidariteit van de kerken van Oost en West, Noord en Zuid en van de trouw aan het apostolisch erfgoed. Het is een functie die helaas in haar concrete uitvoering vaak ook het tegendeel heeft bereikt van wat men beoogde en waarvan vormgeving en werkwijze in de loop der eeuwen mede de oorzaak zijn geweest van conflicten en schisma's in de christelijke kerken. Ik beschouw deze prijstoekenning dan ook als een welbewust oecumenisch gebaar, een geste die bewijst, dat wij, rooms-katholieken en oud-katholieken, inderdaad "ons gezamenlijke erfgoed in vreugde kunnen delen", mits aan de vormgeving en de werkwijze van deze zogenoemde Petrusdienst van de bisschop van Rome het nodige in oecumenische geest zou kunnen worden bijgesteld.

Het gezamenlijke erfgoed bedreigd

Het gezamenlijke erfgoed dat we delen, wordt immers ernstig bedreigd, van binnenuit en van buitenaf. Opnieuw staat, in dit Darwin-jaar, geloof

*) Uitgesproken bij de uitreiking van de Pascalprijs op 28 maart 2009 in de kathedrale kerk van Ste Gertrudis te Utrecht.

tegenover wetenschap.² En in dit Calvijn-jaar strijden kerken, ondanks een eeuw van intensief oecumenisch gesprek, nog altijd met elkaar om de legitimiteit van hun tradities. Terwijl ook de kinderen van Abraham, joden, christenen en moslims verdeeld zijn over de vraag wie van hen de enige ware, voor alle mensen bedoelde gemeenschap vormt van de ene en heilige God, wiens bedoelingen zij respectievelijk aan de visioenen en openbaringen aan Mozes, Jezus en Mohammed zeggen te ontleenen. Drie factoren, die allesbehalve reclame zijn voor het Godsgeloof en die, dunkt mij, de diepere oorzaak zijn van het toenemend agnosme in de westerse cultuur: velen zeggen immers: “God hoeft voor mij niet meer” en er rijden bussen rond met de tekst: “Gelukkig dat God niet bestaat, geniet dus van het leven.”

Vanuit deze drie vragen bij het religieuze erfgoed van het Abrahamsge-
loof, die mijn theologische onderwijs en onderzoek hebben bepaald, wil
ik met u teruggaan naar de dromen en visioenen van twee *geleerde gelo-
vigen* uit het begin van de Neuzeit: René Descartes (1596-1650) en
Blaise Pascal (1623-1662). Wat kunnen wij daarvan leren voor een eigen-
tijdse herijking en verantwoording van het Godsgeloof, die ook van
belang is voor het oecumenische gesprek en voor de interreligieuze dia-
loog over Abrahams God?³

Na de, uiteraard beknopte, beschouwing over Descartes' droomwereld
en wat die ons nu nog te zeggen heeft en over Pascals aan ons in zijn
beroemde *Mémorial* nagelaten visioen, dat een andere denkweg wijst
naar het Godsgeloof van de Abrahamsreligies, stel ik tenslotte een drietal
vragen bij Descartes' en Pascals geloof, die voor ons westerlingen in het
gesprek met onze agnostische cultuur, maar ook voor het oecumenische
gesprek en de interreligieuze dialoog van gelovigen onderling van groot
belang zijn.

1. De dro(o)m(en) van Descartes: de Geest van Waarheid en Wijsheid, het “Pinksteren van de Rede”?

Op de avond en de nacht voorafgaande aan het feest van Sint Maarten, op
10 en 11 november 1619, had Descartes op zijn hotelkamer in Ulm, na
een enerverende dag, een onrustige nacht. Eerst ontwaakte hij uit twee
nachtmerries, daarna had hij een weliswaar kalme maar toch opwindende
droom. Er zijn legio interpretaties gegeven van Descartes' dromen,⁴ maar

ik houd me bij het relaas van Descartes' eigen droomuitleg, waarin hij de eerste twee dromen ziet als vermaningen Gods omtrent zijn leven tot dusver en de derde droom als een bijzondere inspiratie en een programma voor zijn verdere leven.

In zijn eerste, pijnlijke en onaangename droom liep hij wankelend en tolend op straat in Parijs, op weg naar de kapel van zijn vroegere school om daar te bidden, maar hij kwam niet vooruit door een stormwind, die hem zelfs tegen de kerkmuur drukte. Al strompelend, kwam hij een bekende tegen, maar vergat hem te groeten, wilde teruggaan om het goed te maken, maar kreeg van een onbekende voorbijganger een meloen om die aan zijn kennis cadeau te doen.

Badend in angstzweet wordt hij wakker met pijn in zijn heup. Hij begint te piekeren over de betekenis van deze nare droom, vermoedt er een boze geest achter, overdenkt zijn zonden en piekert twee uur lang over goed en kwaad in de wereld.⁵

Nauwelijks weer ingeslapen schrikt hij weer wakker van een scherp geluid als dat van een bliksemflits en ziet hij allerlei lichtschitteringen en vuurvonkjes in de kamer, waardoor hij verblind wordt en de voorwerpen naast zijn bed nauwelijks meer kan zien. Door zijn ogen open en weer dicht te doen kan hij de dingen weer normaal waarnemen.

Descartes ziet in deze nachtmerries vingerwijzingen Gods, mede in verband met zijn gedrag tot dusver, dat in Gods oog wellicht zondiger was geweest dan dat van een ogenschijnlijk brave burger. De storm waarin hij niet vooruitkwam, was een boze geest, die hem dwong iets te gaan doen, wat hij in vrijheid zelf had besloten en God zelf verhinderde dat. Wat hij, per ongeluk, had verzuimd, een bekende te groeten, had God willen corrigeren via iemand als een engel die op zijn pad kwam met een gratis en exotisch geschenk: een meloen, teken van eenzaamheid en concentratie en tegelijk van de veelheid van afleidingen waaraan hij, Descartes, voortdurend blootstond. De bliksemflits en donderslag uit zijn tweede droom legde Descartes uit als de lichtflits van waarheid en inzicht, waarmee de Geest van God hem wilde begiftigen.

In mijn woorden: God wil niet dat wij door Godvijandige tegenmachten in onze vrijheid worden belemmerd, zelfs niet als het gaat om geloof, kerkgang of gebed: er is geen dwang in het geloof (Koran, Soera 2, 256), God dwingt ons niet om te geloven, geloven is een vrije menselijke mo-

gelijkheid en God beschermt de menselijke vrijheid tegen ieder “malin génie”. In God is geen geweld! (*Brief aan Diognetus*).⁶

Het meest rijk aan betekenissen was echter Descartes' derde droom. Als hij weer slaapt, treft hij in zijn verbeelding in zijn kamer twee nieuwe boeken aan van onbekende herkomst: een *Encyclopedie* en een *Gedichtenbundel*. Met beide boeken is hij erg blij. Hij bladert in de Gedichtenbundel en zijn oog valt op een dichtregel van de klassieke dichter Ausonius: *Quod vitae sectabor iter?* (Welke levensweg moet ik volgen, welke koers moet ik varen in mijn leven?). Een plotselinge bezoeker wijst hem op een nog mooier gedicht van dezelfde schrijver, dat begint met de woorden *Est et Non*, Ja en Nee. Hij wil dat in de dichtbundel opzoeken, maar kan geen van beide gedichten vinden, zodat het wel om een andere editie moest gaan dan die hij kent, omdat er ook plaatjes in staan die hij niet eerder heeft gezien. De boeken en de bezoeker verdwijnen uit zijn verbeelding, maar hij blijft nog in dromenland, waar hij, nog slapend, aan de uitleg ervan begint, beseffend dat het maar een droom was en geen visioen.

Uit een verloren gegaan werk van Descartes (*Olympica*) destilleerde diens biograaf Adrien Baillet in 1691 Descartes' uitleg van zijn derde droom als volgt:

“De *Encyclopedie* die ik zag staat voor alles wat vanuit de Wetenschappen kan worden samengebracht, de *Gedichtenbundel* voor het samengaan van de filosofie en de wijsheid.

Want men hoeft er zich niet over te verbazen dat we bij de dichters, zelfs bij slechte dichters, volop zinnen aantreffen, die veel serieuzer, veel zinvoller en veel beter geformuleerd zijn dan de geschriften van de filosofen. Dat schrijf ik toe aan het goddelijk karakter van hun begeestering en aan de kracht van de verbeelding, die de zaden van wijsheid tevoorschijn brengt die zich in de geest van alle mensen bevinden als vonken in vuurstenen. Ze doen dat met meer gemak en meer glans dan wat de Rede vermag bij de filosofen.

