Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

HERBRONNING

40 JAAR BIJZONDERE LEERSTOEL 'OUDE KATHOLIEKE KERKSTRUCTUREN'

Bijdragen van het symposium 'Herbronning' van 9 december 2016

onder redactie van Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 58

echt 2017

MERWEBOEK

HERBRONNING

40 JAAR BIJZONDERE LEERSTOEL 'OUDE KATHOLIEKE KERKSTRUCTUREN'

Bijdragen van het symposium 'Herbronning' van 9 december 2016

onder redactie van Peter-Ben Smit

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 58

Amersfoort/Sliedrecht 2017

MERWEBOEK

Afbeelding omslag:
Apsis van de kerk van St. Cecilia, Rome, detail. Foto: http://personal.stthomas.edu/plgavrilyuk/

Uitgeverij Merweboek
Elzenhof 173, NL-3363 HH Sliedrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie; nr. 58

ISBN 978-90-5787-195-5

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.

INHOUDSOPGAVE

Inleiding 4
Peter-Ben Smit

Het heilige – de bron van religie? 7
Jan Visser

Verder kijken dan de Verlichting: respons 14
Marcel Sarot

De kerk, God en het heilige: respons 18
Marco Derks

Wat herbronning ons kan leren over de receptie van het conciliarisme 22
Jan Hallebeek

Van Espen en het laatmiddeleeuwse conciliarisme: respons 36
Stefan Sudmann

Kerkjuridische en ecclesiologiche kanttekeningen: respons 39
Adriaan Snijders

Nieuwe verhalen uit oude bronnen – De historica als pleitbezorgster van vergeten stemmen uit het verleden 42
Angela Berlis

Gender als (kerk-)historische categorie: respons 60
Mirjam de Baar

Gendergeschiedenis: voorbij vergeten stemmen: respons 65
Iris Busschers

Bijbelwetenschap als herbronning? Contextualiteit en onderzoek naar iconische teksten 70
Peter-Ben Smit

'Visual turn' en bijbelse hermeneutiek: respons 81
Eric Ottenheijm

Letterlijke en figuurlijke iconiciteit: respons 86
Martine Oldhoff

Over de auteurs 91

INLEIDING

Peter-Ben Smit

'Herbronning', de terugkeer naar de oude bronnen van het geloof om daar inspiratie voor kerk en theologie van nu, is een kernthema van oud-katholieke theologie – en van veel andere theologische tradities. Om die reden is gemeenschappelijke herbronning ook een bron van veel oecumenische toenadering in de twintigste eeuw geweest. Deze beweging zet zich ook in de éénentwintigste eeuw voort. Verschillende vormen van herbronning zijn van belang in de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerken van de Unie van Utrecht. Zo gaf de herontdekking van de augustijnse traditie in de zeventiende en achttiende eeuw aanleiding tot een spiritualiteit die een relatie tot God slechts op liefde wilde bouwen ('jansenisme'), de traditie van de *Altkatholische Bewegung* (negentiende eeuw) ontdekte in de bronnen van de vroege kerk de participatie van alle gelovigen in de hele kerk ('synodaliteit'), en de (soms wat vergeten) Pools-Katholieke traditie benadrukte de waarde van de culturele eigenheid van minderheden en zocht vanuit die inspiratie kerk te zijn. In de negentiende en twintigste eeuw vormden stromingen als de liturgische beweging, de oecumenische beweging (met name *Faith and Order*), het anglo-katholicisme (Anglicaans) de *nouvelle théologie* (Rooms-Katholiek) en de neopatristische school (Orthodoxe Kerken) voor oud-katholieke theologen belangrijke bronnen van inspiratie om verder te gaan met hun pelgrimage op weg naar kerkelijke authenticiteit, eenheid en vernieuwing door via herbronning te pogen steeds weer terug te keren naar de bron zelf, zoals die op de voorkant van deze bundel afgebeeld is.

'Herbronning' door de studie van oude bronnen heeft in de oud-katholieke theologie uiteindelijk altijd een doel dat boven de studie zelf uitgaat: de herontdekking van de authentieke traditie, waarin Christus zelf aanwezig is, in wiens licht je jezelf en ook de ander opnieuw kunt gaan zien. Op deze manier doet oud-katholieke theologie al eeuwen aan onderzoek dat bijdraagt aan een humanere maatschappij, iets waar ook de Universiteit Utrecht op inzet. Het geeft hoop voor een goede samenwerking in de toekomst zoals die er in de afgelopen meer dan vier decennia ook geweest is: het symposium 'Herbronning' markeerde immers dat de eerste bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie, dr. Jan Visser, veertig jaar geleden zijn oratie uitsprak (11 oktober 1976). Dit gebeurde door een unieke samenwerking tussen hem

en zijn drie opvolgers, mr. Jan Hallebeek, dr. Angela Berlis en dr. Peter-Ben Smit, die allen een lezing aan dit symposium bijdroegen. Omdat ook acht respondenten bereid waren om hun tijd en kennis ter beschikking te stellen om van deze dag herbronnen werkelijk een interdisciplinaire, interconfessionele en intergenerationele ontdekkingsreis te maken, kon ook aan 'herbronning' als iets dat het beste gemeenschappelijk gebeurt recht gedaan worden. Elkaar uitdagend en bevragend dring je dieper door in de bronnen. Met ruim vijftig deelnemers was er ook gelegenheid voor een goede gedachtewisseling. Door de lezingen en reacties hier naast elkaar te publiceren, kan de lezer zelf op de vier thema's verder denken. De lezingen en de responsen behandelen onderwerpen uit vier belangrijke onderdelen van de theologie: de systematische theologie, met name de godsleer; de kerkstructuur, met name de plaats van het concilie; de kerkgeschiedenis en dan met name de rol van 'vergeten stemmen' en tenslotte de bijbelwetenschap, met bijzondere aandacht voor het canonieke karakter van teksten. De bijdragen van Angela Berlis en Stefan Sudmann werden door Dick Schoon en ondergetekende uit het Duits vertaald. De bijdragen zijn bewerkt voor publicatie, hun mondelinge stijl is deels bewaard als weerslag van hun oorspronkelijke context.

De kerkelijke en wetenschappelijke inbedding van en waardering voor de bijzondere leerstoel kwam op de dag ook tot uitdrukking. In zijn openingswoord memoreerde prof. dr. Cok Bakker, hoogleraar 'Levensbeschouwelijke Vorming', sprekend namens de decaan van de Faculteit der Geesteswetenschappen en het hoofd van het Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht, waaraan de bijzondere leerstoel tegenwoordig gevestigd is, de lange staat van dienst van de leerstoel en de goede samenwerking in heden en verleden. Hij wees er terecht op dat de vestiging aan de Universiteit Utrecht het beeld oproept van 'een stevige basis en inbedding', terwijl het blijven aan deze universiteit 'baken van zekerheid en standvastigheid in een woelige universitaire wereld' is. Daarbij memoreerde hij hoe zijn eigen universitaire loopbaan mede onder de aegide van de eerste leerstoelhouder, Jan Visser, plaats gevonden had. Dr. Mattijs Ploeger, sprekend aan het slot van de dag en als rector van het Oud-Katholiek Seminarie, drukte zijn ook zijn waardering voor de hoofdsprekers uit: 'Alle vier leggen jullie een grote mate van enthousiasme aan de dag voor jullie vakgebieden. Daardoor hebben jullie aan deze leerstoel 40 jaar lang een rijke inhoud gegeven. En ik kan zelfs zeggen dat jullie dat alle vier, op jullie eigen manier, nog steeds doen – je inzetten voor de oud-katholieke kerk en theologie.' Nadrukkelijk dankte hij ook de respondenten en schetste de meerwaarde

van hun aanwezigheid: 'Ik dank ook degenen die de dag van vandaag hebben verdiept met hun reacties. De aanwezigheid van jullie, afkomstig uit verschillende universitaire instellingen, onderstreept de academische inbedding die het Oud-Katholiek Seminarie heeft beoogd toen het in 1969 de overstap maakte van een interne opleiding naar een opleiding aan de universiteit.'

Ondersteund werd de dag door Esther van Eenennaam, BA, en het geheel werd mede mogelijk gemaakt door het Metropolitaan Kapittel van Utrecht, de Haarlemse Bisschopskas en het Hofwegenfonds. Het Ariënsinstituut en zijn rector, drs. Patrick Kuipers, geldt dank voor de goede samenwerking en aangename gastvrijheid. Dr. Jeanine Bezuijen, Edinburgh, nam de moeite van het tegenlezen van het manuscript op zich, waarvoor eveneens dank.

HET HEILIGE – DE BRON VAN RELIGIE?

Jan Visser

Inleiding: Licht op de kandelaar of onder de korenmaat?

Veertig jaar geleden stonden we voor de vraag welke de leeropdracht moest zijn voor de leerstoel die het Oud Katholiek Seminarie mocht vestigen aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit hier ter stede. Volgens mijn herinnering wilde Mgr. Marinus Kok (1916–1999), als toenmalige aartsbisschop een nogal confessioneel gekleurde invulling vermijden. Na enig wikken en wegen kwam men tot de huidige formulering – later wel meer confessioneel aangepast – van 'oude' en dus niet 'oud-katholieke' kerkstructuur. Daarmee wilde men recht doen aan wat het kenmerk van het oud-katholiek zijn was: het streven naar het bewaren en doorgeven van de oorspronkelijke vormen en structuren van het kerk-zijn in de wisselingen der tijden. Dat is dus een zaak van herbronning door de tijden.[1]

Zo wijdde ik mijn oratie aan dit thema onder de titel *De kandelaar van het licht*.[2] Tot dit thema kwam ik dankzij de hervormde hoogleraar Van Niftrik die met betrekking tot de theologische reflectie over het kerk-zijn beeldend opmerkte: wil een lichtreclame effect hebben dan dienen geleiding en stelling in orde te zijn, anders komt de lichtende boodschap niet over. Dus de institutionele vormen van 'kerk zijn in de samenleving' bepalen mee hoe datgene, wat zij als haar opdracht ziet, overgedragen wordt. In een kerk als gemeenschap, *communio*, gaat het om beide: niet slechts om het formele maar ook om het materiele, niet alleen om regelgeving – kerkelijk recht – maar om regelbeleving – hoe men met elkaar omgaat. Beide aspecten zijn bepalend voor een geslaagde communicatie. En dat alles is om het modern te zeggen contextueel en cultureel bepaald.

---

[1] Zie over de oprichting van de leerstoel G. Chr. Kok, Leeropdracht: De oude katholieke kerkstructuur, in: J. Hallebeek en B. Wirix (red.), *Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*, Zoetermeer 1996, 99–102.

[2] J. Visser, *De kandelaar van het licht. Over het probleem van de kerkstructuren*, Amersfoort 1976.

Twintig jaar daarna haalde ik bij mijn afscheid opnieuw het thema van de kandelaar en het licht voor de dag.[3] Maar nu vanuit de vraag of de kerk in haar vormgeving niet haar boodschap in de weg staat. Anders gezegd heeft ze haar licht niet onder de korenmaat geplaatst. Aanleiding daartoe was het vlak na de oorlog niet voorziene – toen bouwde men kerkgebouw na kerkgebouw – versnelde proces van ontkerkelijking. Dat bracht sluiting en afbraak van kerkgebouwen met zich mee, een proces dat men ondanks de mooiste opbouwplannen en soms hippe aanpassingen tot op vandaag niet wist te stuiten.

Theologie en heiligheid in de context van ontkerkelijking

Recent onderzoek laat zien dat het proces van ontkerkelijking voortschrijdt, zo dat nu circa twee-derde van de bevolking aangeeft niet meer kerkelijk betrokken te zijn. Waarbij onderzoekers aangeven dat dit niet betekent dat deze grote groep in brede zin zich als 'niet-gelovig' of zuiver atheïstisch beschouwt. Daaruit trok men de conclusie dat niet zo zeer religiositeit, maar veeleer 'verkerkelijkte godsdienstigheid' de moderne mens niet meer aansprak. Onder 'verkerkelijkte godsdienstigheid' versta ik het verschijnsel dat als reactie op de moderniteit sommige kerken zich vanaf de negentiende eeuw tot min of meer besloten gemeenschappen hadden georganiseerd met een eigen kijk op de werkelijkheid. Daarbij streefde men het scheppen van een eigen leefmilieu na met een veelal gezagsvolle levensregulering die vaak weinig ruimte bood voor de buiten de kerkelijke gemeenschap toenemende individualisering. Als antwoord op deze recente ontwikkeling pleitte twintig jaar geleden Dick Tieleman voor een kerk als een netwerk van verscheidene groepen en vormen van viering: je zou dat ook kunnen zien als een type van oecumenisch grensverkeer aan de basis in brede zin.[4] Grensverkeer dat we ook daadwerkelijk in onze dagen zien toe nemen nu velen makkelijk de grens van de kerk waarin ze groot gekomen zijn overschrijden en op zoek gaan naar en buurten bij vieringen waar ze zich 'thuis' voelen. Wat dat 'thuis-zijn' inhoudt hoop ik nog nader aan te geven.

---

[3] J. Visser, Het licht onder de korenmaat?, in: J. Visser, J. Vercammen, Th. Beemer, A. Berlis en D. Tieleman, *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg?*, Amersfoort 1998, 37–55.

[4] D. Tieleman, *Geloofscrisis als gezichtsbedrog: spiritualiteit en pastoraat in een postmoderne cultuur*, Kampen 1995.

Erik Borgman en Stefan Paas: kerk als sacrament en verwijzing

Meende men aanvankelijk nog dit proces van ontkerkelijking te kunnen stuiten door of het toepassen van sociologische methodes van gerichte verandering, of door het stringent vasthouden aan het tot dan vigerend model van kerk-zijn in de hoop dat dit voor een selecte groep aantrekkelijk zou blijken, het ontkerkelijkingsproces zet zich tot op de dag van vandaag in een snel tempo door. Dit was voor twee theologen, de één katholiek, de ander reformatorisch, aanleiding tot een nadere bezinning over hoe als kerk te reageren op deze situatie. Het betreft respectievelijk Erik Borgman met zijn recente boek *Waar blijft de kerk. Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*[5] en Stefan Paas met *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke samenleving.*[6] Beiden zetten vraagtekens bij tot nu toe beproefde methoden van planning en/of missionaire afstemming op de eigentijdse samenleving om vervolgens uit te gaan van wat het wezen van het kerk-zijn bepaalt, om vandaar uit te handelen.

Naar Borgman, schrijvend vanuit rooms-katholiek perspectief, gaat het in het bestaan van de kerk om 'het teken en instrument' van Gods liefde te zijn. Dat wil zeggen: de kerk is teken en instrument van Gods verbondenheid met ons mensen, van onze verbondenheid met elkaar en van de eenheid van het menselijk geslacht. In de viering van de Eucharistie krijgt die verbondenheid beeldend, sacramenteel gestalte.