Het gedicht “*Quod vitae sectabor iter*” geeft de goede raad van een wijs man weer en is zelfs bepalend voor de hele moraaltheologie. De verzamelde dichters in de dichtbundel zie ik als een verwijzing naar openbaring en begeestering, waarmee ik hoop ook zelf begiftigd te zijn. En het vers *Est et Non*, dat identiek is aan het *Ja en Nee* van Pythagoras, slaat op waarheid en valsheid in de menselijke ken-

nis en in de profane wetenschappen. Omdat dit alles zo goed leek te kloppen met mijn eigen gevoelens, ben ik zo vermetel om mezelf te overtuigen, *dat het de Geest van Waarheid was die mij in deze droom de waarde van alle wetenschappen wilde laten inzien.*

Deze derde droom, die zo aangenaam was en zo zachtaardig, beschouw ik als een schets van mijn toekomst, terwijl de twee eerste dromen, vol angst en beven, dreigende waarschuwingen bevatten met betrekking tot mijn vroegere leven, dat misschien toch niet zo onschuldig was tegenover God als het leek tegenover de mensen.”⁷

Jacques Maritain heeft Descartes' droomervaringen het “*Pinksteren van de Rede*”⁸ genoemd. Hij bedoelt dat zeer cynisch en paradoxaal: Descartes en de Cartesianen zouden aan de Wetenschap (met een hoofdletter) en aan de Rede een goddelijke oorsprong hebben toegekend, analoog aan de universele en onmiddellijke kennis van de natuur en de geschiedenis die de theologie van de late Middeleeuwen (“het alziend oog”: Nicolaas van Cusa) aan God toeschreef. Maritain beschuldigt Descartes en het Cartesianisme ervan, de grondslag te hebben gelegd voor een welhaast theocratische opvatting van de Wetenschap, die niet alleen het partiële karakter van de verschillende wetenschappen onder de noemer van één universele wetenschap wilde brengen, maar die ook noodzakelijk moest leiden tot menselijke *hybris* en arrogantie (“la divine *aséité* de l'esprit humain”, p. 31). en die het atheïsme, of agnosticisme (p. 55) van onze cultuur tot gevolg had. Veel Descartes-interpretaties tot in onze dagen zoals die van Hans Küng,⁹ Theo de Boer¹⁰ en Johannes Paulus II¹¹ zijn op dit spoor van Maritain verder gegaan.

Met Jean-Luc Marion¹² ben ik van mening dat we daarmee Descartes' denken onrecht doen. Descartes zelf beschrijft zijn droombelevissen van 10 november 1619 duidelijk als een religieuze “disclosure” van een weg die hij dient te gaan, als een gebeuren dat een gevolg was van een enorme euforie en begeestering, omdat hij op die dag meende *een wonderlijk inzicht in alle wetenschap* te hebben gevonden. Veel Cartesianen tot op de dag van vandaag hebben dat geïnterpreteerd als een nieuw en baanbrekend mathematisch inzicht, dat voor alle natuurwetenschappen daarna maatgevend zou worden. Deze verklaring strookt niet met Descartes' eigen interpretatie van met name zijn derde droom, die we zojuist gezien hebben. Daaruit spreekt Descartes' inzicht in de *meer-taligheid van de Rede*. In heel zijn oeuvre is Descartes trouw gebleven

aan deze meertaligheid van al het menselijke kennen en daarmee ook van de Geest van Waarheid.¹³ Het Pinksteren van de Rede is niet de openbaring van een alles verklarend en alles sturend rationalisme. Het is juist de doorbraak van het besef dat alle menselijke kennis en kunde weliswaar voor een deel berust op onze *esprit de géométrie*, waarmee we de hele kosmos en alle natuurkrachten in kaart kunnen brengen en ten dele naar onze hand zetten, maar voor een ander deel op ons poëtische vermogen, onze verbeeldingskracht, waarmee we telkens nieuwe en nog ongedachte relaties en verbindingen leggen tussen droom en daad, dingen en mensen, het zichtbare en het onzichtbare, het eindige en het oneindige, aarde en hemel, mensen en God. In beide gevallen gaat het om de Geest van Waarheid en de Geest van Wijsheid.

Het gaat Descartes dus binnen de Rede om *verschillende soorten rationaliteit*, die wij sinds Dilthey en Horkheimer als *instrumentele* en als *hermeneutische rede* goed hebben leren onderscheiden. De wijsheid van onze verbeelding, de denkbaarheid van het oneindige, de Godsidee als fundament van het menselijke basisvertrouwen, als appel tot het doen van het goede en als criterium voor het streven naar de hoogst mogelijke kwaliteit van het menszijn, gekenmerkt door liefde, gerechtigheid, vrede en vreugde: dat alles maakt deel uit van de hermeneutische rede, is volstrekt niet in strijd met de instrumentele rede en vormt de eigenlijke matrix van de cultuur, waarbinnen de instrumentele rede via natuurwetenschap en techniek, politiek en rechtsorde haar nuttige werk kan doen. Zowel door de natuurwetenschappen als door gezonde theologie en filosofie hebben we alchemie en bijgeloof kunnen bestrijden. Mede door literatuur- en geschiedeniswetenschappen hebben we inzicht gekregen in de betekenis van onze verhalende verbeelding en de theologie heeft daarvan geprofiteerd in de kritische exegese van de bijbel en in de strijd tegen het fundamentalisme. Profeten en wijzen onder schrijvers en dichters hebben ons de verdediging van de mensenrechten als goddelijke opdracht leren zien. Wetenschap en theologie van de *Neuzeit* samen hebben ziekten en catastrofes ontdaan van hun doem- en strafkarakter en van allerlei demonische of bovennatuurlijke verklaringen. Sociale wetenschappers hebben ervoor gezorgd, dat we het gezag van de overheid niet langer baseren op goddelijke volmachten, maar op de wil van het volk en op de grondwet als oorkonde van gerechtigheid, vrede en welzijn.

Zo hebben we het aan het Pinksteren van de Rede en aan Descartes' programmatische droombeeld van zijn levensopdracht te danken dat theolo-

gie en prediking zich in het moderne wereldbeeld konden verheugen over de geweldige toename van kennis van vele dimensies van de Rede:

- de resultaten van natuurwetenschap en techniek, die de mensen tot heil zijn geweest;
- de resultaten van de geesteswetenschappen en van social engineering, die het inzicht in onze verbeeldingskracht hebben verdiept en die de voorwaarden voor vreedzaam en menswaardig samenleven hebben blootgelegd, die ons behoeden voor dictatuur en fundamentalisme en die ons gevoelig maken voor de creativiteit van het verhaal en voor de veelkleurige *Wirkungsgeschichte* en kritische exegese van onze heilige boeken, zoals Bijbel en Koran;
- de resultaten van een methodische twijfel en eerlijk doorvragen naar verificatie en falsificatie, hypothese en theorievorming, ook als het gaat om de Godsidee en de godsdienstige leefvormen. De dialectiek van *Est et Non*, Ja en Nee is voor alle wetenschappen, maar ook voor de theologie en het geloofsverstaan uiterst nuttig gebleken.

2. Het visioen van Pascal: het "Pinksteren van de Genade"

Blaise Pascal, een minstens zo briljant geleerde, wiskundige, fysicus en denker als Descartes, wiens ontdekkingen betreffende de zwaartekracht, het luchtledige en de wetten van gas- en vloeistofdruk tot op vandaag elementaire lesstof zijn voor vrijwel alle scholen voor voortgezet onderwijs en de basis van heel veel technisch vernuft, was van jongs af aan meer een gevoelsmens dan Descartes. Was Descartes eerder extravert gericht, getuige zijn vele reizen, zijn vele correspondentie met allerlei geleerden van zijn tijd, zijn frequente verhuizingen en Amsterdamse avontuurtjes, maar vooral ook gezien zijn uitvindingen van nuttige instrumenten, Pascal was eerder een introvert man, die in zijn *Pensées* en in zijn Brieven aan de Jezuïeten (*Lettres Provinciales*), maar zeker ook in zijn *Mémorial* getuigt van het belang dat hij hechtte aan introspectie. Op het eind van zijn leven verbond hij zich dan ook als *associé* aan de gemeenschap van Port Royal. Daarbij was hij veel meer dan Descartes vertrouwd met de Bijbel. Maar het is zeker onjuist zijn beroemde uitspraak "*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*" uit te leggen als een principiële tegenstelling tussen de wereld van de Rede en de wereld van de emoties, de passies, het geloof, de liefde en de relaties waaraan ons hart zich hecht. Dat alles is ook volgens Pascal niet minder redelijk,

maar het is een ander type redelijkheid en kennis – veeleer op basis van intuïtie en instinct, van gevoel en affect – dan dat van de verstandelijke en redenerende wereld van analyse, wetmatigheid, wiskunde en logica.¹⁴

Evenals Descartes erkent ook Pascal dus een meertalen-model van de werkelijkheid, maar anders dan Descartes zoekt hij God in het hart van de zoekende en vragende, verlangende en hopende, falende en triomferende mens in de geschiedenis. Daarvoor put hij niet zozeer uit het kennisarsenaal van filosofen en geleerden, maar uit de geloofsverhalen van de Abrahamstraditie, de visioenen van Mozes, het appel van de profeten en het evangelie van Jezus Christus.

Op de avond en nacht van “23 november, op de avond van het feest van paus Clemens en de vigilie van de martelaar Chrysogonus, in het *genadejaar* 1654”, heeft Pascal een Pinkstervuurvisioen, waarvan hij getuigt in zijn *Mémorial*. Dat begint als een reprise van dat van Mozes in Exodus 3: de onzichtbare God, die zich toont in een vuur dat niet verteert, een brandende struik in de woestijn, in een naam die alles omvat en toch met niets geïdentificeerd kan worden, een onuitsprekelijke naam, die met de 99 eretitels van de Koran nog niet omschreven kan worden, maar wel de enige die er toe doet en die meegaat als begeleider op het levenspad van Gods volk via spraakmakende tekens, profetische vermaningen, richtlijnen voor het gedrag en woorden van wijsheid.

Nog centraler in dat visioen staat de figuur van Jezus Christus, met wie Pascal zich verbonden weet als begenadigde, feilbare, eindige en zondige mens.

Zijn zekerheid is een aangevochten zekerheid, zoals ook die van Descartes, maar de aanvechting en de zekerheid hebben bij Pascal niet zozeer betrekking op de betrouwbaarheid of onbetrouwbaarheid van de zintuiglijke waarneming of de deducties van de logica, als bij Descartes, maar op zijn relatie met God en met diens Messias, Jezus: ben ik als christen wel op de goede weg, ben ik niet van God los, mag ik mij in Gods genade verheugen?

Ook hij kent in zijn *Pensées* het overweldigende karakter van de natuur en de kosmos, die ook voor hem bepaald geen gesloten boek meer zijn. Dat is de grootheid van de mens, dat wij dit alles beginnen te begrijpen. Maar we ervaren er ook onze kleinheid en nietigheid door. Zoals hij schrijft in zijn *Pensées*:

“Wat is de mens? Een niets tegenover het oneindige, een alles tegenover het niets, een punt midden tussen niets en alles. Eindeeloos ver van het begrijpen der uiterste grenzen, zijn hem het doel van alle dingen en hun oorsprong onoverkomelijk verborgen in een ondoordringbaar geheim, evenmin bij machte het niets te vatten waaruit hij is opgeheven, als het oneindige waarin hij verweven is. Wat kan hij dus doen, behalve een vage glans waarnemen van de dingen, midden op hun weg, in eeuwige vertwijfeling over het feit dat hij noch hun oorsprong, noch hun doel kent? Alle dingen stammen uit het niets en reiken tot in het oneindige. Wie kan die verbijsterende schreden volgen? Hij van wie dit wonder uitgaat begrijpt ze. Geen ander is ertoe in staat.”¹⁵

Of ook:

“Wij branden van verlangen om een vaste bodem te vinden en een laatste bestendige grond, om daarop een toren te bouwen die tot in het oneindige reikt, maar ons hele fundament stort in elkaar en de aarde opent zich tot in haar afgronden. Laten wij dus geen zekerheid en vastheid zoeken. Ons verstand wordt voortdurend bedrogen door de onbestendigheid van de verschijnselen. Niets kan het eindige vaste bodem geven tussen de twee oneindigheden die het omsluiten en ervan wegluchten.”¹⁶

Gelovigen dienen dus volgens Pascal het zoeken naar vastigheid en fundering van hun bestaan op te geven, hetzij in de natuur, hetzij in het zelfbewustzijn en de zelfontplooiing van de mens, hetzij in de zelfbouw van een ideale maatschappij. Dat alles berust op illusies en doet afbreuk aan het ondoorgrondelijke geheim van het bestaan van de mens in het milieu van het leven. Het sluit de mens ook af voor de altijd nieuwe kansen van de liefde en de barmhartigheid. Het sluit de mens op in zichzelf.

Uiteindelijk gaat het om overgave aan de God die de geschiedenis van volkeren en individuen leidt, door schade en schande, lijden en dood heen, zoals Abraham en zijn nazaten dat hebben ervaren, maar zoals bovenal het leven en de boodschap van Jezus van Nazareth dat duidelijk maken. Pascal weet zich door deze leiding van God in de geschiedenis verzekerd van de trefzekere richting die hij in het leven moet gaan, die hem vertrouwen geeft en vreugde: *certitude, joie* en hem doet buigen

voor de grootheid van God: *soumission*.¹⁷ Dat is geen slaafse onderwerping, maar aanhankelijkheid, bescheidenheid en besef van eigen beperkingen en verzuim om het goede te doen volgens de criteria van Gods beleid.

Pascals weg naar God is de weg van het verhaal dat gaat, van een diep meevoelen met het drama van de mensengeschiedenis, dat culmineert in slavernij en bevrijding, oorlog en vrede, onrecht en vergelding, de moord op profeten en wijzen en allermeeft in de executie van Gods geliefde en gezant bij uitstek, Jezus, gekruisigde Messias, wiens doodstrijd in Godverlatenheid én Godsvertrouwen zijn schaduwen vooruitwerpt tot aan het einde der dagen, niet als een onvermijdelijk lot, maar als kritisch gebeuren in de geschiedenis, als blijvend model voor het leven en sterven van alle gelovigen, tot blijvende gedachtenis en zo tot heil voor alle mensen.¹⁸

Pascals weg tot geloof stelt tegelijk elk menselijk triomfalistisch mensbeeld bij, maar stelt ook het Godsbeeld van de geleerden en filosofen van zijn dagen aan de kaak. Wat win je zelf, als je een wereld van inzicht in de wereld van maat en getal hebt gewonnen als in eeuwige waarheden, zelfs als je die waarheden toeschrijft aan de eeuwige Waarheid en Betrouwbaarheid van God? Wat je ook denkt en bedenkt, als mens blijf je zwak en sterfelijk, heen en weer geslingerd door het lot, omvangen door het heelal, slechts een klein stipje in de ruimte, als “een rietstengel, door de wind heen en weer bewogen”. Maar toch: een *denkende* rietstengel, die weet heeft van zijn bescheiden plaats in de oneindige ruimte.¹⁹

Tegenover dit wankel bestaan van de mens is God voor Pascal de betrouwbare God van Verbond en verbinding met alle levenden van alle eeuwen, met ieder persoonlijk bewogen en voor iedereen overal aanwezig als lokroep en appel tot het doen van het goede, God van gerechtigheid, vreugde en vrede in de heilige Geest (Rom. 14,17). God van liefde, die onze liefde doorgloeit en ons in de liefde van mensen elk beroep op eigendom of bezit, verdienste of ruil, beloning of vergelding ontzegt. Zelf een God van vergeving, van verlangen en vertrouwen en van verzet tegen het kwade. Dat heeft Pascal goed gezien.

Het ging Pascal temidden van de theologische twisten van zijn dagen over de synergie van God en mens, God en de krachten van de natuur bij

het reilen en zeilen van de geschiedenis om een veeleer persoonlijke vraag, een echte hartekreet en een existentiële nood: schieten wij mensen niet voortdurend tekort in onze menselijke verantwoordelijkheid voor goed en kwaad door een erfelijke belasting met kwalijke en zelfzuchtige verlangens, zoals de verhalen van Genesis 3 en 4 ons maar al te duidelijk maken?²⁰ Op een nog dieper niveau ging het Pascal om de aard van de verbinding van de gelovige met de God van Abraham, Izaak en Jacob, die ook de God van Jezus Christus is, aan wie de mens alles te danken heeft en aan wie de mens zich, zoals Abraham en Jezus dat gedaan hebben, onvoorwaardelijk zou moeten toevertrouwen.