Kerk is dan daar te vinden waar grote of kleine gemeenschappen in die zin kerk willen zijn en waar die verbondenheid met God, met elkaar en de mensheid aan het licht komt. Dat houdt het besef in dat Gods genade ons mensen samen met alle andere schepselen tot onze bestemming brengt, vervolgens het staan in een levende relatie met de geschiedenis van Jezus en de voortgang daarvan door zijn Geest, en zich over grenzen heen verbonden te weten met die plaatsen en gemeenschappen waar Gods betrokkenheid eveneens tot uitdrukking wordt gebracht, om vandaaruit handelend de wereld en de mensheid naar Gods bedoelingen om te vormen en te vervolmaken.

Opmerkelijk is dat de protestantse theoloog Paas tot een vrijwel identieke uitwerking van positie en plaats van de kerk in de huidige samenleving komt. Een samenleving die zich kenmerkt door niet langer

---

[5] E. Borgman, *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*, Baarn 2015.

[6] S. Paas, *Vreemdelingen en priesters: christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Zoetermeer 2015.

geneigd te zijn aan de kerken wettelijke voorrechten te verlenen op grond van een algemeen aanvaarde culturele noodzaak van het christenzijn. In die zin doet de huidige situatie van de christelijke gemeenschappen niet onder voor de positie waarin ze in hun prille begin verkeerden. Daartoe verwijst hij naar de Eerste Brief van Petrus die zich richt tot hen die als vreemdelingen in de verstrooiing, kortom in de diaspora leefden (vgl. 1 Petrus 1,1). Dit geeft hem aanleiding tot een aardige vergelijking: als we nu treuren over het feit dat nog slechts een gering percentage van de bevolking kerkelijk betrokken is dan is dat historisch gezien niet uitzonderlijk. Ten tijde van de bekering van keizer Constantijn lag het percentage christenen in de toenmalige samenleving even hoog of zelfs lager... In die zin waren ze vreemdeling, maar niet vreemd in de zin van het vormen van een strijdvaardige tegencultuur, waarin men bewust anders wil zijn dan de wereld zoals men vaak bij fundamentalistische groeperingen kan waarnemen. Eerder waren ze vreemd als verwijzend naar een andere dimensie dan het vigerende culturele of seculiere *frame of reverence*. De briefschrijver noemt deze jonge christenen voorts een 'koninkrijk van priesters' (1 Petrus 2,9), d.w.z. gekozen uit het volk, om namens dat volk te naderen tot God. Immers priesters brengen offers uit naam van het volk. Zo zouden we de kerk kunnen zien als de priesterschap van de mensheid die God lof offert namens de wereld waaruit zij gekozen is. Andersom geldt dat priesters ook voor het volk staan als dienaars van God. Zij worden door God geheiligd om God te vertegenwoordigen bij het volk. Kortom, als een heilig en koninklijk priesterschap vertegenwoordigt de kerk God bij de mensen en de mensen bij God. Dit krijgt gestalte in de eredienst. Daarmee gaat het hem om een vorm van herbronning om plaats en betekenis van het kerk-zijn in wat men een postchristelijke tijd noemt aan te geven.

Het heilige en het post-theïstisch perspectief van Taede Smedes

De boeken van Borgman en Paas zijn geschreven vanuit kerkelijk christelijk perspectief en bezigen als vanzelfsprekend gangbare theologische taal, met name het woord God. De vraag rijst echter hoe dat te doen binnen een cultureel referentiekader waarin dat woord God doorsnee als leeg en nietszeggend wordt ervaren. Immers met de onkerkelijkheid neemt het geloof in God eveneens af. Neemt daarmee ook het atheïsme toe? Een eenduidig antwoord op die vraag blijkt niet mogelijk te zijn. Onderzoek maakt duidelijk aldus Taede Smedes in zijn recente studie *God, iets of niets?*, dat het in het huidig atheïsme vooral gaat om de afwijzing van een specifieke Godsvoorstelling: God gezien als een per-

soon in een 'bovennatuurlijk' domein die door middel van wonderen met de mens communiceert.[7] Het gaat naar zijn mening daarbij om een theïstische godsopvatting die haar wortels heeft in de Verlichting. Vervolgens valt daarvan te onderscheiden een absoluut atheïsme dat een definitief antwoord meent te kunnen geven op de vraag of God al dan niet bestaat en ieder verder reikend perspectief uitsluit. Maar lang niet ieder die zich atheïst noemt blijkt zo te denken. Slechts een klein gedeelte van hen die zeggen niet in God te geloven gaat uit van of blijft staan bij een immanent, gesloten wereldbeeld waarin alleen plaats is voor waarneembare werkelijkheden. Genuanceerder opvattingen komen bij filosofen en fysici voor die te benoemen zijn als religieus atheïsme en religieus naturalisme. Al wijst men de theïstische godsopvatting af, men heeft oog voor het gegeven dat er in de alledaagse werkelijkheid gebeurtenissen plaatsvinden die aanleiding zijn om te spreken over transcendentie of het heilige. En daarmee komen we aan de mij toegedachte thematiek 'Het heilige – de bron van religie?'

Voor Smedes gaat het bij religieuze atheïsten en religieuze naturalisten om denkers die stellen dat het bestaan intrinsiek zinvol is en dat wij dat kunnen ontdekken en ervaren. Die zin en betekenis van het bestaan heeft geen bovennatuurlijke of theïstisch goddelijke oorsprong. Maar wel geeft het aan dat wat bestaat uiteindelijk als 'heilig' ervaren wordt en dat dit heilige in de kosmos ontmoet kan worden. Daarbij valt nadruk op verwondering over wat is en op het mysterie merkbaar in de fysieke natuur. Volgens deze denkers manifesteert zich in de beschouwing van onze werkelijkheid iets dat als transcendent ervaren wordt en wel in het immanente. Voor religieuze naturalisten is de natuur een bron van ontzag, verwondering en eerbied. Het evolutieproces beschouwen zij als een zinvol kosmisch gebeuren waarin een ervaring van het sublieme zich manifesteert. Bij beide groepen draagt die ervaring veelal een persoonlijk karakter. Waar en hoe ik dat zinvolle en 'heilige' ervaar, verschilt. Wat voor mij 'heilig' is, hoeft voor een ander niet te gelden. Wel is het zo dat men met begrippen als 'heilig' aangeeft hoe de werkelijkheid doorzichtig wordt naar iets ultiems, ooit door Tillich benoemd als de peilloze diepte van het bestaan.[8] Die ultieme werkelijkheid laat zich zien, openbaart zich, en laat zich niet in de menselijke greep krijgen: ze

[7] T. Smedes, *God, iets of niets? God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen geloof en ongeloof*, Amsterdam 2016.
[8] Vgl. P. Tillich, *The Courage to Be*, New Haven 1952.

is tegelijkertijd paradoxaal verborgen. Die ervaring van het ultieme geeft zin en betekenis aan ons bestaan, en wordt dus aangegeven met wat ons 'heilig' is. Wat ons heilig is geeft richting aan ons doen en laten. Die ervaring van het 'ultieme' mag gezien worden als de bron van religiositeit en godsdienst. Het opent het oog voor wat ons in de traditie van religiositeit en godsdienst overgeleverd is en dat geeft de mogelijkheid onze ervaringen te toetsen. Dat houdt tevens in dat traditie niet een statisch doorgeven van gegevenheden is maar een dynamisch proces van het onder woorden brengen en vormgeven van deze ervaring van het ultieme of het heilige.

Het 'heilige' in Charles Taylors' *A Secular Age*

Charles Taylor geeft in zijn *A Secular Age* twee concrete voorbeelden van ervaringen van het 'heilige' in een seculiere context.[9] Het betreft de benedictijn Griffith en de politicus Havel. In het geval van de laatstgenoemde gaat het om een ervaring tijdens zijn gevangenschap. In de gevangenis, zittend op een stapel roestig ijzer tuurde Havel naar de kroon van een statige boom die zich in waardige rust uitstrekte over alle hekken, grendels, wachttorens. Daarbij overviel hem een moeilijk te beschrijven gewaarwording alsof hij opgetild werd boven zijn huidige toestand in een tijdloos moment waarin al het goede wat hij ooit had beleefd ineens aanwezig was. Hij voelde zich verzoend met de loop van zijn lot en zag zonder zorg wat hem wachtte onder ogen. Hij voelde zich staan aan de rand van het oneindige, overspoeld door geluk en harmonie met zichzelf en de wereld en ook in harmonie met dat moment en met al dat onzichtbare waardoor het als zinvol gedragen werd: hij voelde zich getroffen door een liefde zonder te weten voor wie of wat. Kortom hij ervaart een soort doorbraak in zijn benarde situatie die hem optilt naar een situatie waarin zijn gefragmenteerd bestaan opgetild wordt in een zijn leven omvattend geheel. Het opende voor hem een nieuw perspectief dat hem een bevrijdende kijk op wat hem tot dan toe overkomen was, bood.

Het 'heilige' als ervaring van het bijzondere in het gewone

De ervaring van Havel verwijst, zoals Taylor hem beschrijft, naar wat wezenlijk is van wat wij als 'heilig' benoemen. Heilig verwijst naar wat

[9] C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA, 2009, voor de voorbeelden zie: 728–730.

onverdeeld en ongeschonden, kortom 'heel', 'gaaf' is en als zodanig ervaren wordt. Het is een gebeuren waarin je een volheid van leven kunt ervaren die verwijst naar een gave, ongeschonden werkelijkheid. Om zulke ervaringen gaat het in de godsdienst als met woorden en rituelen het perspectief van heelheid in ons gewone bestaan wordt opgeroepen, waardoor wat wij in het bestaan als verbrokkelend en fragmenterend ervaren in het perspectief van heelheid en zinvolheid wordt geplaatst. In die zin gaat het er in het godsdienstige ritueel om dat 'het heilige gebeurt' aldus Immink.[10] Zoals bij voorbeeld een dichterlijke tekst een bepaalde kijk op de werkelijkheid ontsluit, zo dient ook het godsdienstig ritueel performatief te werken. Dat houdt in dat men zich in de gebezigde taal en gebaren bewust is dat het hier gaat om een doorbraak van het transcendente in het immanente, oftewel van, zoals ik dat benoemde, van iets buitengewoons in het gewone. Daardoor wordt hetgeen de deelnemers aan het ritueel in het gewone dagelijks leven als iets wat verbrokkelt en fragmenteert ervaren in een 'heiligend', 'heelmakend' perspectief geplaatst. Dat dit niet alleen vertrouwde kerkgangers kan overkomen daarvan getuigt onder meer de schrijver Willem-Jan Otten die geraakt werd door een katholieke Eucharistieviering.[11] Hij staat daar in niet alleen: ook in onze parochie ken ik leden, die getroffen door een kerkdienst zoals de Kerstnachtviering, blijvend geraakt zijn.

Vanuit deze visie wordt de kerkstructurele vraag teruggebracht naar modern gesproken een goede *performance* van eredienst waarbij het gaat om een doorleefd en niet 'automatisch' voltrekken van het ritueel. Voor voorgangers houdt dit in dat ze niet kunnen volstaan met het 'afwerken' van een formulier of preek, maar zich ervan bewust moeten zijn dat het gaat om het present stellen van een buitengewone en helende doorkijk op wat men als mens in het gewone leven in doorsnee meemaakt. Waar dit gebeurt, wekt het in mensen een gevoel van geborgenheid en van zich thuis voelen Dat brengt overzicht en rust in het wel en wee van hun persoonlijk bestaan. Maar ook schept het een onderlinge verbondenheid met hen die aanwezig zijn en met hen die niet aanwezig zijn, voor wie zij instaan en van wie zij de invloed op hun eigen leven bespeuren. Het is de aanzet tot de opbouw van een overzichtelijke niet te grote gemeenschap. Daarin gaat het zoals Paas aangaf om hun priester-

---

[10] G. Immink, *Het heilige gebeurt. Praktijk, theologie en traditie van de protestantse kerkdienst*, Zoetermeer 2011.

[11] Zie hierover: W.J. Otten, *Het wonder van de losse olifanten*, Amsterdam 1999.

lijke taak en om wat Borgman benoemde als het teken en instrument zijn van Gods liefde. Naar alle waarschijnlijkheid was dat de kracht van de 'oude kerk' die ook nu nog ons kan en dient te inspireren.

VERDER KIJKEN DAN DE VERLICHTING: RESPONS

Marcel Sarot

Inleiding

Voor mij is het een grote eer om op de bijdrage van Jan Visser te mogen reageren. Ik reageer op je en zal je dus ook direct aanspreken. Toen ik een kleine 40 jaar geleden theologie ging studeren, was jij al hoogleraar – en op dat moment realiseerde ik mij niet dat je dat nog niet zo lang was, maar was het voor mij alsof je dat altijd was geweest. Ik leerde je kennen aan het eind van mijn eerste studiejaar, toen ik als studentvertegenwoordiger werd gekozen in de vakgroep Sociale Wetenschappen in oprichting. Ik heb nooit college bij je gelopen, maar ik heb in de loop van de tijd wel een heel aantal lezingen van je gehoord en later ook gesprekken met je gevoerd. Op die manier heb ik grote bewondering gekregen voor jouw theologische eruditie en vaak scherpe inzichten. Bovendien bewonder ik de wijze waarop jij tot op de dag van vandaag de meest recente literatuur recipieert en die verbindt met jouw eigen theologische biografie. Jouw bijdrage is daar een fraai voorbeeld van, en laat ook je breedheid zien: de katholiek Borgman, de protestanten Paas en Immink, de post-theïst Smedes, voor allen heb je een goed woord over. Maar je noemt ook de inmiddels zo goed als vergeten Van Niftrik en de Canadese filosoof Charles Taylor.[1]

De theïsme – post-theïsme tegenstelling overstijgen

Door Smedes laat jij je verleiden tot een afwijzing van het theïsme en tot de opvatting dat wij in de alledaagse werkelijkheid waarin wij leven iets van heiligheid en transcendentie kunnen ervaren, dat niet van bovennatuurlijke oorsprong is. Je gebruikt woorden als religieus atheïsme en religieus naturalisme en zegt dingen als 'Daarbij valt nadruk op verwondering over wat is en op het mysterie merkbaar in de fysieke natuur'.

[1] In deze respons heb ik materiaal herbruikt dat ik eerder publiceerde in: 'Een mooie gedachte, maar veel te weinig?' Kritische kanttekeningen bij post–theïsme, *Kerk en theologie* 67 (2016), 207–221.

Door op deze manier met Smedes mee te gaan, kies je volgens mij partij in een debat dat wij niet zouden moeten *voeren*, maar zouden moeten *overstijgen*. Ik bedoel het debat tussen traditionele christenen die God boven en buiten ons lokaliseren, en postmoderne spirituelen die God in ons, in onze diepste grond of wezen, vinden. In de theologie neemt dit debat de vorm aan van een tweedeling tussen enerzijds de theïsten die het belang van een transcendente, maar wel in de werkelijkheid handelende God beklemtonen, en anderzijds non-realisten, post-theïsten, religieuze atheïsten en religieuze naturalisten die het begrip transcendentie liever koppelen aan de gelaagdheid van deze werkelijkheid, zoals die door mensen met hun verbeelding kan worden doorzien. Wij moeten ons niet laten verleiden tot een keuze in dit debat omdat de posities die hier tegenover elkaar worden gesteld, wezenlijk bij elkaar horen. Dat God niet alleen buiten ons is maar ook in ons, dat God niet alleen buiten onze werkelijkheid werkt maar ook daarin, behoort wezenlijk tot onze traditie. Wij kunnen hier leren van Abraham Joshua Heschel, die heeft beklemtoond dat God niet de Gans Andere is, maar de 'Holy One of Israel', de Heilige van Israël (Jes. 1:4, 4:19.24, 10:17.20, 12:6, 17:7, 29:19[.23], 30:11.12.15, 31:1, 37:23, 41:14.16.20, 43:3.14[.15], 45:11, 47:4, 48:17, 49:7, 54:5, 55:5, 60:9.14). Dat betekent dat God niet zozeer een transcendente werkelijkheid is als wel een transcendente tegenwoordigheid. Vooral de profeet Jesaja beklemtoont deze paradox een en andermaal:

> Heilig, heilig, heilig is de HEER van de machten;
> en heel de aarde is vol van zijn heerlijkheid. (Jes. 6:3)

Deze tekst heeft zo'n centrale betekenis gekregen in de katholieke liturgie dat hij tot op de dag van vandaag dagelijks klinkt in de liturgie van de eucharistieviering:

> Heilig, heilig, heilig de Heer,
> de God der hemelse machten!
> Vol zijn hemel en aarde van Uw heerlijkheid!

Wanneer Smedes zegt dat theïsme een Verlichtingsverschijnsel is, is dat een halve waarheid. De term 'theïsme' is inderdaad afkomstig uit de Verlichting. Maar in het algemeen spraakgebruik gebruiken wij deze term als ontkenning van vier contrastbegrippen: atheïsme, deïsme, polytheïsme en pantheïsme. Tegenover het atheïsme gelooft het theïsme dat God bestaat, tegenover het pantheïsme dat God niet samenvalt met de

werkelijkheid, maar deze overstijgt, tegenover het polytheïsme dat er maar één God is en tegenover het deïsme dat God voorzienig handelt. In deze zin kan de term 'theïsme' dus worden gebruikt als een verzamelterm voor een reeks religies die reeds lang vóór deze term werd gemunt, voorhanden waren: religies zoals het jodendom, het christendom en de islam.

In een verder, technischer gebruik van de term 'theïsme', dat men alleen onder filosofen en theologen aantreft, duidt deze term een redelijke godsleer aan, zoals die pas door Verlichtingsdenkers is geformuleerd. Het gaat hier om een God die los van de openbaring wordt gedacht, om een God die één is en niet drie-één, om de God van de filosofen en niet om de God van de Bijbel en van de Koran. Verlichtingsdenkers stellen het vaak voor alsof dit theïsme-in-technische-zin de grootste gemene deler is van de drie grote monotheïstische religies. Jodendom, christendom en islam zouden dan gezamenlijk het theïsme onderschrijven, en elk van deze drie religies zou bovendien nog een aantal extra geloofsovertuigingen onderschrijven, waarin zij van elkaar verschillen. Zo onderschrijft elk van deze religies de gedachte dat er maar één God is, maar het christendom zegt daar bovenop dat die ene God niet gewoon één is, maar drie-één. De drie grote monotheïstische religies zijn dan dus drie verschillende vormen van wat je zou kunnen noemen theïsme-plus.

Deze voorstelling is echter onjuist. Eerst waren er jodendom, christendom en islam, en pas later werd Verlichtingstheïsme bedacht als theoretisch construct. Jodendom, christendom en islam delen de gedachte dat niet wij God maken, maar God ons, dat God van buitenaf op ons afkomt, zich aan ons laat kennen, en liefhebbend en handelend een verschil maakt in ons leven. Wie het Verlichtingstheïsme opgeeft, is geenszins verplicht tevens deze veel oudere Godsvoorstelling op te geven. Doet men dat toch, dan kan men vervolgens niet zinvol met Borgman meer zeggen dat de kerk teken en instrument van Gods liefde en van Gods verbondenheid met ons is, of met Paas dat de kerk de wereld moet vertegenwoordigen bij God en God bij de wereld. Dan wordt God een *aspect* van de wereld en valt er niets meer te vertegenwoordigen.

Verder kijken dan de Verlichting

Wat mij betreft is het probleem van de positie die collega Visser schetst dat die teveel blijft hangen in een dilemma dat volgt uit het gesloten wereldbeeld van de Verlichting: dan wordt God ofwel volledig transcen-

dent, ofwel volledig immanent. Er is geen interactie tussen een God buiten deze werkelijkheid en diens schepping mogelijk. Visser verwerpt de radicale transcendentie, en gaat dus voor een vorm van immanente transcendentie; transcendentie die een aspect van deze werkelijkheid aanduidt. Zelf denk ik, dat wij het gesloten wereldbeeld van de Verlichting achter ons hebben gelaten, en dat een God die zowel transcendent is als in een werkelijke relatie staat tot deze wereld, weer denkbaar is. Dat zie ik *de facto* ook gebeuren in onze kerken: de huidige generatie theologiestudenten is weliswaar kleiner dan onze generaties waren, maar zij zijn ook weer orthodoxer. Laten wij ons niet te druk maken dat de kerk – zoals Paas terecht opmerkt, net als in voorgaande eeuwen – weer kleiner wordt; maar laten wij wel vasthouden aan de onderscheidende boodschap die de kerk door de eeuwen heeft verkondigd. Als wij die opgeven, verliezen wij ons bestaansrecht.

DE KERK, GOD EN HET HEILIGE: RESPONS

Marco Derks

Inleiding

Het is voor mij een eer om kort op de bijdrage van Jan Visser te mogen reageren. De afgelopen jaren hebben we een bijzondere band met elkaar opgebouwd en die band is extra bijzonder doordat we in Ruard Ganzevoort een gemeenschappelijke vriend hebben. Nu is Jan Visser indertijd Ganzevoorts promotor geweest en wanneer ik, als alles goed gaat, binnen afzienbare tijd mijn proefschrift zal verdedigen, zal Ganzevoort mijn tweede promotor zijn. Ik beschouw Jan Visser dan ook een beetje als mijn *Doktorgroßvater*.

De kerk

Een blijvende vraag van Jan Visser lijkt te zijn of een bepaalde vorm van kerkstructuur de boodschap van de kerk niet in de weg staat. Daarom zet hij een theologische zoektocht in naar het wezen van kerk-zijn – en ik denk dat dit een van de belangrijkste en bepalende theologische vragen van dit moment is. Visser laat zich inspireren door twee recente publicaties van respectievelijk Erik Borgman en Stefan Paas. Zijn bespreking van beide boeken roept bij mij enkele vragen op. Ik noem er twee.

In de eerste plaats, Borgman volgt de Dogmatische Constitutie *Lumen Gentium* (1964) en de Pastorale Constitutie *Gaudium et Spes* (1965) door de kerk te beschouwen als 'het ware sacrament' van de wereld, dat is, in de woorden van *Lumen Gentium*, 'het teken en het instrument van de innige vereniging met God en van de eenheid van heel het menselijk geslacht'.[1] Visser sluit hierbij aan, maar lijkt ook te suggereren – en mijn vraag aan hem is of ik hem hierin goed begrijp – dat de wereld en de mensheid *door de kerk* moeten worden omgevormd en vervolmaakt naar Gods bedoelingen. Dat is namelijk nogal wat: Gods bedoelingen kennen en vandaaruit de wereld veranderen. Ik vraag mij af of Borgman en de beide constituties van Vaticanum II dit impliceren. Moet

[1] *Lumen Gentium* geciteerd door E. Borgman, *'...Want de plaats waarop je staat is heilige grond': God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam 2008, 64.

de kerk niet vooral *zichtbaar maken* hoe God *feitelijk* al actief aanwezig is in deze wereld en hoe *God* daarin de wereld vervolmaakt?

Een tweede vraag komt voort uit Vissers bespreking van Stefan Paas. Hij stelt voor de kerk te zien als 'een heilig en koninklijk priesterschap' dat 'God bij de mensen en de mensen bij God' vertegenwoordigt. Paas bouwt hier voort op de Eerste Petrusbrief en daarin worden alle gelovigen als priesters beschouwd. Maar wanneer deze priesters 'God lof offer[en] namens de wereld waaruit zij gekozen [zijn]', wat voor 'lof' offeren zij dan? En hoe kunnen zij dat doen 'namens' alle mensen? Is dat laatste niet aanmatigend, aangezien veel van deze mensen niet met zoveel woorden in God geloven en dus ook niemand 'in democratische zin' als priester verkozen hebben?

God

Op een bepaalde manier lijkt Visser deze spanning tussen maatschappelijke werkelijkheid en kerkelijke claims aan te voelen wanneer hij vervolgens erop wijst dat dit nog teveel kerkelijke, christelijke en theologische taal is. Hij stelt dat in onze seculiere cultuur het woord 'God' als 'leeg en nietszeggend' wordt ervaren.

Naar mijn idee is dat slechts ten dele het geval. Als het woord 'God' als 'leeg en nietszeggend' zou worden ervaren, zou het veel glazige blikken oproepen. Maar 'God' is het woord bij uitstek dat zelden zo niet nooit onverrichter zake terugkeert tot zijn zender. Het is een woord dat ergernis oproept of woede, maar ook ontzag of verlangen.[2] 'God' laat niemand onberoerd. God is evenmin uit onze taal en spreekwoordelijke genen verdwenen: 'God zit in jezelf', zeggen nogal wat mensen en wat zij bedoelen is niet zonder 'God' uit te drukken. En datzelfde geldt wanneer *dance artist* Faithless zingt: 'God is a DJ'.[3]

Het heilige

Wanneer mensen ervaringen van ontzag, verwondering en eerbied in woorden pogen uit te drukken, mijden zij vaak – al dan niet bewust en angstvallig – het woord 'God'. Eerder gebruiken ze het woord 'heilig',

---

[2] Vgl. L. van Liere, God is van alles, *gOdschrift.nl*, 20 december 2012 (http://www.godschrift.nl/artikel/god-van-alles, 17 maart 2017).
[3] Faithless, 'God is a DJ', Cheeky Records/BMG, 1998.

suggereert Visser, en dus ziet hij in de lijn van Paul Tillich de ervaring van 'het heilige', het ultieme als 'de bron van religiositeit en godsdienst'.

Vervang je 'God' door 'het heilige', dan wek je de indruk dat we hiermee een algemene religieuze taal gevonden hebben. Maar hoe algemeen is die taal daadwerkelijk? Ik kan me goed voorstellen dat jongere generaties eerder een woord als 'heftig' gebruiken – zouden we dan 'het heftige' als bron van religiositeit kunnen beschouwen?

Iets serieuzer: wat ik problematisch vind aan de term 'het heilige' is dat het in grammaticale zin een gesubstantiveerd *attributivum* is. Met andere woorden, het is niet iets zelfstandigs, het heeft geen substantie. Ook lijkt het erop dat 'God' verbonden is aan deductief denken en 'het heilige' aan inductief denken. Maar ook – of juist – wanneer we van 'het heilige' willen spreken, moeten we aangeven welke rol openbaring hier speelt. Ook moeten we dan duidelijk maken in hoeverre je in het spreken over 'het heilige' recht kunt doen aan verschillende manieren van aanwezigheid van God in onze werkelijkheid.

Het 'algemene heilige' en het Licht van Christus

Ten slotte vraag ik me af of het theologisch legitiem is om te zoeken naar een algemene bron van iedere vorm van religiositeit of godsdienst, omdat dit het risico met zich meebrengt dat we iedere 'religie' – wat dat ook is – evalueren aan de hand van een christelijk religiebegrip.

De voorbeelden van ervaringen van 'het heilige' die Visser aan het eind van zijn verhaal noemt komen allemaal uit de christelijke traditie. Maar ze verdienen meer zorgvuldige duiding dan Visser nu levert – en *kan* leveren – in zijn bijdrage.

Hij sluit zijn verhaal af met enkele voorbeelden van mensen die diep geraakt zijn door de katholieke liturgie. Deze voorbeelden laten volgens hem zien dat de liturgie van de katholieke Kerstnachtmis *geen* korenmaat is die het licht verbergt maar een kristal die het licht kleurrijk verspreidt. Dat komt doordat in deze gevallen de liturgie op een doorleefde manier voltrokken werd. Visser benadrukt dan ook hoe belangrijk het is dat priesters niet maar een liturgisch programma afwerken, maar op een doorleefde en authentieke wijze voorgaan in de liturgie. Voor wie enigszins bekend is met de ontwikkelingen binnen de praktische theologie van de afgelopen decennia is dit niets nieuws. Tegelijkertijd kan de kerkelijke praktijk soms aanleiding geven dit nogmaals te zeggen en

concreet uit te werken. Tegelijkertijd zijn doorleefdheid en authenticiteit niet minder maar ook niet meer dan een *voorwaarde* voor het doorschijnen van een *specifiek* licht: het Licht van Christus.