Het *Pinksteren van de Rede* en het *Pinksteren van de Genade* zijn ons beide overkomen, we hebben het niet veroorzaakt, we zijn er niet de meesters of bezitters van, het zijn niet onze deugden of talenten. We kunnen er alleen van getuigen en anderen erin laten delen, we kunnen er niemand toe dwingen. Beelden van Macht en Wil en Sterkte, van Geweld en Overwinning zijn niet langer bruikbaar voor God, noch geschikt als levensdoel voor hen die in God geloven in de weg van Jezus van Nazareth.

Vanuit het domein, de dimensie, de ruimte of de sfeer van een verbinding of relatie met God valt er een ander licht op de mens, maar krijgt ook pas God gestalte en vorm. Wie iets over God wil zeggen, kan er niet omheen tegelijk iets over de mens te zeggen, omdat alleen mensen God-zeggere zijn: Wat is de mens, dat Gij ons gedenkt? (Psalm 8), Wie ben ik, mijn God? (Augustinus, Belijdenissen). Alsook omdat God alleen ter sprake kan komen in verband met het leven van mensen, als een levende God, die met ons is begaan,

- niet als een anoniem Opperwezen in ruste,
- niet als het zwarte gat achter een pulserend heelaal,
- niet als een sprakeloze bron van energie,
- niet als het Lot dat ons reilen en zeilen bepaalt,
- niet als een toernige draak of despoot die voortdurend offers van mensen vraagt,
- niet als de laatste Examinator en Terminator, die op zijn termen beslist over eeuwig loon of eeuwige straf, eeuwig leven of eeuwige dood,
- niet als een eenkennige God die er alleen voor uitverkorenen, voor Abrahams kinderen of zelfs alleen voor christenen zou zijn.

God is voor Pascal een God van verbinding in wie wij bewegen, leven en zijn, geroepen te leven, te spelen, te hopen, te zuchten en te treuren voor Gods aangezicht, *gratuit* levend van genade op genade in een genadeloze wereld, verantwoording afleggend van de hoop die in ons is, onze schuld belijdend aan wat indruist tegen waarachtig menszijn en de mensenrechten, elkaar nieuwe kansen gevend en onszelf hernemend door voortdurende bekering, meelevend in gebed en daadkracht met de verzuchtingen van Gods eigen Levensgeest in ons, in het besef van onze eindigheid en menswaardig voorbereid op de dood, vol verlangen uitziend naar de levende God, die ons, hoe dan ook, voor de eeuwige vergetelheid zal behoeden: bij die God immers zijn wij vanaf de kiem van ons bestaan met naam en adres bekend, gewenst, geliefd, begiftigd en begunstigd en bestemd tot leven in en met God voor altoos: *In te Domine speravi, non confundar in aeternum* (Ambrosiaanse lofzang, *Te Deum laudamus*, slotvers).

3. Causaliteit en Gratuïteit: drie vragen aan Descartes en Pascal

Het kan niet anders, of er laten zich, na meer dan drie en een halve eeuw, ook kritische vragen stellen aan het Godsgeloof van Descartes en Pascal.

De *eerste vraag* betreft het paradigma van de causaliteit als denkweg naar God. In één van zijn *Pensées* vraagt Pascal zich af:

“Waarom heeft God ons gevraagd om te bidden?

- om zijn schepselen een hoge achting voor de causaliteit bij te brengen

- om ons te leren van wie wij al onze goede eigenschappen hebben gekregen

- om ons aan het werk te zetten en nog te groeien in deugd

Maar om het initiatief te behouden, bepaalt God zelf aan wie hij de gave van het gebed verleent.”²¹

Bij deze visie op het gebed en de Godsrelatie van de gelovige zijn veel vragen te stellen. Is het gebed een middel voor de mens om mee te mogen doen in de goddelijke sturing van alle natuurprocessen en menselijke cybernetica? Kunnen wij door ons gebed de gang van zaken in de natuur en de geschiedenis inderdaad veranderen, wonderen teweegbrengen, bergen verzetten? En is dat de eerste functie van al het bidden van de gelovigen: de vraag om een beter lot? De redding uit de nood? Is dat niet fei-

telijk de oude ketterij van Marcion: de vraag om een betere God? Leert het Onze Vader niet een andere gerichtheid van het bidden: te mogen leven naar Gods bedoelingen? Moeten we, in Bijbel en Koran, Gods almacht niet ontdoen van al te mensvormige ideeën van sturing, bestuur, management en planning, wetmatigheid, beheersing en voorspelbaarheid, kortom van het paradigma van de causaliteit, waarvan zowel Descartes als Pascal en hun tijdgenoten uitgingen bij hun zoeken naar God?²²

Mijn *tweede vraag* hangt samen met de eerste: hebben Descartes en Pascal niet te weinig aandacht gehad voor de eigen aard van onze menselijke relaties en emoties en met name voor liefde, vertrouwen, verlangen, verzet tegen onrecht en vergeving van schuld als analogieën voor Gods genadige verbinding met ons? Hebben zij niet te weinig aandacht gehad juist voor dit karakter van de *gratuiteit* van het ons geschonken leven en met vrijwel al hun tijdgenoten de genade Gods teveel beschouwd als een *hulpmiddel* (*auxilium*) bij het menselijk tekort, als extra stuwkracht achter onze prestaties en talenten en als laatste redmiddel – genade als *gratieverlening* door God, als hoogmogende Heer en Koning – tegen de dodelijke straffen die we voor ons zondige gedrag verdienen? Uiteindelijk zijn zulke metaforen voor Gods genadige verbinding met ons evenzeer schatplichtig aan het paradigma van de causaliteit en getuigen ze van concurrentiedenken tussen God en mens, het grote probleem van het Godsgeloof in onze agnostische cultuur.²³ En zelfs als gesproken wordt van de “terugkeer van God” of van een “nieuw-religieus verlangen” (Anton van Harskamp)²⁴, blijktens de opbloei van allerlei nieuwe vormen van esoterie of van Godsgeloof dat ons succes, genezing van onze kwalen, bescherming tegen gevaren of zelfs de komst van een duizendjarig rijk van vrede en voorspoed zal brengen, spreekt daaruit een Godsbegrip dat ons voordelig en van nut moet zijn: een “*prosperity gospel*”, waarin we – liefst ook letterlijk – onze laatste spaarcenten zouden moeten willen investeren. Ik noem dat de “*terugkeer van de goden*”, aan wie wij mensen moeten behagen, in wie wij moeten investeren om bij hen in de gunst te komen. Pascal heeft, gelukkig, ondanks zijn beperkte visie op Gods genade, zoals Augustinus en de reformatoren vóór hem, Jansenius en Arnauld met hem en Kierkegaard en Karl Barth na hem, goed gezien, dat dit soort religie afvoert van de God van Abraham, van Mozes, Jezus en Mohammed, van Bijbel en Koran.

De *derde kritische vraag* betreft de beperkte hermeneutiek van de

Schriften, zoals we die bij Descartes en Pascal aantreffen. Zij lezen de bijbel van Genesis tot de Apocalyps als een doorgaand *historisch* epos, vol lessen voor het heden en voor de toekomst, met het leven en de boodschap van Jezus als de leessleutel van alle joodse geschriften en als het canonieke slot op alle latere profetische openbaringen.²⁵ Die visie beperkt de kracht van het verhaal en loopt gevaar fundamentalistisch en fideïstisch misbruikt te worden.

Wij hebben geleerd de bijbel te lezen als een bibliotheek van boeken volgens zeer verschillende genres, geen encyclopedie der wetenschappen, maar veeleer een bundel vol wijsheid, vol poëtische verbeelding, vol parabels en scenario's voor het leven. Daarin wordt het leven van mensen en volkeren tegen het licht gehouden van Gods bedoelingen met alle creatuur en is het verhaal van Jezus, de gekruisigde, daarvan voor christenen de kern. Jezus van Nazareth, gezant van God, Gods rechterhand, door mensenhand vermoord, maar blijvend onder ons als de Levende, het evenbeeld en het levende gelaat van de onzichtbare God, die alle mensen roept om hem te volgen op de weg van zijn genadige en barmhartige God en Vader, een leven vol van Gods eigen levensadem en Geest van het heilige, een samenleving volgens de criteria van Gods beleid: God-met-ons, *Immanuel*, voor wie alle kinderen van Abraham tenslotte hun knie zullen buigen als voor hun rechter en advocaat tegelijk, barmhartige jury over levenden en doden.