WAT HERBRONNING ONS KAN LEREN OVER DE RECEPTIE VAN HET CONCILIARISME

Jan Hallebeek

Inleiding

Conciliarisme is de benaming voor de ecclesiologische opvatting, die er kort gezegd op neer komt, dat het hoogste gezag in de kerk berust bij het Oecumenisch Concilie en niet bij de paus. In de vijftiende eeuw beleefde dit conciliarisme zijn hoogtepunt. Tijdens de Concilies van Konstanz (1414–1418) en Bazel (1431–1449) werd deze leer in de praktijk gebracht en geconcretiseerd in een aantal conciliedecreten. Kerkhistorici zien in het conciliarisme soms een voorafspiegeling van het oudkatholieke gedachtegoed uit latere tijden of leggen een verband tussen het conciliarisme en de leer van de Leuvense canonist Zeger-Bernard van Espen (1646–1728), die voor de Kerk van Utrecht van grote betekenis is geweest. In deze bijdrage zal ik op beide stellingen ingaan.[1]

Het conciliarisme, zoals zich dat heeft gerealiseerd in de vijftiende eeuw, steunde op ecclesiologische traktaten uit de veertiende eeuw. Een van de belangrijkste daarvan was de *Defensor pacis* (1324) van de Italiaanse filosoof en theoloog Marsilius van Padua († 1342). Daarin werd onder meer gesteld dat de besluiten van het Oecumenisch Concilie het werk van de Heilige Geest zijn en dat deze in geloofsaangelegenheden daarom onveranderlijk en onfeilbaar zijn.[2] In het begin van de vijftiende eeuw, op het Concilie van Konstanz, werden de conciliaire theorieën vertaald in decreten. *Haec Sancta* van de vijfde zitting (6 april 1415) bepaalde dat het concilie zijn macht rechtstreeks van Christus ontvangt en dat ook de paus gehouden is het concilie te gehoorzamen. *Frequens* van de 39ste zitting (9 oktober 1417) bepaalde dat het Concilie een regulier orgaan in het bestuur van de kerk is. Het Concilie van Bazel handelde in overeenstemming met het gezag dat volgens deze decreten aan het Oecumenisch Concilie toekwam. Het zette in 1438 paus Eugenius IV (1383–1447) af, als zijnde een ketter. Het begon zich te ontwikke-

[1] Het beroep op een Oecumenisch Concilie, gedaan in 1717 door de 'appellanten' naar aanleiding van de veroordeling van de *Réflexions morales* (1668/1692) van Pasquier Quesnel (1634–1719), laat ik buiten beschouwing.

[2] *Defensor pacis*, Dictio 2, cap. 19, §§ 2–3 en cap. 20, § 8.

ling tot een *concilium perpetuum* en vormde zo een bedreiging voor het pausschap. Het Concilie zou immers de plaats van de paus kunnen gaan innemen. In het *Libellus apologeticus pro Eugenio* (1436) legde het concilie vast wat het zag als zijn taak: het confirmeren van bisschopsverkiezingen, het verrichten van heiligverklaringen en het verlenen van aflaten.

Doorwerking van het conciliarisme in de oud-katholieke kerkstructuur?

In de literatuur wordt het conciliarisme wel voorgesteld als een voorafspiegeling van de oud-katholieke kerkstructuur of als de voedingsbodem van uitgangspunten die voor de oud-katholieke kerkstructuur van fundamenteel belang zijn. Het gezaghebbende handboek over de oud-katholieke kerken van Urs Küry (1901–1976), bewerkt door Christian Oeyen (1934) karakteriseert het conciliarisme als een interne katholieke verzetsbeweging, die deel uitmaakt van de voorgeschiedenis van het oud-katholicisme. Het conciliarisme van de vijftiende eeuw zou een poging zijn geweest om de structuur van de Oude Kerk, zoals de concilievaders die toentertijd voor ogen hadden, te herstellen.[3] In dezelfde geest werd in het boekje *Ökumenischer Katholizismus*, gepubliceerd in 1970 door Wolfgang Krahl (1928–1978), oud-katholiek pastoor in Mannheim, het conciliarisme als een herstel gezien van de kerkstructuur van de Oude Kerk.[4] Mijn voorganger op de Utrechtse leerstoel, Jan Visser (1931), heeft het conciliarisme van de late Middeleeuwen ook wel in verband gebracht met de oud-katholieke kerkstructuur. Hij las in het decreet *Haec Sancta* vooral het uitgangspunt, dat gezag in de kerk niet op een absolute manier moet worden uitgeoefend zonder verantwoording af te leggen, maar juist ter wille en ten dienste van de gemeenschap waarover dat gezag wordt uitgeoefend.[5]

Binnen de oud-katholieke traditie vinden wij ook meer kritische geluiden. Volgens Andreas Rinkel (1889–1979), komt de leer van de concilies van Konstanz en Bazel dat het Oecumenisch Concilie niet kan dwa-

---

[3] U. Küry met C. Oeyen, *Die Altkatholische Kirche*, Stuttgart 1978², 28–30.

[4] W. Krahl, *Ökumenischer Katholizismus. Alt-katholische Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden*, Bonn 1970, 83 en 88.

[5] J. Visser, Over gezag, kerkgemeenschap en primaat, in: L. van Buuren en P.B. Smit (red.), *Meester in Kerk en Recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeek bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht*, Amersfoort/Sliedrecht 2013, 79–91, hier 83–84.

len, in feite neer op een sacramenteel mechanisme. Zoals criteria nodig zijn om de geldigheid van sacramenten vast te stellen, zullen ook criteria nodig zijn om vast te stellen of een concilie oecumenisch en dus onfeilbaar is. Dat impliceert een heilloze discussie over de juiste criteria waaraan moet zijn voldaan. Voor conciliaire onfeilbaarheid kan men zich volgens Rinkel ook niet beroepen op het Nieuwe Testament.[6] De grondige studie over het Concilie van Bazel van de oud-katholieke historicus en archivaris Stefan Sudmann (1973) wijst uit, dat dit concilie enerzijds innovatief is geweest, omdat de kerk nu werd vertegenwoordigd door een collectief in plaats van een individu, maar tegelijkertijd ook conservatief was, omdat het concilie niets wilde weten van een decentralisering die meer ruimte zou laten voor de bisschoppen en de lokale bisschoppensynodes en het even autoritair te werk ging als de pausen dat vanaf de Gregoriaanse kerkhervorming hadden gedaan.[7] De leken had het concilie bovendien buitengesloten en aan hun noden en belangen liet het concilie zich weinig gelegen liggen.[8]

Doorwerking van het conciliarisme in de werken van Van Espen?

Ik kom nu toe aan de tweede vraag, namelijk of het conciliarisme ook in verband kan worden gebracht met de leer van Van Espen. Het antwoord lijkt eenvoudig, want de twee handboeken over het leven en het werk van Van Espen die in de twintigste eeuw zijn verschenen, die van Leclerc en Nuttinck, stellen op basis van het bronnenmateriaal dat Van Espen de opvattingen van het conciliarisme heeft onderschreven. Hij zou met zoveel woorden hebben gesteld dat de paus ondergeschikt is aan het Oecumenisch Concilie.[9] En inderdaad, dat zegt hij ook, maar tegelijkertijd legt hij nergens in zijn werk een verband tussen het conciliarisme van de vijftiende eeuw en zijn eigen doctrine betreffende het gezag in de

---

[6] A. Rinkel, *Dogmatische Theologie* I, [s.l.] 1956, 170.

[7] S. Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Frankfurt am Main 2004, 323–324.

[8] Sudman, *Konzil (supra*, n. 7), 395–401.

[9] G. Leclerc, *Zeger-Bernard van Espen (1646–1728) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des theories gallicanes et du jansénisme*, Zürich 1964, 196–199; M. Nuttinck, *La vie et l'oeuvre de Zeger-Bernard van Espen, Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'université de Louvain (1646–1728)*, Leuven 1969, 651–653.

kerk. Impliciet kan hij bepaalde uitgangspunten hebben gerecipieerd, maar nadere analyse zal dat moeten uitwijzen.

De secundaire literatuur

Verscheidene auteurs zijn nader ingegaan op de mogelijke samenhang tussen het conciliarisme en de leer van Van Espen en op de mogelijke receptie van het conciliarisme in diens werk. Zo wordt soms gewezen op elementen in de kerkstructuur, waarvan Van Espen zou hebben gemeend dat die als een legitieme traditie hadden voortgeleefd in het conciliarisme, zoals het gemeenschapskarakter van de kerk, het aandeel dat de bisschoppen naast de paus hebben in de leiding van de kerk en de eigen verantwoordelijkheid van de bisschoppen voor hun diocees, dat zij samen met hun geestelijken besturen.[10] Het is echter de vraag of hier altijd sprake is van continuïteit. Het concept van de kerk als gemeenschap is een wezenlijk element van het conciliarisme, maar in de theorieën van het conciliarisme wordt aan de gemeenschap geen gezag of jurisdictie ontleend. Het decreet *Haec Sancta* bepaalde dat het concilie zijn macht rechtstreeks van Christus ontvangt, terwijl volgens de leer van Van Espen alleen de kerk als geheel van gelovigen de bron van alle jurisdictie kan zijn. Bovendien is participatie in het bestuur van het bisdom door de diocesane clerus een element dat in de visie van Van Espen op de structuur van de kerk geen al te grote rol speelt. Het blijft in de schaduw staan van de sterke positie van de diocesane bisschop. Alleen *sede vacante* gaat de uitoefening van jurisdictie tijdelijk over op een collectief, namelijk het kathedraal kapittel.

Ook Bart Wauters (1975), thans verbonden aan de *IE Law School* te Madrid, legde een verband tussen het conciliarisme en de leer van Van Espen. Marsilius van Padua, Willem van Ockham (1288–1347) en Nicolaas van Cusa (1401–1464) hadden een onderscheid gemaakt tussen de transcendente, spirituele kerk en de kerk als aardse, menselijke organisatie. Dat stelde hen in staat te verdedigen dat het concilie, als belichaming van de gehele kerk, de paus, die een louter bestuurlijke functie had, kon

---

[10] J. Visser, Die Anschauungen Zeger-Bernard Van Espens über die Kirche und ihre Bedeutung für heutige alt-katholische/ekklesiologische Fragen, in: G. Cooman, M. van Stiphout en B. Wauters (red.), *Zeger-Bernard Van Espen at the Crossroads of Canon Law, History, Theology and Church-State Relations*, Leuven 2003, 405–419, hier 407; J. Visser, Hat van Espen heute noch aktuelle Bedeutung?, in: R. Althaus, K. Lüdicke en M. Pulte (red.), *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche*, Essen 2007, 411–422, hier 417–419.

afzetten. Deze opvatting over het dubbele lichaam van de kerk zou doorwerken in de leer van Van Espen. De kerk als menselijke instelling kon zo worden onderworpen aan het recht en het toezicht van de vorst.[11] Dit betreft evenwel een element van de conciliaristische theorieën dat zijn actualiteit voor een groot deel heeft verloren, nu de verhouding tussen kerk en staat na de introductie van godsdienstvrijheid en de scheiding van kerk en staat in een geheel ander daglicht is komen te staan.

Wat schreef Van Espen dan precies? – een herbronning

Er zijn maar betrekkelijk weinig werken waarin Van Espen zich expliciet uitlaat over de bekende thema's van het conciliarisme, zoals de ondergeschiktheid van de paus aan het Oecumenisch Concilie, het permanente karakter van het Oecumenisch Concilie en zijn onfeilbaarheid. Hij doet dat eigenlijk alleen in een serie opmerkingen, die bekend zijn geworden onder de naam *Annotationes in Acta Schelstratiana*. Zij bevatten commentaar op een boekje over het Concilie van Konstanz, gepubliceerd in 1683 door Emanuel Schelstrate (1645–1692).

Schelstrate, geboren in Antwerpen en prefect van de Vaticaanse Bibliotheek,[12] meende, zich baserend op enige onuitgegeven handschriften, dat de woorden 'ac generalem reformationem dictae ecclesiae Dei in capite et in membris' in het decreet *Haec Sancta* waren toegevoegd door de concilievaders van Bazel. Ook deed hij een aanval op het gezag van de decreten van de vierde en vijfde zitting van het Concilie van Konstanz. Uit de onuitgegeven manuscripten zou blijken dat deze decreten alleen waren opgesteld door de obediëntie (partij) van Johannes XXIII († 1419). Zij zouden niet zijn goedgekeurd door de verenigde drie obediënties of bevestigd door paus Martinus V (1369–1431). Bovendien zouden zij slechts zijn bedoeld voor de periode van het schisma.[13] Schelstrate

---

[11] B. Wauters, Zeger-Bernard van Espen: Regalisme, conciliarisme en corporatisme, Bijdrage tot de kerkrechtsgeschiedenis in de Nederlanden, *Pro Memorie. Bijdragen tot de rechtsgeschiedenis der Nederlanden* 3 (2001), 213–232, hier 228.

[12] Zie over Schelstrate: *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* XVIII, Amsterdam 1711, 232–238, E. Jacques, *Les années d'exile d'Antoine Arnauld (1679–1694)*, Leuven 1976, 469–470, J. Mercier, Schelstrate, *Dictionaire de théologie catholique* 14, 1278–1280, L. Ceyssens, *La correspondance d'Emmanuel Schelstrate, préfet de la bibliothèque du vaticane (1683–1692)*, Brussel/Rome 1949, *passim*.

[13] *Acta Constantiensis concilii ad expositionem decretorum eius sessionum quartae et quintae facientia nunc primum ex codicibus M.SS. in lucem eruta ac dissertatione illustrata per D. Emanuelem A Schelstrate S.T.D. bibliothecae vaticanae praefectum*, Antwerpen 1683.

schreef zijn boekje als reactie op de *Déclaration du clergé de France* van 1682. Deze verklaring van de Franse geestelijkheid had de beginselen van het Gallicanisme in vier artikelen samengevat. Het tweede artikel stelde dat de decreten van de vierde en vijfde zitting van het Concilie van Konstanz hun gelding hadden behouden en dat de Franse kerk de opvatting afkeurde die deze decreten te kort deed of afzwakte door te stellen, dat hun gezag onvoldoende zou vaststaan of dat zij niet zouden zijn goedgekeurd of slechts betrekking zouden hebben op de periode van het westerse schisma.[14]

De *Annotationes* van Van Espen waren overgeleverd als handgeschreven commentaar in de marges van één enkel gedrukt exemplaar van het boekje van Schelstrate en in de daarbij gevoegde drie losse velletjes. Zij werden pas in 1768 uitgegeven door één van de eerste biografen van Van Espen, Gabriël Dupac de Bellegarde (1717–1789) in het supplement op de *Opera Omnia* van Van Espen. Het betreffende exemplaar van het boekje is bewaard in het OBC-archief en bevindt zich thans in het archief van het Oud-Katholiek Seminarie.[15]

Ook Antoine Arnauld (1612–1694) had een commentaar geschreven op het boekje van Schelstrate.[16] Het vertoont zoveel gelijkenis

---

[14] H. Denzinger en P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg 2005, nr. 2282.

[15] Het had in het OBC-archief inventarisnummer 1060 (oud). Bij de opsplitsing van het OBC-archief heeft *Het Utrechts Archief* het ondergebracht in het archief van het seminarie. Het nieuwe nummer van de toegang van dit archief was ten tijde van het schrijven van dit artikel nog niet bekend. De titel luidt *Inventaris van het archief van het oud-katholieke seminarie te Amersfoort 1723–1960 door H.L.P. Leeuwenberg*. Het inventarisnummer is wel al vastgesteld: S982. Op het blad tegenover het titelblad staan met de hand de namen 'Pasmans' en 'Thomas Corcellis' geschreven. Bartholomeus Pasmans (1640–1690) was de censor van het aartsbisdom Mechelen. De Parijse theoloog Thomas de Courcellis († 1469) geldt als de auctor intellectualis van het decreet *Elucitantibus* van 17 september 1439, waarmee het Concilie van Bazel de leer van de Onbevlekte Ontvangenis van Maria tot dogma verhief. Zie H. Müller, Thomas von Courcelles. Zum Lebensweg eines Pariser Universitätslehrers und Basler Konzilvaters am Ausgang des Hundertjährigen Krieges, in: J. Arnold, R. Berndt en R.M.W. Stammberger (red.), *Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2004, 861–918, hier 872. Zie over *Elucitantibus* en Thomas de Courcellis ook Sudman, *Konzil* (*supra*, n. 7), 204–219 en 205–206.

[16] A. Arnauld, *Eclaircissemens sur l'autorité des conciles généraux et des papes, ou explication du vrai sens de trois decrets des sessions IV. et V. du Concile general de Constance etc. contre la dissertation de M. de Schelstrate, sur les prétendus actes publiés par ce même auteur en 1683*, [s.l.] 1711.

met de *Annotationes* van Van Espen, dat Arnauld kennis moet hebben gehad van het werk van Van Espen of dat Van Espen het commentaar van Arnauld als uitgangspunt moet hebben genomen. Dupac vermeldt dat Arnauld al vanaf 1684 aan zijn commentaar had gewerkt, maar dat het postuum in 1711 werd gepubliceerd. Op grond van deze mededelingen bij Dupac meende Leclerc dat het commentaar van Van Espen rond 1684 moet zijn geschreven.[17] Nuttinck meende daarentegen dat de redactie van de aantekeningen niet te dateren valt.[18] Autopsie van de autograaf heeft geen nadere aanwijzing betreffende de datering opgeleverd.

Ervan uitgaande dat de *Annotationes in Acta Schelstratiana* daadwerkelijk aan Van Espen kunnen worden toegeschreven, kunnen wij constateren dat het naar zijn oordeel niet relevant was of Martinus V de decreten van de vijfde sessie (*Haec Sancta*) van het Concilie van Konstanz nu had geconfirmeerd of niet. De gelding van de decreten was immers niet van die confirmatie afhankelijk. Zij waren uitgevaardigd door een waarlijk Oecumenisch Concilie en moesten daarom als dogmatische decreten worden aanvaard. In de marginale aantekeningen bij de tekst van *Haec Sancta* in het boekje van Schelstrate lijkt Van Espen kort en bondig de belangrijkste uitgangspunten van het conciliarisme te bevestigen:

> Als echter de documenten van Schelstrate authentiek zijn, dan staat naar unaniem gevoelen vast, dat dit decreet (*Haec Sancta*) op deze wijze werd uitgegeven en dat bij gevolg: ten eerste een Oecumenisch Concilie bijeen was gekomen, ten tweede de concilievaders eensgezind van oordeel waren dat niettegenstaande de vlucht van Johannes XXIII het Concilie een Oecumenisch Concilie was en de universele kerk vertegenwoordigde, ten derde het Concilie rechtstreeks van Christus macht had ontvangen, en dat daarom de decreten van de concilies geen goedkeuring van de Paus behoeven, zoals dat wordt verdedigd door hen die beweren dat decreten van concilies geen enkele rechtskracht hebben voordat zij door de Paus zijn goedgekeurd, en ten vierde de Paus in geloofszaken gehoorzaamheid is verschuldigd aan het Concilie.[19]

---

[17] [G. Dupac de Bellegarde], *Vie de M. van Espen*, Napels 1770, 199–200 (Livre III, Chapitre III, article IV).

[18] Leclerc, *Van Espen* (*supra*, n. 9), 191 en 196; Nuttinck, *Vie* (*supra*, n. 9), 652, n. 108.

[19] Z.B. van Espen, Annotationes Breves in opus cui titulus Acta Constaniensis Concilii (...), in *Supplementum ad varias collectiones operum Z.B. van Espen* I, Napels 1769,

Van Espen wees er elders in de *Annotationes* nog op, dat D.40 c.6 (de canon *Si papa*) bepaalt dat een paus die tot ketterij is vervallen door het concilie kan worden beoordeeld en afgezet. Dat kan niet anders betekenen dan dat de paus ondergeschikt is aan het concilie en het concilie moet gehoorzamen, temeer wanneer men de beginselen van Robertus Bellarminus (1542–1621) in acht neem, op grond waarvan deze tot dezelfde logische gevolgtrekking kwam en zich keerde tegen de opvatting van Cajetanus (Thomas de Vio, 1468–1534).[20] Het zijn deze passages op grond waarvan de auteurs van de twee eerder genoemde handboeken Van Espen hebben gekarakteriseerd als een aanhanger van het conciliarisme.

In andere werken van Van Espen zijn echter nauwelijks teksten te vinden die een dergelijk standpunt kunnen bevestigen. Een thema dat bij Van Espen enige malen terugkeert, is de gebondenheid van de paus aan de *canones* en decreten van de Oecumenische Concilies. Die gebondenheid zou kunnen wijzen op een ondergeschiktheid van de paus aan het concilie. In de *Vindiciae resolutionis* van 1727, stelde Van Espen dat paus Stefanus V († 891), anders dan Cornelis Paulus Hoynck van Papendrecht (1686–1753) had beweerd, zich geenszins het recht had toegeeigend om de verkiezing van alle bisschoppen te confirmeren en hen te wijden en dat Stefanus had toegegeven zelf te zijn onderworpen aan de heilige *canones* en hun grenzen niet te mogen overschrijden.[21] In een

---

312–332, § III (314) en in de autograaf op 4 in de marge bovenaan: '(...) Si igitur Acta Schelstratiana genuina sunt, compertum est unanimi consensu hoc Decretum hoc modo editum fuisse; et consequenter 1. Synodum Generalem fuisse congregatam, 2. Sensisse unanimiter Patres, non obstante fuga Joannis XXIII, Concilium esse Generale, universalem Ecclesiam repraesentans, 3. Concilium a Christo immediate potestatem accepisse; et consequenter quod Decreta Conciliorum non egeant approbatione Pontificis scilicet, eo sensu quo ab his asseritur, qui praetendunt Conciliorum Decreta nullius esse roboris priusquam a Summo Pontifice approbentur, 4. Pontificem obedire debere Concilio in his quae ad fidem etc'.

[20] Van Espen, Annotationes (*supra*, n. 19), § IV (319) en in de autograaf in de marge onderaan 37 en bovenaan op 38: 'Et sane hoc admittendo non apparet quomodo non sequatur Papam Concilio esse inferiorem, et Concilio obedire debere; praesertim si attendantur principia Bellarmini, quibus ostendit Papam haereticum ab Ecclesia judicari posse. Item quibus ostendit, adversus Cajetanum hanc legitimam esse consequentiam: Ecclesia ob haeresim, invitum Papam deponit. Ergo est supra Papam'.

[21] Z.B. van Espen, Vindiciae resolutionis doctorum lovaniensium, in: *Supplementum ad varias collectiones operum Z.B. van Espen* II, Napels 1769, 465 (Disquisitio secunda, § 10, n. 12): 'Ex hoc contextu patet Stephanum VI. post SS. Pontifices praedecessores suos, omnium ecclesiarum sibi curam in hoc collocasse, ut earum jura secundum SS.

niet nader te dateren tekstfragment, dat zou moeten worden toegevoegd aan het *Jus Ecclesiasticum Universum*, betreffende de maatregelen genomen door het Concilie van Rome van 904 tegen paus Formosus († 896), concludeerde Van Espen dat toentertijd ook de Kerk van Rome was gebonden aan de disciplinaire *canones* en decreten van de concilies.[22] Maar in vele andere fragmenten wees Van Espen erop, dat de paus in de loop der tijd het exclusieve recht had verkregen om van de *canones* en decreten van de Oecumenische Concilies te dispenseren. In het *Jus Ecclesiasticum Universum*, het hoofdwerk van Van Espen, wordt dit met zoveel woorden gesteld.[23] Dit betreft dan wel een vroeg werk van Van Espen, maar in een fragment van het postuum toegevoegde *Supplementum* (1729) is het ook te lezen: het werd heersende leer dat bisschoppen zijn gehouden aan de decreten van de pausen en Concilies, maar de paus is geenszins aan deze decreten gebonden en heeft het volledige recht om van die besluiten te dispenseren.[24] In het moeilijk te dateren en eveneens postuum uitgegeven *Brevis Commentarius ad Decretum Gratiani* (1729) kwam Van Espen hier nog eens op terug. De paus heeft het gezag om te dispenseren van de *canones*, wanneer de nood of het nut van de kerk dat vereisen, maar, zo stelde hij, het is niet in overeenstemming met de kerkvaders en de concilies hem een 'heerser over de *canones*' te maken.

Canonum statuta solicite servaret, et ubi inferiores Ordinarii ea infringerent, praeeminentiae suae auctoritate defenderet; ita tamen ut semetipsum SS. Canonibus subjectum, quorum limites transgredi sibi non liceret, fateretur; ac nominatim iis, qui electionem Clero et populo, confirmationem autem et consecrationem Metropolitano detulerunt'.

[22] Het fragment moest worden ingevoegd na de woorden 'non est permissum' in *Jus Ecclesiasticum Universum*, Pars I, tit. XV, cap. 5 § 13. Zie Fragmenta adjicienda ad Jus Eccl. Universum etc., in: *Supplementum* I (*supra*, n. 19), 420.

[23] *Jus Ecclesiasticum Universum*, Pars II sect. III tit. XI cap. 5 §§ 7–8, in: Z.B. van Espen, *Opera Omnia* III, Leuven 1766, 338: 'Hac itaque tum Concilii Turonensis, tum Lateranensis interpretatione recepta, creditum quoque fuit pensiones, quae in Beneficiorum resignatione ad usum Resignantium reservantur, esse Juri communi contrarias; ideoque reservari aut imponi non posse, nisi auctoritate eorum, qui super jure dispensare possunt. Et quidem cum ageretur de Canonibus duorum Conciliorum generalium, visum fuit, sola auctoritate Romani Pontificis dispensationem hanc posse concedi, ejusque solius auctoritate Beneficiorum sectionem fieri, vel Beneficia cum diminutione conferri (...)'.

[24] *Jus Ecclesiasticum Universum*, Pars II, sect. III, tit. II, cap. 1, § 26 (passage 'met handjes'), in Van Espen, *Opera* III (*supra*, n. 23), 28: 'Romanum Pontificem, hisce decretis nequaquam ligari; sed ei plenam esse super iis dispensandi auctoritatem, uti in decursu operis saepius notatum fuit'.

Het stemt ook niet overeen met de decreten van de Oude Kerk om, telkens wanneer wordt besloten om iets in acht te nemen, terstond toe te voegen 'nisi auctoritas Romanae Ecclesiae aliter impetraverit' of 'salvo tamen in omnibus jure sanctae Romanae Ecclesiae' of 'salva tamen in omnibus Apostolica auctoritate'. Alle teksten met een oude bronvermelding die een dergelijke clausule bevatten, zijn dubieus of vervalsingen van jongere datum.[25] Gratianus (ca. 1140) had het voorrecht van de paus om te dispenseren onderbouwd met oude teksten en gesteld dat in de *canones* altijd, expliciet of stilzwijgend, de clausule 'salva auctoritate Sedis Apostolicae' was opgenomen.[26] Als je ziet, aldus Van Espen, hoe de Romeinse Curie in de huidige praktijk om de geringste reden, maar ook geheel ongegrond dispensaties verleent, begrijp je wel dat de nieuwe en tot dan onbekende leer van Gratianus door de Romeinse Curie is gerecipieerd en dat de paus niet langer wordt geacht de *canones* uit te voeren en getrouw te respecteren, maar nu een ware 'heerser over de *canones*' is geworden.[27] Hier lijkt Van Espen de ontwikkelingen in het canonieke recht ten gunste van een ruimer dispensatierecht van de paus dus wel te aanvaarden en te beschrijven, maar dan wel met de nodige kritiek. Maar of dat hem een conciliarist maakt, is maar de vraag.

De ondergeschiktheid aan het Oecumenisch Concilie zou ook kunnen blijken uit de bevoegdheid van het concilie om de paus in geval van geloofsafval af te zetten, al is dit een opvatting die al ver voor de opkomst van het conciliarisme werd verdedigd door de canonisten. Ook deze bevoegdheid van het Concilie besprak Van Espen in zijn *Brevis Commentarius ad Decretum Gratiani*. Aan het einde van zijn commentaar op distinctie 21, die enige fragmenten bevat die werden toegeschreven aan paus Nicolaas I († 867), citeerde hij ter onderbouwing van zijn standpunt de Franse jurist en advocaat bij het Parlement van Parijs Louis

---

[25] *Brevis Commentarius in II. partem Gratiani*, ad C. 25, in: Z.B. van Espen, *Opera Omnia* VIII, Leuven 1766, 238: '(...) Conceditur quidem, penes Pontificem esse auctoritatem dispensandi, quando necessitas aut utilitas Ecclesiae id postulaverit, at eum Dominum Canonum instituere, nec Patrum nec Conciliorum placitis consonat (...)'.

[26] *Dictum Gratiani* post C.25 q.1 c.16.

[27] *Brevis Commentarius in II. partem Gratiani*, ad C. 25 in: Van Espen, *Opera* VIII (*supra*, n. 25), 238: 'Et sane si quis attenderit hodiernam Curiae Romanae praxim, in danda dispensatione ex levissimis causis, imo et sine causa, ex plenitudine potestatis Pontificiae, facile intelligit, eam novam et hactenus inauditam Gratiani doctrinam in Curia Romana videri receptam, atque Romanum Pontificem, ibidem non reputari ut executorem et fidelem dispensatorem, sed verum Dominum sacrorum canonum'.

d'Héricourt (1687–1752): uit het beginsel dat de paus de eerste van de herders is, volgt niet dat hij niet door het concilie zou kunnen worden veroordeeld. Het concilie, dat zijn macht van Christus heeft ontvangen en de universele kerk representeert, heeft jurisdictie over allen die deel uitmaken van het concilie.[28] In zijn commentaar op distinctie 23 stelde Van Espen dat uit het feit dat de paus geen meerdere onder de bisschoppen kent die hem zou kunnen veroordelen, niet volgt dat het Algemeen Concilie dat niet zou kunnen.[29]

Receptie van conciliarisme?

In de oud-katholieke kerkstructuur?