De wereld van God, zo leert ons het scheppingsverhaal van Genesis, raakt het hele domein van de materie en van de geest, zonder er zich ruimtelijk of tijdelijk in te bevinden. God en het goddelijke zijn nergens te lokaliseren in tijd of ruimte, in cellen of in symbolen, in relaties of in hormonen. Gods levensenergie is niet verstopt in magnetisme of zwaartekracht, noch in enzymen of eiwitten, noch in aparte religieuze taal of beelden. Doch alles wat is, het vuur, de wind, de wolken, geboorte en liefde en dood, zijn voor wie gelooft mogelijke boden, verwijzingen, tekens, beelden van God, zonder dat God daarin ooit *dingfest* gemaakt kan worden. Tegelijk wel zo dat het om meer gaat dan beeldspraak en metafoor. God materialiseert niet, noch in het rijk der dingen, noch in het rijk van de taal of de verbeelding: God blijft de gever der dingen, de referent van onze verbeelding. Geen tempel, geen altaar, geen offer, geen priesters kunnen God behuizen of behelzen. God bevindt zich in de betrekking met de wereld en de mensen, alleen als betrokkene is God zichzelf, alleen in het Verbond en de Gemeenschap der heiligen en van het heilige (*koinonia toon hagi-*

oon) kan God als de Aanwezige en de Komende worden geëerd en aange- roepen.

Besluit

Wie God wegdoet uit het denken, uit het leven en uit de cultuur, raakt, zoals Descartes het al formuleerde in zijn *Principia Philosophiae* (1644), infantiel gefixeerd op het zintuiglijk waargenomene: wat je niet ziet, bestaat niet!²⁶ Descartes leert ons ook dat wij zonder gêne, zonder concordisme en zonder intellectuele schizofrenie in Gods Geest kunnen geloven als in het Pinksteren van de Rede. Pascal daarentegen heeft ons geleerd, dat het de taak van de theologie is de sporen van God aan te wijzen in het hart van de mens, in de geschiedenis der mensheid, in de godsdiensten der volkeren en vooral: in de verhalen van de Schriften over het eeuwige appèl van Godswege en de passie naar het mogelijk goede, naar gerechtigheid, vrede en vreugde in de heilige Geest: het Pinksteren van de Genade.

Appendix

Descartes' droom, 10-11 november 1619²⁷

Op de vooravond van het feest van Sint Maarten, 10 november 1619, legde ik mij op mijn hotelkamer in Ulm te ruste. Ik had die dag, na allerlei gesprekken en beslommeringen, als bij ingeving de wonderlijke grondslag van alle wetenschap ontdekt en ik verkeerde in een staat van grote begeestering en euforie. Het was warm in de kamer – er stond zo'n grote Duitse tegelkachel – en ik kon moeilijk de slaap vatten en lag maar te draaien. Toen ik eindelijk insliep kreeg ik een nare droom.

Ik zag allerlei spookbeelden, die me zo van mijn stuk brachten, dat ik, terwijl ik dacht op straat te lopen, me op mijn linkerzij moest draaien om vooruit te komen naar het punt waar ik naar toe wilde, omdat ik rechts een hevige pijn voelde, die ik niet eerder had gehad. Omdat ik dit soort lopen nogal beschamend vond, probeerde ik rechtsomkeert te maken, maar ik voelde dat een krachtige wind me meenam in een soort draaikolk die mij drie tot vier keer een pirouette liet maken op mijn linkerbeen. Ik dacht dat ik bij iedere voetstap zou vallen. Totdat ik op mijn pad een schoolgebouw ontwaarde met een open poort. Daar ging ik naar binnen om er te schuilen en van de ellende af te zijn. Ik wilde de schoolkapel binnengaan om er te gaan bidden, wat mijn eigenlijke plan was. Tot ik bemerkte dat ik een kennis voorbij was gelopen zonder hem te groeten. Uit beleefdheid wilde ik teruglopen, maar de wind, die om de kapel raasde, blies mij met kracht terug. Op dat zelfde moment zag ik een andere man op de binnenplaats van de school, die mij beleefd doch onweerstaanbaar bij mijn naam riep en mij zei, dat hij iets had, dat ik dan aan die mijneer N. die ik kende, cadeau moest geven. Ik droomde dat het om een meloen ging, geïmporteerd uit het buitenland. Terwijl al die figuren en de mensen om hen heen vast ter been waren en de wind bijna was gaan liggen, voelde ik me nog steeds gekromd en wankelend lopen.

Toen werd ik wakker met een heftige pijn en ik dacht daarom dat mijn droom het werk was van een boze geest die me had willen bekoren. Ik draaide me om en bad tot God om mij tegen de kwalijke gevolgen van mijn droom te beschermen en tegen alle onheil en straf die er voor mij zouden kunnen dreigen vanwege mijn zonden. Ik besepte maar al te goed, dat die serieus genoeg waren om de hemelse bliksems op mijn hoofd te doen neerdalen, ook al had ik dan voor het oog van de mensen tot dan toe tamelijk onberispelijk geleefd.

Twee uur lang overdacht ik van alles inzake goed en kwaad in deze wereld en sliep toen weer in.....

Toen dacht ik een scherp en fel geluid te horen, een donderslag dacht ik en werd wakker van schrik. Toen ik mijn ogen opendeed, zag ik heel veel vuurvonkjes verspreid in de kamer. Dat had ik 's nachts wel vaker als ik wakker werd, dat mijn ogen zo schitterden, dat voorwerpen in mijn buurt doorzichtig werden. Maar door mijn ogen open en dicht te doen, zag ik weer precies om welk soort dingen het ging die ik had waargenomen. Dat kalmeerde mij behoorlijk en ik sliep weer in.

Mijn derde droom was niet zo beangstigend als de eerste twee. Ik zag een boek op tafel liggen en wist niet wie het daar had neergelegd. Ik zag tot mijn vreugde dat het een Encyclopedie was en hoopte dat ik daar veel aan zou hebben. Op hetzelfde moment trof ik nog een boek in mijn hand, dat ik evenmin eerder had gezien en waarvan ik niet wist hoe ik eraan kwam, Het was een bundel met gedichten van verschillende auteurs, getiteld *Corpus Poetarum etc.*. Ik opende het boek en mijn oog viel op het vers: *Quod vitae sectabor iter?* (welke levensweg zal ik volgen?). Tegelijk zag ik een man, die ik niet kende, maar die me wees op een vers dat begon met *Est et Non*, en dat hij als een voortreffelijk gedicht beschouwde. Ik zei te weten dat het uit de *Idyllen* van Ausonius kwam, die te vinden waren in de dikke bloemlezing van dichters die op tafel lag. Ik wilde dat zelf aan de man laten zien en begon het boek door te bladeren, waarvan ik de opzet en de inhoud precies dacht te kennen. Terwijl ik zocht, vroeg de man mij, waar ik dat boek vandaan had. Ik zei dat ik dat niet wist, maar dat mij juist tevoren nog een ander boek was bezorgd, dat nu weer verdwenen was, zonder dat ik wist wie het mij gebracht had, noch wie het weer had meegenomen. Ik was nog niet uitgesproken of ik zag het boek weer opduiken aan het andere eind van de tafel. Doch het viel mij op dat deze editie van de Encyclopedie minder compleet was dan toen ik die de eerste keer had gezien.

Ik richtte mij weer op Ausonius maar kon het gedicht *Est et Non* niet vinden. Ik zei tegen de man dat ik nog een mooier gedicht van Ausonius kende, dat begon met de regel *Quod vitae sectabor iter?* (Welke weg moet ik gaan?) De man vroeg mij om dat dan te laten zien en ik zette mij ertoe dat op te zoeken, toen ik verschillende kleine portret-etsen tegenkwam. Ik zei dus, dat dit wel een erg mooi boek was, maar niet in de druk die ik kende. Op dat moment verdwenen de boeken en de man uit mijn verbeelding, zonder dat ik overigens wakker werd. Het bijzondere is, dat ik, twijfelend of wat ik gezien had een droom of een visioen geweest was, nog in mijn slaap besloot dat het een droom was, en dat ik die droom al interpreteerde nog vóór de slaap mij verliet..