Als het gaat om de vraag of je het conciliarisme kunt zien als een voorafspiegeling van de oud-katholieke kerkstructuur, hangt veel af van wat precies wordt verstaan onder conciliarisme. De gedachte dat het conciliarisme van de vijftiende eeuw heeft gepoogd de structuur van de Oude Kerk te herstellen, lijkt vooralsnog ongefundeerd. De schrijvers die het conciliarisme in verband brengen met het jansenisme of oud-katholicisme, hebben in de regel slechts bepaalde elementen op het oog, zoals het concept van de kerk als gemeenschap of het afwijzen van een sterke positie van de paus in de kerk. Dat gemeenschapskarakter van de kerk wordt daarbij soms te sterk geïdealiseerd of stemt in ieder geval niet overeen met de conciliaire praxis van de vijftiende eeuw. Het is echter de vraag of het model van de kerk als een gemeenschap de eeuwen door niet veel breder aanwezig is geweest in de leer van de kerk en in de theologie. En is het dan gerechtvaardigd om over het doorwerken van conciliaristische beginselen te spreken of het conciliarisme als een voorafschaduwing van de oud-katholieke kerkstructuur te zien? Veel van het conciliarisme is juist niet gerecipieerd. Dat geldt voor zowel elementen

---

[28] *Brevis Commentarius in I. partem Gratiani*, ad D. 21, in: Van Espen, *Opera* VIII (*supra*, n. 25), 49. De tekst is ontleend aan L. de Hericourt, *Les loix ecclésiastiques de France dans leur ordre naturel et une analyse, et une analyse des livres du droit canonique conferez avec les usages de l'eglise gallicane*, Parijs 1719 (ad D. 21), .

[29] *Brevis Commentarius in I. partem Gratiani*, ad D. 23, in: Van Espen, *Opera* VIII (*supra*, n. 25), 53: '(...) unde licet Romanus Pontifex inter episcopos nullum agnoscat superiorem, qui ipsum judicandi auctoritatem habeat, inde tamen perperam concluditur, quod Synodus generalis ex omnibus episcopis composita et Ecclesiam universalem repraesentans hanc auctoritatem non habeat, uti perperam concluisse Nicolaum I ad Canonem finalem distinctionis 21 notavimus'.

uit de conciliaire theorie, zoals het direct ontlenen van gezag aan Christus en de conciliaire onfeilbaarheid, als de praktische uitwerking van het vijftiende-eeuwse conciliarisme, dat zich op een autoritaire wijze manifesteerde en weinig ruimte liet aan de lokale kerk en de lokale bisschoppensynodes.

En bij Van Espen?

En dan de laatste vraag. Mogen wij Van Espen een aanhanger van het conciliarisme noemen? Als Dupac de Bellegarde het boekje van Schelstrate met daarin de marginalia van Van Espen niet had gekend, en als hij niet had besloten om deze teksten in het supplement op de *Opera Omnia* uit te geven, was er nu waarschijnlijk geen enkele aanleiding geweest om Van Espen met het conciliarisme in verband te brengen. Van Espen was dan wel van mening dat de paus in geval van geloofsafval door het Concilie kan worden afgezet, maar tegelijkertijd erkende hij dat de paus van de concilie-*canones* kan dispenseren, al zag hij dan liever dat dit, overeenkomstig de Oude Kerk, uitsluitend om zwaarwegende redenen zou gebeuren. Voor het overige heeft hij zich niet uitgelaten over de verhouding tussen de paus en het Oecumenisch Concilie.

Om iets van een receptie van conciliarisme in het werk van Van Espen te kunnen zien, zijn wij geheel en al aangewezen op de *Annotationes in Acta Schelstratiana*, marginale aantekeningen die de auteur nooit in deze vorm voor publicatie heeft bestemd. De twee kernachtige passages, die ik hierboven citeerde en parafraseerde, stemmen overeen met passages uit het eerdergenoemde veel omvangrijker commentaar van Arnauld op hetzelfde boekje, uitgegeven in 1711 door Nicolas Petitpied (1665–1747). Ook Arnauld vatte kernachtig samen over welke uitgangspunten er op het Concilie van Konstanz hoe dan ook een *communis opinio* bestond en ook Arnauld nummerde die van één tot en met vier.[30] Bovendien stelde ook Arnauld dat de paus in geval van geloofsafval kan worden afgezet.[31] Dat roept vragen op. Zou Van Espen zijn aantekeningen aan dit commentaar hebben ontleend, zoals al geopperd door Dupac de Bellegarde? Zou hij deze gedachten ook tot de zijne hebben gemaakt? Of zou hij enkel notities hebben gemaakt uit belangstelling voor de materie in kwestie?

---

[30] Arnauld, *Eclaircissemens* (*supra*, n. 16), 44–45.

[31] Arnauld, *Eclaircissemens* (*supra*, n. 16), 55, 80–81 en 88–89.

En wat zegt Van Espen dan precies over de fundamentele uitgangspunten van het conciliarisme? Van de onfeilbaarheid van het Oecumenisch Concilie, zoals voorgestaan door Marsilius van Padua en anderen, is bij Van Espen niets te vinden, ook niet in de *Annotationes in Acta Schelstratiana*.

Dat de paus ondergeschikt is aan het concilie, zoals het decreet *Haec Sancta* dat leert, wordt enkel in de *Annotationes* genoemd en staat op gespannen voet met de geschriften waarin Van Espen stelt dat de paus kan dispenseren van concilie-*canones*. Het staat ook op gespannen voet – en dat is wellicht nog belangrijker – met het episcopalisme, de sterke positie die Van Espen toeschrijft aan de diocesane bisschop in de kerkstructuur. Tussen bisschoppen onderling bestaat geen hiërarchie.[32] Bisschoppen hebben als opvolgers van de apostelen een onbeperkte jurisdictie.[33] Hun bevoegdheden worden enkel begrensd door het positieve recht. De bisschop oordeelt zelf hoe hij zijn rechten gebruikt en zolang hij niet afwijkt van de bindende decreten van de kerk, kan hij door geen andere bisschop worden veroordeeld. Vooral de receptie van vervalste decretalen heeft er volgens Van Espen toe geleid dat de paus zich rechten kon gaan voorbehouden. Maar nog altijd kunnen exempties zich niet uitstrekken tot pastorale taken als het verkondigen van de Schrift of het toedienen van de sacramenten. Bovendien kunnen pauselijke regels pas verplichtend zijn, nadat de bisschop die heeft afgekondigd.[34] Hoe zouden de autonomie van de lokale kerk en de eigenstandigheid van de diocesane bisschop zich dan moeten verhouden ten opzichte van een Oecumenisch Concilie, dat functioneert als regulier orgaan van de universele kerk, zoals dit werd beoogd in het conciliarisme? Als de paus immers ondergeschikt is aan het concilie, dan is de bisschop dat evenzeer.

Tenslotte is er de leer van *Haec Sancta* dat het Oecumenisch Concilie zijn jurisdictie rechtstreeks aan Christus ontleent. Aan wie of

---

[32] J. Hallebeek, Die Autonomie der Ortskirche im Denken von Zeger Bernard van Espen, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 92 (2002), 76–99, hier 94.

[33] Dit standpunt werd ook uitvoerig behandeld in de *casus resolutio* van 1722. Zie daarover: J. Hallebeek, Questions of canon law concerning the election and consecration of a bishop for the Church of Utrecht: The *casus resolutio* of 1722, *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology* 61 (2000), 17–50, hier 41–45.

[34] Zie over de verantwoordelijkheid van de diocesane bisschoppen als opvolgers van de apostelen *Jus Ecclesiasticum Universum*, Pars I, tit. XVI, cap. 1–7. Zie over pauselijke reservaties *Jus Ecclesiasticum Universum*, Pars II, sect. III, tit. 6; zie ook Hallebeek, Autonomie (*supra*, n. 32), 93–94.

wat kerkelijke jurisdictie en de uitoefening daarvan worden ontleend, is bij van Espen een gecompliceerde vraag die zich pas in zijn latere werken goed heeft uitgekristalliseerd.[35] De gedachte dat de uitoefening van jurisdictie rechtstreeks door Christus wordt verleend, zonder de kerk, dat wil zeggen het geheel van gelovigen, geestelijken en leken, als intermediair, verdraagt zich niet met de latere werken van Van Espen. Men zou natuurlijk kunnen tegenwerpen dat de *Annotationes in Acta Schelstratiana* dan van een vroegere datum moeten zijn geweest. Dat is ook goed mogelijk, maar het neemt niet weg dat één van de fundamentele beginselen van het conciliarisme onverenigbaar is met de ecclesiologie van Van Espen in zijn latere werken.

Tot slot

Concluderend zouden wij kunnen stellen dat een zekere terughoudendheid geboden is in het spreken over receptie van conciliarisme in de oudkatholieke kerkstructuur of bij Van Espen. In wezen gaat het vaak om bepaalde elementen uit de conciliaire theorieën, die overigens de eeuwen door ook onafhankelijk van het conciliarisme zijn verdedigd. Ook moeten wij er ons voor hoeden conciliaristische theorieën te idealiseren of een continuïteit te suggereren die niet kan worden aangetoond. Ten slotte is waakzaamheid geboden ten aanzien van de secundaire literatuur. Wij hebben die literatuur enerzijds nodig. Grip krijgen op het denken van Van Espen is ondoenlijk zonder de gedegen werken van Leclerc en Nuttinck te hebben gelezen. Je moet soms op iemands schouders kunnen staan om over de schutting heen te komen. Maar als anderzijds die schouders daar niet tegen bestand zijn en bezwijken, ga je zelf ook ten onder. Het primaire bronnenmateriaal mag daarom nooit ongelezen blijven.[36]

---

[35] J. Hallebeek, *Alonso "El Tostado" (c. 1410–1455): His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*, Amersfoort 1997 en Hallebeek, Autonomie (*supra*, n. 32), 95–97.

[36] Ik dank Angela Berlis (Bern), Dick Schoon (Amsterdam) en Peter-Ben Smit (Amsterdam) voor hun opmerkingen bij de concepttekst van deze bijdrage.

VAN ESPEN EN HET LAATMIDDELEEUWSE CONCILIARISME: RESPONS

Stefan Sudmann

Inleiding

Allereerst wil ik Jan Hallebeek hartelijk danken voor zijn interessante uiteenzetting over de receptie van het conciliarisme bij Van Espen. Ik heb er veel nieuwe dingen van geleerd. Toen ik meer dan tien jaar geleden mijn dissertatie schreef, heb ik me weliswaar intensief met het conciliarisme beziggehouden, maar slechts marginaal met de receptie ervan in latere tijden.[1]

Conciliarisme en Van Espen zelf

De eerste vraag die bij mij opkomt, is een vraag over de definitie van 'conciliarisme', met name naar de definitie van conciliarisme bij Van Espen zelf. Wat verstond Van Espen onder conciliarisme? Wat wist hij van de conciliaire beweging en de concilies van de late Middeleeuwen? Daarbij komt nog de vraag: wat had hij erover kunnen weten? Bij de receptie van het conciliarisme lijkt, volgens de informatieve uiteenzetting van Jan Hallebeek, het decreet *Haec Sancta* (Concilie van Konstanz, 1415) in het middelpunt gestaan te hebben. Het conciliarisme was echter veel meer dan dit decreet alleen. Naast de verschillende conciliedecreten moeten hier in de eerste plaats diverse traktaten genoemd worden. Al de scholastische theoloog Dietrich van Niem (1345–1418) moest constateren dat de hoeveelheid ecclesiologische verhandelingen in zijn tijd zo talrijk waren dat zelfs honderd kamelen de last van hun papier niet hadden kunnen torsen.[2] Van Espen kende de meeste van deze publicaties vermoedelijk niet. Veel van hen werden pas in de loop van de twintigste eeuw door wetenschappers weer toegankelijk gemaakt. Om een volledig beeld te krijgen moet er naast aandacht voor deze theoretische verhandelingen ook aandacht aan de praktijk van de laatmiddeleeuwse reform-

[1] S. Sudmann, *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Frankfurt am Main 2004.

[2] D. von Niem, *De schismate libri tres*, Leipzig 1890 (ed. G. Erler), Liber III, § 11, S. 223.

concilies gegeven worden.[3] In de bespreking van Van Espen door Jan Hallebeek is er bijna geen aandacht voor deze aspecten. Vandaar dat ik de vraag stel: wat wist Van Espen, welke bronnen stonden hem ter beschikking?

Naast het postulaat van de superioriteit van het concilie ten opzichte van de paus werden er binnen de conciliaire beweging en op de laatmiddeleeuwse concilies ook nog andere thema's besproken. De bredere discussie over hervormingen omvatte meerdere onderwerpen, zoals specifieke thema's als het verplichte celibaat voor geestelijken, of ecclesiologische modellen die door de conciliaristen maar voor een deel gerecipieerd werden. Hierbij valt te denken aan de leer van een 'heilige rest', die inhield dat de ware kerk in bijzonder moeilijke tijden ook in een slechts heel kleine groep verder kon bestaan. De bespreking van Jan Hallebeek plaatst het leerstuk van de onfeilbaarheid van het concilie in het middelpunt. Naar mijn inschatting nam dit thema in het laatmiddeleeuwse conciliarisme echter niet de plaats in die het Hallebeeks analyse van het werk van Van Espen krijgt. Ik vermoed daarom dat Van Espen maar een heel beperkt beeld en onvolledige kennis van het laatmiddeleeuwse conciliarisme had, in zoverre het boven conciliedecreten, in het bijzonder *Haec Sancta*, uitgaat. Daarbij valt te onderstrepen dat de conciliaire bewegingen met hun opvattingen over het concilie afhankelijk van de belangrijkste spelers en de tijd waarin ze optraden (van Marsilius van Padua in de eerste helft van de veertiende eeuw, via de Concilies van Pisa en Konstanz tot aan het hoogte- en eindpunt op het Concilie van Bazel, 1431–1449) ook heel verschillende opvattingen omvatte en daarom zelf ook een divers geheel was.

Gemeenschap en hiërarchie

Een belangrijke gedachte van het conciliarisme is, ondanks alle verschillen tussen vertegenwoordigers van het conciliaire ideaal, de opvatting dat de kerk in eerste instantie een gemeenschap is. Jan Hallebeek heeft dat in zijn bijdrage ook genoemd. Het onderscheid tussen een 'transcendente, spirituele kerk en de 'kerk als aardse, menselijke organisatie' dat hij maakt, kan echter aangevuld worden. Volgens mij was namelijk een ander onderscheid van groter belang: het vaak genoemde onderscheid tussen de kerk als de gemeenschap van de gelovigen en de kerk als hië-

[3] Zie hiervoor en voor het volgende: Sudmann, *Konzil* (*supra*, n. 1).

rarchische organisatie onder de paus, die uiteindelijk tot een onderscheid tussen een *ecclesia catholica* (als algemene gemeenschap van de gelovigen) en de *ecclesia apostolica* (als hiërarchie met Rome aan de top) kon leiden.[4] Hiermee was vaak ook een gedifferentieerde opvatting over de door God verleende 'sleutelmacht' en de *plenitudo potestatis* verbonden die in eerste instantie aan de *universitas*, i.e. aan de kerk (met als haar vertegenwoordiger het concilie) als geheel, verleend was en niet primair aan de paus. Ook voor het Concilie van Bazel met zijn door Jan Hallebeek terecht genoemde sterk klerikaal en autoritair geaccentueerde opvatting over het concilie als zodanig (die op het eerste gezicht zo totaal anders aandoet dan de opvatting over volkssoevereiniteit bij Marsilius van Padua) was de nadruk op het karakter van de kerk als gemeenschap meer dan een ideaal waaraan slechts lippendienst bewezen werd. Het was een heel centraal element in zijn opvatting over wat een concilie was en hoe het in de praktijk diende te worden gebracht.

Een oud-katholiek perspectief

Ten slotte verruil ik mijn historische perspectief kort voor dat van een oud-katholiek. Vanuit dat perspectief merk ik op dat de nadruk op de kerk als iets dat in eerste instantie een gemeenschap is, zoals dat een belangrijk onderdeel van het conciliarisme is, ook in de oud-katholieke ecclesiologie, die zich op de vroege kerk beroept en aan synodaliteit bijzonder veel waarde hecht, zoals bijvoorbeeld Andreas Krebs benadrukt,[5] een belangrijke rol speelt en wellicht nog sterker benadrukt zou kunnen worden. Kerk is niet in eerste instantie een door mensen gemaakte hiërarchische organisatie, maar ook niet primair alleen maar iets transcendents of spiritueels, maar kerk is in eerste instantie heel concreet de gemeenschap van de gelovigen.

---

[4] Nicolaus Cusanus benadrukt in zijn 'Boheemse brieven' ook de voorrang van de kerk voor de Bijbel omdat de kerk al bestond voordat de boeken van het Nieuwe Testament bestonden. Zie hierover: W.A. Euler, Die Bedeutung des Nikolaus von Kues für die Ökumene, in: A. Berlis en M. Ring (red.), *Im Himmel Anker werfen – Vermutungen über Kirche in der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe*, Bonn 2009, 302–314, hier 305–306.

[5] A. Krebs, *beziehungs-weise. Nachdenken über Kriterien alt-katholischer Theologie*, Bonn 2016 (oratie).

KERKJURIDISCHE EN ECCLESIOLOGICHE KANTTEKENINGEN: RESPONS

Adriaan Snijders

Inleiding

Het is voor mij als kersverse docent kerkrecht aan het Oud-Katholiek Seminarie een hele uitdaging om op de gedegen bijdrage van Jan Hallebeek te reageren. Mijn achtergrond is in de praktijk van het bestuursrecht en in de theologie. Daarmee heb ik een andere ervaring dan die van Jan Hallebeek als iemand die jarenlang op het gebied van het canonieke recht expertise opgebouwd heeft en als wetenschapper in de rechtswetenschap werkt. Niettemin doe ik een poging te reageren op dit doorwrochte betoog met een hoge dichtheid van relevante en interessante details. Behalve een gelegenheid om mijn reactie te geven, is dit voor mij zeker ook een leerschool.

Meer dan rechtsregels

Met het eerste deel van mijn reactie blijf ik, zoals zal blijken, dicht bij huis. Opvallend is dat het betoog niet alleen oog heeft voor juridische standpunten. Een meer omvattende methode wordt toegepast. Bij de speurtocht naar teksten van de grote Zeger-Bernard van Espen die in verband zijn te brengen met conciliarisme, wordt naast de inhoud van teksten ook gekeken wordt naar de vindplaatsen, het aantal vindplaatsen, het tekstgenre en de verhouding tot andere teksten. Zo wijst Hallebeek er terecht op dat het bij de *Annotationes in Acta Schelstratiana* gaat om aantekeningen in het boek van een ander. Zij behoeven nog geen weergave van een doordenking te zijn die publicatiewaardig is. Eveneens worden teksten geplaatst in de tijd en wordt rekening gehouden met de ontwikkeling in het denken van de auteur. Een dergelijke meeromvattende benadering herken ik uit mijn dagelijkse rechtspraktijk waarin bij de toetsing van een besluit van het bestuur zeer dikwijls een belangenafweging aan de orde is. Bij een dergelijke afweging kan een rijke schakering aan omstandigheden worden meegenomen bij de toetsing. Het gaat dus om meer dan slechts de inhoud van de rechtsregel.

Het dubbele lichaam van de kerk

Op zijn zoektocht naar de doorwerking van het conciliarisme in de leer van Van Espen wijst Hallebeek in het kader van de geraadpleegde secundaire literatuur op een door Bart Wauters blootgelegd verband dat zijn basis vindt in de gedeelde opvatting over het dubbele (transcendente en aardse) lichaam van de kerk.[1] Voor de conciliaristen maakte dit mogelijk dat het concilie (belichaming gehele kerk) de paus (bestuurlijke functionaris) kan afzetten, terwijl dit er voor Van Espen ertoe leidde dat de kerk (als menselijke instelling) zou kunnen worden onderworpen aan het recht en toezicht van de vorst (regalisme). Dit element van het conciliarisme zou zijn actuele betekenis grotendeels hebben verloren met de komst van godsdienstvrijheid en scheiding tussen kerk en staat.

Is het binnenhalen van het argument van de actualiteit wel nodig om het gestelde verband te relativeren? Kan niet beter een inhoudelijk argument worden gehanteerd zonder latere ontwikkelingen erbij te betrekken? Weliswaar werkt de opvatting over het dubbele lichaam van de kerk door bij zowel de conciliaristen als Van Espen, maar die doorwerking gaat wel in verschillende richtingen: de conciliaristen kijken naar binnen en Van Espen naar buiten. In de latere woorden van Hallebeek: beide partijen staan op dezelfde schouders, namelijk die van Marsilius van Padua, Willem van Ockham en Nicolaas van Cusa, maar kijken over een andere schutting. Reeds om die reden biedt de gedeelde opvatting onvoldoende aanleiding om Van Espen te zeer in conciliaristische sferen te trekken.

Jurisdictie en de uitoefening ervan

Bij zijn bevindingen omtrent de receptie van het conciliarisme bij Van Espen concludeert Hallebeek dat de leer dat het Oecumenisch Concilie de jurisdictie direct ontleend Christus, geen aansluiting vindt bij de uiteindelijke visie van Van Espen dat de uitoefening van jurisdictie geschiedt door tussenkomst van de gehele kerk, geestelijken en leken.[2] Terecht wordt hierbij gewezen op de leer van Alonso Fernandez de Madrigal 'El Tostado', zoals later overgenomen in het ecclesiologisch jan-

[1] Zie hierboven, J. Hallebeek, Wat herbronning ons kan leren over de receptie van het conciliarisme, 25–26.

[2] Hallebeek, Herbronning (*supra*, n. 1), 34–35.

senisme, dat de jurisdictie wezenlijk (*essentialiter*) is gegeven aan de kerk als het geheel van gelovigen en ter uitoefening (*ministerialiter*) is doorgegeven aan de bisschoppen.

Speelt hier behalve het gesignaleerde verschil tussen direct en indirect toedelen van jurisdictie en daarmee tussen het wel en niet samenvallen van jurisdictie en uitoefening van jurisdictie, ook niet het verschil in geadresseerde een grote rol? Het concilie, op welk niveau dan ook, bestaat immers uit de geestelijken. Dat is minder dan alle gelovigen (jurisdictie) en meer dan alleen de bisschoppen (uitoefening van jurisdictie). Een reden te meer voor de relevantie van dit tweede verschil zijn, wanneer het gaat om de uitoefening van de jurisdictie, de eveneens door Hallebeek genoemde episcopalistische opvattingen van Van Espen.[3] In het bijzonder valt daarbij te denken aan de, behoudens de grenzen van het positieve recht, onbeperkte jurisdictie van de bisschoppen als opvolgers van de apostelen. Ook in dit opzicht zijn dus aanknopingspunten aanwezig om Van Espen niet te snel aan de conciliaristische zijde te plaatsen.

[3] Hallebeek, Herbronning (*supra*, n. 1), 33–34.

NIEUWE VERHALEN UIT OUDE BRONNEN – DE HISTORICA ALS PLEITBEZORGSTER VAN VERGETEN STEMMEN UIT HET VERLEDEN

Angela Berlis

Inleiding

'Herbronning' is op zich al een belangrijk onderwerp. 'Terug naar de bronnen' is een fenomeen dat al in het vroege christendom is aan te wijzen. Ook elke latere hervormingsbeweging in de geschiedenis van de kerk legde een verband tussen de vernieuwing van de kerk en een herbezinning op de bronnen en omgekeerd. Of 'vernieuwing' dan in de zin van conservatieve restauratie of progressieve renovatie werd opgevat, speelt vooralsnog geen rol.

Ik noem enkele voorbeelden: Paus Gregorius VII vatte de naar hem genoemde 'gregoriaanse' hervorming, waarmee hij onder andere het verplichte priestercelibaat probeerde door te voeren, op als terugkeer naar de vroegchristelijke praktijk van ascese.[1] De benedictijnen die in de woestenij van Cîteaux gingen leven streefden naar een hernieuwde aandacht voor het samenleven volgens de regel van de H. Benedictus en maakten zo zonder dit bedoeld te hebben een start met de orde van Cîteaux. Iets soortgelijks streefden ook Teresa van Avila in de zestiende eeuw en Angélique Arnauld in de zeventiende eeuw na met de door hen begonnen kloosterhervormingen. Nederlandse katholieken beriepen zich aan het begin van de achttiende eeuw op hun aloude recht van verkiezing van een bisschop voor de zetel van Utrecht. En in de negentiende eeuw bepleitten leken uit het bisdom Trier met hun *Koblenzer Laienadresse* de herinvoering van synodes. Wat al deze hervormers met elkaar gemeen hadden, was hun beroep op de oorsprong, die in hun tijd veronachtzaamd of vergeten was. Ze herinnerden zich tegelijkertijd de met deze oorsprong verband houdende onvervreemdbare rechten, waarmee ze de

[1] M. McLaughlin, *Sex, Gender, and Episcopal Authority in an Age of Reform, 1000–1122*, Cambridge 2010.

ideale toestand (van de oude kerk) probeerden te benaderen of zelfs wilden herstellen.

Als oud-katholieken zijn we opgegroeid of gesocialiseerd met het bewustzijn dat we deel uitmaken van zulke vér in de geschiedenis teruggaande kerkelijke hervormingsbewegingen die erop reflecteren hoe 'kerk' eigenlijk bedoeld is. (Dit geldt overigens, wanneer ik de feestelijkheden rond het gedenken van 500 jaar Reformatie beschouw, net zo voor leden van protestantse kerken of voor de nazaten van de liturgische beweging, enz.). De oriëntatie op de oude kerk is ons zo zeer eigen, dat ze deel van onze kerkelijke identiteit is geworden. Natuurlijk zijn we ons er ook van bewust dat de aanspraak op kerkelijke hervorming nooit strikt persoonlijk en in het luchtledige wordt gedaan, maar altijd ten opzichte van een entiteit waarvan men van mening is dat die hervorming nodig heeft en die noodzaak tot hervorming ook als zodanig benoemt. Deze entiteit was in de voorbeelden die ik gaf (toevallig) telkens de Latijnse kerk of – in de tijd na de Reformatie – het katholicisme. Zo schuurde en schuurt juist ook het oud-katholicisme als verschijningsvorm van de Latijnse kerk altijd tegen het rooms-katholicisme aan. Het ziet zichzelf tot op de huidige dag als een andere mogelijke legitieme leeswijze – en ten gevolge van schisma en excommunicatie ook als een andere mogelijke legitieme leefwijze – van wat katholicisme is en inhoudt. Dit zelfbeeld en deze visie hebben naar mijn mening veel te maken met de historische bronnen die wij lezen, aan welke bronnen we voorkeur geven en hoe we deze bronnen interpreteren. Het heeft echter ook te maken met wat we vergeten, waaraan wij onszelf of anderen zichzelf niet herinneren.

Herinneren, doorgeven en vergeten

Deze bijdrage houdt zich bezig met de vraag, hoe een historica pleitbezorgster van vergeten stemmen uit het verleden is of kan zijn en zo nieuwe geschiedenissen op het spoor kan komen. Mijn antwoord op die vraag kan gemakkelijk verbonden worden met het vakgebied van de Historische Vrouwen- en Genderstudies, omdat die zich van oudsher op het opgraven en ontdekken van vergeten vrouwentradities richten. Ik zal daar later verder op ingaan. Maar eerst wil ik aantonen, dat ook oudkatholieke geschiedschrijving zonder meer met deze gerichtheid te verbinden is. De vooronderstelling daarbij is een opvatting van traditie en geschiedenis die er een kritisch bewustzijn op nahoudt met betrekking tot de 'volheid' van de traditie en de 'volheid' van de geschiedenis,

waarvan wij als geschiedkundigen altijd slechts een deel waarnemen en verder vertellen. Geschiedschrijving zoekt met een kritische blik naar het 'meer' dat we weliswaar met ons meedragen, maar dat zich door onze beperkte horizon aan onze blik en onze waarneming onttrekt. De cultureel antropoloog Johannes Tennekes heeft dit – voortbordurend op een gedachte van Heiko Oberman – ooit met het volgende beeld omschreven: mensen staan met hun verschillende rugzakken op een perron; samen geven ze de 'volheid' van de overlevering door, ook als er op bepaalde tijdstippen slechts enkele dingen uitgepakt worden.[2] De cultuurwetenschapster Christina von Braun spreekt in een ander verband van de 'stille post': mensen dragen hun historisch verleden wel in hun lijf met zich mee, maar pas na het ontcijferen van de 'stille post' verandert het tot een hoorbaar bericht of een verstaanbare boodschap.[3]

Aleida Assmann, een andere Duitse cultuurwetenschapster, richt zich nadat ze eerder veel over herinnering geschreven had, in haar meest recente werken op het vergeten. 'Niet herinneren, maar vergeten is de basismodus van het menselijke en maatschappelijke leven'.[4] Vergeten is 'gewoonlijk het geval',[5] zich iets herinneren kost moeite. Assmann maakt onderscheid tussen drie fundamentele richtingen of clusters van vergeten: vergeten als cultureel gegeven of cultureel programma (neutraal geconnoteerd); vergeten als wapen (negatief geconnoteerd); en vergeten als manier op opnieuw te beginnen (positief geconnoteerd).[6]

Ze komt aldus op zeven vormen van vergeten:[7] bij de eerste fundamentele richting, het vergeten als cultureel programma, gaat het om een automatisch, selectief en 'in bewaring geven'-vergeten ('Verwahrensvergessen'). Vergeten maakt deel uit van elke cultuur: mensen moe-

---

[2] J. Tennekes, *De Bierkaai en de Bron. Antropologische kanttekeningen bij hedendaags christendom*, Kampen 2000, 159–162. Tennekes schrijft het volgende: 'De toekomst van de christelijke traditie is uiteindelijk afhankelijk van wat er in de trein als geheel wordt meegenomen. Ze hangt niet (alleen) af van wat individuele gelovigen in een bepaalde fase van hun leven toevallig wel of niet konden en wilden geloven. Christenen maken deel uit van het grotere geheel van de "gemeenschap der heiligen": mensen die ieder op hun beperkte wijze geloven, maar met elkaar een traditie overeind houden waarin steeds wat te ontdekken overblijft.' Ibid., 162.