Pascals Mémoial: 23 november 1654²⁸

In het genadejaar 1654, op maandag 23 november, feestdag van St. Clemens, paus en martelaar, samen met andere martelaren, aan de vooravond van het

feest van St. Chrysogonus, martelaar en anderen, vanaf ongeveer half elf 's avonds tot half één 's nachts:

VUUR

God van Abraham, God van Isaac, God van Jacob,
Niet die van de filosofen en de geleerden,
Zekerheid, zekerheid, emotie, vreugde, vrede,

God van Jezus Christus

Deum meum et Deum vestrum, (Mijn God en Uw God: Ruth 1,16) "Uw God zal mijn God zijn"

Vergeeten door de wereld en door alles, behalve God

Hij laat zich slechts vinden langs de wegen die in het evangelie geleerd worden.

Grootheid van de menselijke ziel

"Rechtvaardige Vader, de wereld heeft U niet gekend, maar ik heb U gekend"

Vreugde, vreugde, vreugde, tranen van vreugde.

Ik heb me daarvan afgekeerd

Dereliquerunt me fontem aquae vivae (Ze hebben mij verlaten, de bron van levend water: Jer. 2,13)

Mijn God, zult U mij verlaten?

Dat ik niet eeuwig hiervan gescheiden mag zijn.

Jezus Christus, Jezus Christus,

Ik heb mij van hem afgekeerd, ik ben hem ontvlucht, heb hem verloochend, gekruisigd

Dat ik nooit van hem gescheiden mag zijn

Hij wordt niet bestendigd dan door de wegen die in het Evangelie worden gewezen

Totale en zoete verloochening, totale en zoete onderwerping,

Totale onderwerping aan Jezus Christus en aan mijn leidsman,

Voor altijd in vreugde voor één dag oefening op aarde.

Non obliviscar sermones tuos. (Laat mij Uw woorden niet vergeten: Ps. 118, 16). Amen

Noten

- 1 O.a. A. Houtepen, *Onfeilbaarheid en hermeneutiek. De betekenis van het infallibilitas-concept op Vaticanum I*, Brugge 1973 (diss.); idem, "Lehrautorität" in der ökumenischen Diskussion. Ein Beitrag für die Studie von Glauben und Kirchen-

verfassung “Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?”, in: Deutscher Ökumenischer Studienausschuss (Hg.), *Verbindliches Lehren der Kirche heute*, Frankfurt a.M. 1978, 120-207; idem, *De Petrusdienst van de bisschop van Rome* [Oecumenereeks, I], Amersfoort – Leuven 1985; idem, Die verbindliche Lehre und das verbindende Leben der Kirche, in: H. Meyer (Hg.), *Gemeinsamer Glaube und Strukturen der Gemeinschaft*, Frankfurt a.M. 1991, 168-184; idem, Een oecumenische Petrusdienst van de bisschop van Rome?, in: J.A. Meijer en A. Houtepen, *Rome en de Oosterse Kerken* [Lezingen over het oosters christendom, 4/5], Nijmegen 1997, 27-60.

- 2 Zie: R. Dawkins, *River out of Eden: a Darwinian view of life*, London 1995; idem, *The Selfish Gene*, Oxford 1996; idem, *The Blind Watchmaker*, London etc. 2006; idem, *The God Delusion*, Boston 2006. Contra: A. MacGrath, *The Dawkins Delusion: atheist fundamentalism and the denial of the divine*, London 2007; C. Dekker e.a. (red.), *En God beschikte een worm: over schepping en evolutie*, Kampen 2006; idem, *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp: over toeval en doelgerichtheid in de evolutie*, Kampen 2006⁶; idem, *Omhoog kijken in platland: over geloven in de wetenschap*, Kampen 2007; idem, *Geleerd en gelovig: 22 wetenschappers over hun leven, werk en God*, Kampen 2008.
- 3 Een reconstructie in de directe rede van Descartes' droom en een vertaling van Pascals *Mémorial* zijn als appendix bijgevoegd bij deze rede.
- 4 Descartes' dromen hebben, zoals trouwens ook het *Mémorial* van Pascal, tot heel wat speculaties en interpretaties geleid. Wat Descartes' dromen betreft is er al vroeg de interpretatie van Adrien Baillet in diens bekende biografie van Descartes uit 1691. A. Baillet, *La Vie de M. Descartes*, Paris 1691, 2 vols, vol. 1, 77-86 (reprint Genève, 1970). Vervolgens het beroemde anti-cartesiaanse essay *Le songe de Descartes* (Paris 1932) van Jacques Maritain, waarin Descartes' dromen en zijn werk worden gelezen als het begin van de kloof tussen geloof en wetenschap. Een meer populaire beschrijving, teruggaand op Baillet, maar met veel citaten uit Descartes' overige werk biedt S.S. de Sacy, *Descartes par lui-même*, Paris 1956. Meer recent zijn er de duidingen van H. Gouhier, *Les Premières Pensées de Descartes*, Paris 1979² en van Ph.J. Davis & R. Hersh, *Descartes' Dream: the World according to Mathematics*, New York 1986; J. R. Cole, *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*, Urbana 1992; S. Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford 1995; S. Jama, *La Nuit de Songes de René Descartes*, Paris, 1998; A. Scholl, *Descartes's Dreams. Imagination in the Meditations*, New York 2005; M. L. Jones, *The Good Life in the Scientific Revolution*, Chicago – London 2006; John Cottingham, *Cartesian Reflections*, Oxford 2008. De interpretaties lopen sterk uiteen, van puur mathematische (Davis & Hersch, Gaukroger, Jones) via psychologische (Scholl), psycho-analytische (Freud) of bewustzijnstheoretische (Cottingham) verklaringen tot esoterische duidingen, die Descartes' dromen uitleggen als een versleutelde geloofsbelijdenis aan de beweging van de Rozenkruisers (Jama, De Sacy). Een zeer genuanceerde interpretatie is die van Th. Verbeek, *De Wereld van Descartes*, Amsterdam 1996. De interpretaties van Pascals *Mémorial* bestaan vooral uit vergelijkingen en aanvullingen vanuit zijn overige werk, met name vanuit zijn *Pensées*. Zie met name H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires*, Paris 1966; P. Stolz, *Gotteserkenntnis bei Blaise Pascal. Eine problemgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1992; A.J. Plaisier, *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en*

- Nietzsche, Zoetermeer 1996; K.L. Bom, *De ruimte van het hart: kennen en willen in de antropologie van Blaise Pascal*, Assen 1999.
- 5 Descartes' eigen relaas (in reconstructie uit Baillet) luidt: "Die meloen uit de eerste droom die ik cadeau moest doen, sloeg op de charme van de eenzaamheid, die echter met zuiver menselijke verleidingen gepaard gaat. De wind die mij naar de kloosterkapel blies, terwijl ik pijn had in mijn rechterzij, was niets anders dan een boze geest die probeerde mij met geweld naar een plaats te drijven, waar ik juist vrijwillig naar toe wilde gaan. Daarom stond God het niet toe dat ik vooruit kwam en me liet meeslepen, ook al was het dan naar een heilige plaats, door een geest die niet door God gezonden was. Al was ik er heilig van overtuigd dat het de Geest van God was geweest die mij mijn eerste schreden op weg naar de kerk deed zetten. De bliksem waarvan ik de inslag hoorde, was het signaal van de Geest van Waarheid die op mij neerdaalde om bezit van mij te nemen."
 - 6 Vergelijk mijn *In God is geen geweld*, Vught 1985. Descartes' vrijheidsbegrip, zoals in zijn droomrelaas beschreven, heeft dus direct verband met zijn Godsbegrip: God dwingt de mens niet tot handelen. Dat impliceert niet slechts de vrijheid van de mens om te geloven (en dus de principiële keuze voor godsdienstvrijheid en tolerantie van andersgelovigen én ongelovigen) maar ook het vrije initiatief en de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn of haar gedrag. Zowel het latere fysiologische of neurologische determinisme als een theologische predestinatieleer zijn dan ook vreemd aan het denken van Descartes. Toch blijft ook hij nog gevangen in het schema van de aristotelische causaliteitsleer met zijn beroep op een "malin génie" versus "l'esprit de Dieu" die hem respectievelijk op dwaalwegen dan wel op het pad van waarheid en inzicht zouden hebben gebracht (zo ook, meer principieel methodisch, de beschouwingen over een *malin génie*, vertaald als *malevolent Deity* of *malevolent Demon* in zijn *Meditationes*, *Meditatio Prima*, ch. 2, zie Catherine Wilson, *Descartes' Meditations. An Introduction*, Cambridge – New York 2003, 32-49). Hij erkent daarmee impliciet wel de alteriteit van waarheid en inzicht, voorzover wij die niet uit onszelf kunnen genereren of construeren – Descartes is geen solipsist, zoals men zo vaak beweerde – maar deze alteriteit van ons bewustzijn en ons geweten, ons zelfbesef en context-gericht c.q. relationeel gedrag is bij hem nog geen fundamenteel antropologisch of epistemologisch inzicht zoals in het contemporaine post-modernisme: zie R. Welten, *Het andere ego van Descartes*, Kritische studie van Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II, sur l'égo et sur dieu* (Presses Universitaires de France, Paris 1996), *Tijdschrift voor Filosofie* 60 (1998), 572-579. In hf. 3 van deze rede kom ik terug op Descartes' (en Pascals) epistemologische gevangenschap in het causaliteitsdenken waaraan vooral de latere cartesianisten ten offer zijn gevallen en dat ik als de belangrijkste achtergrond beschouw van de verwerping van de Godsidee in het contemporaine atheïsme en agnosme.
 - 7 Naar Adrien Baillet, *La Vie de M. Descartes*, Paris 1691, deel I, boek I, hfdst. 2. De tekst is te vinden op www.mapageweb.umontreal.ca/lafleche/trr/2-rdes1.html (vertaling in de directe rede AH).
 - 8 Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*, Paris 1932, 21: "L'enthousiasme solitaire qui l'anime a une origine divine, l'ivresse de la nuit du 10 novembre 1619 est une ivresse sainte [anders dan men later wel heeft gesuggereerd, dat hij op de avond vóór het feest van St. Maarten wel te veel gedronken zal hebben, AH], elle est en sa personne comme une pentecôte de la Raison."

- 9 H. Küng, *Existeert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München – Zürich 1978, 23-115. Küng schetst Pascal als anti-rationalist die alleen wil varen op de God van de bijbelse Openbaring en die alle natuurlijke theologie an analogia entis zou hebben verworpen. Hij noemt Pascal in één adem met Sören Kierkegaard en Karl Barth.
- 10 Th. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, Meinema, 's-Gravenhage 1989. Küng en De Boer lezen Pascals Mémorial als een manifest tegen de God der filosofen, d.i. een redelijk geloof in God als dat van René Descartes (Descartes als verdediger van het anonieme “Opperwezen”) en als een pleidooi voor geloofszekerheid, uitsluitend op grond van de openbaring van Godswege aan Abraham, Isaac, Jacob, Mozes, die in Jezus Christus tot vervulling is gebracht. Henk Vroom (red.) bundelde een aantal kritische reacties op De Boers duiding van Pascal en Descartes als antipoden. Zie H. Vroom (red.), *De god van de filosofen en de god van de bijbel. Het christelijk godsbeeld in discussie*, Zoetermeer 1991. Küng schetst Pascal als een bijna ideale protestant die alleen wil varen op de God van de bijbel. Küng noemt Pascal in één adem met Sören Kierkegaard en Karl Barth.
- 11 Johannes-Paulus II, *Over de drempel van de hoop*, Amsterdam – Antwerpen 1994, 53 en 63-64. Vgl. A. Houtepen, Een stap te ver. Over de drempel van de hoop van Johannes-Paulus II, bisschop van Rome, in: W. Goddijn, A. Houtepen en N. Schreurs, *Primeur van een paus. Drie commentaren op het boek van paus Johannes-Paulus II “Over de drempel van de hoop”*, Nijmegen 1994, 15-29.
- 12 J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris 1986. Marion toont aan, dat Descartes, met name in zijn *Meditationes de prima philosophia* wel degelijk een vorm van metafysiek beoogt c.q. een ontotheologie, ondanks zijn kritiek op de metafysiek van Aristoteles en op de scholastieke en neo-scholastieke theologische methoden en Godsbewijzen.
- 13 B.v. in zijn *Meditationes de prima philosophia* en in zijn *Eerste beginselen van de filosofie*.
- 14 Vgl. zijn *Pensées* 110-282 en 111-339 (de cursief gedrukte cijfers verwijzen naar de indeling van Léon Brunschvicg (Paris 1957), de eerstgedrukte cijfers naar de édition Louis Lafuma: B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Paris 1963, 512-513: “Car les connaissances des premiers principes: espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu’aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c’est sur ces connaissances du coeur et de l’instinct qu’il faut que la raison s’appuie et qu’elle y fonde tout son discours. Le coeur sent qu’il y a trois dimensions dans l’espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu’il n’y a point deux nombres carrés dont l’un soit double de l’autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies – et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au coeur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir qu’il serait ridicule que le coeur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu’elle démontre pour vouloir les recevoir.”
- 15 Pascal, *Pensées* 199-72, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 596. Vertaling van Ton van der Stap, in: H. Küng, *Bestaat God?*, Hilversum 1978, 74.
- 16 Pascal, *Pensées* 199-72, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 597. Küng, *Bestaat God?* (zie noot 15), 74.

- 17 Zie: Pascal, *Pensées* 167-369, 170-268, 174-270, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 523.
- 18 Pascal, *Pensées* 919-553 en 791, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 620: "Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde. Il ne faut pas dormir pendant ce temps-là." Zie: Lettre à M. et Mme Périer à Clermont, à l'occasion de la mort de M. Pascal, le père, décédé à Paris le 24 septembre 1651, in: Pascal, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 275-279. Deze brief is één van de mooiste uitvaartmeditaties uit de christelijke traditie, waarin het leven en sterven van de gedoopten in Christus worden gezien als overgave aan God naar het model van Jezus' levensoffer. De dood was ook voor Jezus geen vanzelfsprekende doortocht naar het Rijk van de Vader, integendeel een werkelijke "horreur", zoals ook wij dat beleven bij het overlijden van een geliefde, maar door zijn overgave aan God kon hij voor de gelovigen die hem willen volgen een plaats bereiden ter rechterhand Gods, waar zij met hem mogen tronen voorgoed.
- 19 Pascal, *Pensées* 200-347, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 528: "L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers s'arme pour l'écraser: une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever en non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser: voilà la principe de la morale.;" Pascal, *Pensées* 113-348, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 513: "Roseau pensant. Ce n'est point de l'espace que je dois chercher ma dignité, mais c'est du règlement de ma pensée. Je n'aurai point d'avantage en possédant des terres. Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point: par la pensée je le comprends." Wie Pascal inroept als getuige voor een minder rationeel mensbeeld moet zulke en veel andere gedachten uit diens *Pensées* wel over het hoofd hebben gezien.
- 20 Zie: Pascal, *Pensées* 131-434, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 514-515.
- 21 Pascal, *Pensées* 930-513, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 623: "Pourquoi Dieu a établi la prière?
 Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité.
 Pour nous apprendre de qui nous tenons la vertu
 Pour nous faire mériter les autres vertus par travail
 Mais pour se conserver la primauté il donne la prière `a qui il lui plait."
- 22 Over deze evangenschap in het schema van de (aristotelische) causaliteit, die men vooral vanuit de werkoorzakelijkheid (*causa efficiens*) en het oorzaak-effect model van de nieuwe natuurwetenschap verklaarde (zwaartekracht, mechanica, de brekingswetten van het licht), zie: J.A. van Ruler, *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, nature and change*, Leiden 1995 en A. Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suarez und Descartes im Zusammenhang mit der Niederländischen Reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Leiden – Boston – Köln 1999, 59-84 en 259-280. Zie mijn *God, een open vraag*, Zoetermeer 1997, 338-355, waar enkele actuele alternatieven voor een denkweg naar God worden geschetst, die geen gebruik maken van het schema God als *Prima Causa*, waarvan de natuurprocessen en het menselijk handelen in de geschiedenis als *causae secundae* afhangen. Günther Schiwy, *Afscheid van de almachtige God*,

- Baarn 1966 (oorspr. München 1995) benadert dezelfde vraag vanuit de ervaring van Gods afwezigheid en niet-ingrijpen in de geschiedenis, met name tijdens de Holocaust: het thema van de machteloze God en van de theodicee.
- 23 Zo reeds P. Schoonenberg, *God of mens: een vals dilemma*, Nijmegen 1966.
- 24 A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen 2000.
- 25 Zo vooral Pascal in zijn *Abrégé de la vie de Jésus Christ*, in: idem, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 297-310.
- 26 A. Vloemans, *Beginselen der wijsbegeerte*, Rotterdam 1937, 41-46, Een citaat: "Want in onze prille jeugd was onze geest zo eng met het lichaam verbonden, dat hij alleen aan die voorstellingen ruimte gaf, door welke hij bij uitstek datgene waarnam, wat het lichaam aanging (§ 71) (...) Daardoor kunnen velen zich geen andere substantie denken dan een zichtbare, stoffelijke en tastbare. Zij beseffen niet, dat slechts datgene zichtbaar is, wat uit beweging, vorm en uitgebreidheid bestaat, en dat nog veel meer gekend kan worden; zij menen, dat er niets anders bestaat dan alleen voorwerpen en dat ieder voorwerp ook tastbaar moet zijn. En daar nu in waarheid geen ding, zoals het op zichzelf is (das Ding an sich cf. Kant) alleen door de zintuigen kan worden begrepen, wat later duidelijk zal worden gemaakt, gebeurt het, dat de meesten in hun ganse leven slechts verward begrijpen." (§ 73).
- 27 Eigen reconstructie in de directe rede van Descartes' relaas in diens *Olympica*, op basis van de weergave ervan door Descartes' eerste biograaf Adrien Baillet in diens werk *La Vie de Monsieur Descartes* (zie noot 4), Livre I, chapitre 2, zoals naverteld door Samuel de Sacy, *Descartes par lui-même* (zie noot 4), 59-66 en Theo Verbeek, *De wereld van Descartes*, (zie noot 4), 27-28.
- 28 Tekst van het Mémorial in: Pascal, *Oeuvres complètes* (zie noot 14), 618. Vertaling Anton Houtepen.

Tot op heden verschenen delen in de serie:

- 1 F. Smit, J. Visser en A.J. Glazemaker: 250 jaar Oud-Katholiek Seminarie, 1975.
- 2 J. Visser: De kandelaar van het licht, 1976.
- 3 M.A. Haitsma: De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw, 1977.
- 4 G.Chr. Kok: Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, 1978.
- 5 P.J. Maan: Chiliaistische en charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw, 1979.
- 6 J.J. Hallebeek: *Communis omnium possessio et omnium una libertas*. Twee opstellen over Thomas van Aquino, 1979.
- 7 H.J.W. Verhey: Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland, 1979.
- 8 J. Visser: Het ideaal van de 'ecclesia primitiva' in het jansenisme en het oud-katholicisme, 1980.
- 9 F. Smit: Franse oratorianen en de Clerezie in de jaren 1752-1763, 1981.
- 10 J.A.C. de Jonge: Eenheid in conciliariteit, 1981.
- 11 P.J. Maan en J. Visser: 1931-1981. Vijftig jaren full communion tussen de anglikaanse en oud-katholieke kerken, 1982.
- 12 F. Smit: Het hofje van Buytenwech te Gouda, in de jaren 1684-1713. Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw, 1983.
- 13 P.J. Maan: 1054. In het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury, 1984.
- 14* C.E. Schabbing: Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland 1870-1940, 1985.
- 15* K. Ouwens: De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk, 1986.
- 16 F. Smit: De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen te Delft (1622-1752). Bijdrage tot de geschiedenis van de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw, 1987.
- 17 G.Chr. Kok: Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20^e eeuw, 1987.
- 18* G. Theys: Van Van 't Sestichhuis tot College van de Hoge Heuvel, 1633-1752, 1988.
- 19 C. Tol: Concelebratie. Afscheidscollage 28 september 1985, 1988.
- 20* M.F.G. Parmentier: Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria, 1989.
- 21* Angela Berlis: Gottes Haushalter. Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands, 1990.
- 22 Martien Parmentier: Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646), 1991.
- 23 Jan Hallebeek: Over de oorsprong van jurisdictie, 1992.
- 24 Fred Smit: Batavia Sacra, 1992.
- 25* Idelette Otten: Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars in de christelijke credienst, 1994.
- 26* Joris Vercammen: Vrouwen, mannen en macht in de kerk, 1994.
- 27 'De Haagse teksten': Referaten en beschouwingen op de studiedagen 'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994 (bijdragen: Angela Berlis, James Flynn, Joris Vercammen, Jan Visser), 1995.

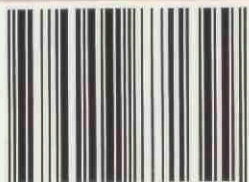
- 28 Koenraad Ouwens: *Het Stukjesboek; Missen en Gezangen 1745-1803. De basis van het oud-katholieke kerklied in Nederland.* Proefschrift Universiteit Utrecht, 1996.
- 29 Jan Hallebeek: *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht,* 1997.
- 30* Christoph Schuler: *The Mathew Affair. The failure to establish an Old Catholic Church in England in the context of Anglican Old Catholic relations between 1902 and 1925,* 1997.
- 31 Jan Hallebeek: *De 'Wondere Afscheidspreekens' van pater Daneels. Oudewater 1705,* 1998.
- 32* Jan Visser, Joris Vercammen, Theo Beemer, Angela Berlis, Dick Tieleman: *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van prof.dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht,* 1998.
- 33 Matthieu Spiertz: *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?,* 1998.
- 34 Koenraad Ouwens en Adrie Paasen (red.): *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk. Bijdragen aan het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Can. J.N. van Ditmarsch als voorzitter van de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland op 21 maart 1998 (bijdragen: Wietse van der Velde, Koenraad Ouwens, Edgar Nickel, Ko Joosse, Hans Uytendogaard, Wim Verhoef),* 1999.
- 35* Martien Parmentier (ed.): *The Ecumenical Consistency of the Porvoo Document. Papers read at a symposium held by the Anglican – Old Catholic Society of St. Willibrord at Amersfoort on 15 October 1997 (bijdragen: Wietse van der Velde, Martien Parmentier, Ariadne van den Hof, Egbert van Groesen, Frans van Sark, Bernd Wallet, Mattijs Ploeger, Lidwien van Buuren, Koenraad Ouwens, Christopher Rigg),* 1999.
- 36 Mattijs Ploeger: *High Church Varieties. Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth-Century Anglican Catholic Thought,* 2001.
- 37 Jan Hallebeek (red.): *Gezag als gave. Gezag in de kerk in oecumenisch spanningsveld. Symposium op 13 december 2003 (bijdragen ook Engels en Frans: Joris Vercammen, Jan Hallebeek, Jeremy Caligiorgis, Daniel Ciobotea, Martien Brinkman, Christopher Hill, Angela Berlis),* 2004.
- 38 A.J. van den Bergh (1883-1943): *De drie hoofdgeschillen van Het Zwarte Boek. Openingsles studiejaar 1927-1928, uitgesproken aan het Oud-Katholiek Seminarie te Amersfoort op 9 september 1927 (bezorgd en ingeleid door Jan Hallebeek),* 2005.
- 39 Ineke Smit: *Reasonable and Reverent. The critical orthodoxy of Charles Gore and Lux Mundi,* 2006.
- 40 Angela Berlis: *Vergelijking als weg tot historische kennis,* 2007.
- 41 Hubert Huppertz: *Ignaz von Döllingers Lutherbild,* 2007.
- 42 Ellen Weaver: *The message of Port-Royal for our Godless world. First Quasimodolecture, 14 april 2007 (Dick Schoon ed., with contributions by Angela Berlis, Kees de Groot and Joris Vercammen),* 2008.
- 43 Willem Jan Otten: *De ambigue gelovige. Met Augustinus contra de 'ietsisten'. Tweede Quasimodolesing, 29 maart 2008 (red. Angela Berlis en Lidwien van Buuren, met bijdragen van Martijn Schrama, Angela Berlis, Dick Schoon en Rudolf Scheltinga),* 2009.

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

Redactie: prof.dr Angela Berlis, drs. Lidwien van Buuren, Adrie Paasen

Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis
 Koningin Wilhelminalaan 3
 3818 HN Amersfoort
 www.okkn.nl

*) niet meer verkrijgbaar



9 789057 871399