[3] Ch. von Braun, *Stille Post. Eine andere Familiengeschichte*, Berlijn 2007.

[4] 'Nicht Erinnern, sondern Vergessen ist der Grundmodus menschlichen und gesellschaftlichen Lebens.' A. Assmann, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016, 30.

[5] Ibid.

[6] Zie Assmann, *Formen des Vergessens* (*supra*, n. 4), 67–68.

[7] Zie Assmann, *Formen des Vergessens* (*supra*, n. 4), 30–68.

ten noodzakelijkerwijs vergeten om iets nieuws te kunnen opnemen. Wat belangrijk is, wordt onderscheiden van wat onbelangrijk is; hetgeen als onbelangrijk wordt beschouwd, wordt verwijderd: uit onze herinnering, maar ook uit onze archieven of andere kennisopslag. Wat als belangrijk en onbelangrijk geldt, kan in verschillende perioden volstrekt anders gezien worden. Ambtelijke en officiële documenten worden gewoonlijk bewaard, terwijl persoonlijke dagboeken eerder vernietigd worden. Voor bijvoorbeeld de geschiedenis van het alledaagse of voor mentaliteitsgeschiedenis zijn echter juist de persoonlijke getuigenissen vaak waardevoller getuigenissen dan de bronnen waarmee de geschiedenis van instituties geschreven wordt. Hoe blij zijn we bijvoorbeeld vandaag de dag niet dat Eusebius van Caesarea in de vierde eeuw in zijn *Historia Ecclesiastica* ('Kerkgeschiedenis') citaten van 'ketters' heeft opgenomen en daardoor heeft overgeleverd, aangezien hun eigen geschriften door vernietiging aan het vergeten werden prijsgegeven.[8]

Aleida Assmann noemt die eerste fundamentele richting van het vergeten 'neutraal', omdat de genoemde vormen ervan (het automatisch, selectieve en 'in-bewaring-geven'-vergeten) naar haar opvatting slecht noch goed zijn. Toch moet er worden opgemerkt, dat ze natuurlijk wel zwaarwegende gevolgen hebben voor de geschiedschrijving die ze immers mogelijk of onmogelijk maken. Bij de tweede fundamentele richting gaat het om het vergeten als 'wapen'. Assmann beoordeelt dit negatief. Bij deze richting gaat het allereerst om het 'destructieve' en 'repressieve' vergeten, bijvoorbeeld de *damnatio memoriae*, het schrappen uit de herinnering. Vervolgens is er het 'defensieve en complicitaire vergeten', het zwijgen of het beschermen van een dader, bijvoorbeeld in het geval van oorlogsmisdaden of van seksueel misbruik.[9] Het destructieve en repressieve vergeten richt zich dus tegen personen of feiten, die niet herinnerd mogen worden. Die moeten letterlijk doodgezwegen worden. Iemand wiens geschiedenis niet verteld, maar vernietigd, onderdrukt of

---

[8] Via hem zijn bijvoorbeeld vele bronnen over en van Origenes overgeleverd. Over de vroege kerk en haar opvatting over ketters zie R. Williams, *Arius. Heresy and Tradition*, London 2001[2] (eerste uitgave 1987).

[9] Het onderwerp van seksueel misbruik is sinds enkele jaren onderdeel van het openbare discours geworden. Daarbij komen ook daders uit kerkelijke kring (bijv. ambtsdragers) aan het licht, onlangs in april 2017 ook in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Zie voor historisch onderzoek over de rooms-katholieke kerk in Duitsland, Nederland en België bijv. het themanummer van *Trajecta*: M. Monteiro, W. Damberg en J. De Mayer (red.), *Child Sexual Abuse in the Churches*, Themanummer van *Trajecta. Religie, cultuur en samenleving in de Nederlanden* 25 (2016), 2–143.

voor niemand toegankelijk weg opgeborgen moet worden, die heeft geen geschiedenis en daardoor ook geen nageschiedenis.[10]

De geschiedenis kent hier vele voorbeelden van. Maar soms hebben pogingen om iets destructief of repressief vergeten te laten worden ook het tegenovergestelde effect gehad. Zo beseften de nonnen van het klooster Port-Royal en de kring eromheen bijvoorbeeld al lang, dat de Franse koning Lodewijk XIV het klooster vroeger of later zou verwoesten zonder dat men dit zou kunnen voorkomen. Deze voorkennis leidde tot een heel bijzonder herinneringsproject: de nonnen, die in het gewone kloosterleven elk individualisme moesten afzweren, kregen van hun biechtvaders de opdracht om hun geestelijke biografie te gaan schrijven![11] Zo ontstonden er getuigenissen die werden doorgegeven. Zij overleefden letterlijk de verwoesting van het klooster en hebben aldus bijgedragen aan het doorgeven van de *Anliegen* van de hervormingsbeweging van Port-Royal en het theologische augustinianisme. Uit de geschiedenis van de twintigste eeuw kunnen soortgelijke, maar nog veel gevaarlijker voorbeelden worden aangehaald: verhalen over de poging om mensen uit het geheugen te delgen en hoe dit mislukte. Ik denk aan de vele duizenden archiefstukken over het alledaagse leven in het getto van Warschau onder Nazibewind, die – toen in metalen dozen verborgen – enige jaren geleden aan het licht kwamen.[12] Naast heldhaftige verhalen over overleven en volhouden tegen het destructieve en repressieve vergeten in, speelt echter ook het medeplichtige laten-vergeten en zwijgen een belangrijke schadelijke rol.[13] Soms wordt dit verbonden met het doorgeven

---

[10] In een ander verband heb ik dit de 'spiraal van het vergeten' genoemd: A. Berlis, Zwischen Korsett und Zwangsjacke: Die Historikerin Christine von Hoiningen-Huene (1848–1920), *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 98 (2004), 99–117.

[11] Zie: A. Berlis. The Power of Place: Port-Royal, a Wounded Place Transfigured, in: A. Berlis, A.-M. Korte en K. Biezeveld † (red.), *Everyday Life and the Sacred: Re/configuring Gender Studies in Religion*, Leiden 2017, 171-194; een Nederlandse gepopulariseerde en kortere versie verscheen als: Pelgrimage naar de ruïnes van Port-Royal, in: A. Berlis en A.-M. Korte (red.), *Alledaags en buitengewoon: spiritualiteit in vrouwendomeinen*, Vught 2012, 63–74.

[12] S.D. Kassow, *Who Will Write Our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabes Archive*, Bloomington 2007.

[13] De journalist Martin Pollack gaat in zijn essays tegen dit medeplichtige laten-vergeten en zwijgen in, ook waar het zijn eigen familiegeschiedenis betreft: M. Pollack, *Topografie der Erinnerung. Essays*, Salzburg 2016. Ook de kerkhistorica Katharina von Kellenbach spaart haar eigen familie niet waar het om het opdelven van schuld en

van halve waarheden.[14] Dit veroorzaakt lacunes, die later niet meer opgevuld kunnen worden, maar alleen nog op basis van een 'hermeneutiek van verdenking' (*hermeneutics of suspicion*) ontdekt en geïnterpreteerd kunnen worden.

De derde fundamentele richting, die Aleida Assmann beschrijft en positief beoordeeld, is het 'vergeten als manier om opnieuw te beginnen'.[15] Het gaat hier om een constructief en therapeutisch vergeten, om een schone lei, de *tabula rasa*, die een nieuw begin mogelijk maakt, of om de verwerking van een traumatisch verleden (jubeljaar, biecht, psychoanalyse). Processen van zulk 'vergeven en vergeten', van toenadering en verzoening, worden voor geschiedkundigen vatbaar, indien zij daadwerkelijk te documenteren zijn. De vesper die de beide aartsbisschoppen van Utrecht, Bernard Alfrink en Andreas Rinkel, op 7 november 1966 samen vierden, is een voorbeeld van een betekenisvolle handeling die een nieuw begin signaleert.[16] Daarvoor waren er sinds 1724 (bij

---

herinnering gaat: K. von Kellenbach, *The Mark of Cain. Guilt and Denial in the Post-War Lives of Nazi Perpetrators*, Oxford 2013.

[14] Ten tijde van de DDR vonden onder leiding van de toenmalige, aldaar opererende KGB-agent Wladimir Putin 'Einflusskampagnen' plaats waarbij doelgericht ware en controleerbare met discrediterende en verkeerde informatie vermengd en onder het volk werd gebracht. De methodische 'desinformazija' krijgt in de huidige communicatiematschappij geheel nieuwe mogelijkheden, bijvoorbeeld recentelijk de beïnvloeding van verkiezingen. Zie A. Rüesch, Putin führt Krieg gegen den Westen, *Neue Zürcher Zeitung*, 13 mei 2017, 1. Een kerkhistorisch voorbeeld voor halve waarheden is hoe de historicus Constantin van Höfler over Ignaz von Döllinger aan de kerkhistoricus Ludwig von Pastor berichtte; daarbij verzweeg hij zijn eigen kritiek aan de onfeilbaarheid van de paus die hij rond 1870 gekoesterd had. Meerdere decennia na het Vaticaans Concilie was C. von Höfler zijn vroegere houding 'vergeten' en zag zichzelf vooral als diegene die Döllinger gewaarschuwd had voor de consequenties van diens openlijke kritiek. Zie: A. Berlis, Der Historiker Constantin von Höfler im Spiegel seiner Briefe an Ignaz von Döllinger und Ludwig von Pastor, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 106 (2016), 76–105.

[15] Zie Assmann, *Formen des Vergessens* (*supra*, n. 4), 64–66. Christian Meier wijst in een briljant essay over de praktijk van het vergeten in de geschiedenis en de verandering van de herinnering in de twintigste eeuw op het belang van het vergeten: Ch. Meier, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, München 2010. Zie ook de reactie op hem door A. Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*, München 2013, 182–184.

[16] Zie F. Smit, Andreas Rinkel (1889–1979), in: F. Smit e.a., *Adjutorio Redemptoris. Dr. Andreas Rinkel, Aartsbisschop van Utrecht 1889–1979*, Amersfoort 1987, 3–201, hier 175. Aan het slot van deze vesper werd bekend gemaakt dat de formele eisen van de Rooms-Katholieke Kerk om tot een dialoog te komen niet langer van kracht waren.

de wijding van Cornelis Steenoven voor de zetel van Utrecht) uit Rome alleen banvloeken gekomen, maar nu waaide er een nieuwe wind.[17] Bij de wijding van Marinus Kok tot bisschop-coadjutor van Utrecht in 1969 kwam er een gelukwens van paus Paulus VI. Andere voorbeelden zijn de wijze waarop de afronding van het Limadocument in 1982 als een inspirerend en bepalend oecumenisch moment wordt beschreven, of de schuldbelijdenis van de Duitse oud-katholieke synode over de Jodenvervolging in het Derde Rijk in 2000,[18] of de overhandiging van de rugbywereldbeker door de Zuid-Afrikaanse president Nelson Mandela aan de blanke *captain* van het winnende Zuid-Afrikaanse team in 1995 als sleutelmoment van het einde van de apartheid, enz. Het zijn 'dichte momenten', die degenen die aanwezig waren, later vaak als ervaring van *kairos* of van het waaien van de Geest beschrijven. Vanuit kerkhistorisch perspectief behoort bij deze derde fundamentele richting van het vergeten de verzoening van de gemeenschappelijke herinnering, die vandaag de dag deel uitmaakt van oecumenische dialoogprocessen.[19] 'Dialogische herinnering'[20] (inclusief 'dialogisch vergeten') ligt ten grondslag aan processen van verzoening.

Na deze fundamentele overwegingen wil ik dieper ingaan op de vraag waarom het zo interessant is, als kerkgeschiedkundigen zich als pleitbe-

---

[17] De toenadering begon eerder. Zie bijv. P.-B. Smit, Oud-katholieke waarnemers op het Tweede Vaticaans Concilie (1962–1965), *Trajecta* 22 (2013), 29–56; A. Berlis, Das Zweite Vatikanische Konzil – eine alt-katholische Perspektive, *Bulletin ET. Journal for Theology in Europe* 17 (2007) nr. 2, 67–77.

[18] Voor de tekst van de schuldbelijdenis zie: '...Unsere Kirche hat ihre Unschuld verloren...'. Bekenntnis zur Schuld in der NS-Zeit, *Christen heute* 44 (2000), 258–259.

[19] Zie over verzoening van herinnering: A. Berlis, Zukunft, gründend auf Geschichte. Gedanken zur Rolle der Kirchengeschichte bei der Versöhnung der Erinnerungen, in: D. Heller, Ch. Kayales, B. Rudolph, G. Rüppell en H. Schäfer (red.), *Mache dich auf und werde licht! Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs/Arise, shine! Ecumenical Visions in Times of Change. Festschrift für Konrad Raiser*, Frankfurt a.M. 2008, 75–83. Zie voor een geslaagd voorbeeld: *Het gezamenlijk erfgoed in vreugde delen. Advies van Advies aan het bestuur van de Katholieke Vereniging voor Oecumene inzake de verhouding tussen de Oud-Katholieke en de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, Den Bosch 2004. Te vinden op internet onder: http://www.oecumene.nl/ files/Documenten/Gezamenlijk_erfgoed_in_vreugde_delen.pdf (bezocht op 1 mei 2017).

[20] Zie: Assmann, *Das neue Unbehagen* (*supra*, n.15), 199–202. Assmann gebruikt het begrip 'dialogische herinnering' in een politieke context: 'Dialogisches Erinnern meint dabei keinen auf Dauer gestellten ethischen Erinnerungspakt, sondern das gemeinsame historische Wissen um wechselnde Täter- und Opferkonstellationen in einer geteilten traumatischen Gewaltgeschichte. Ein vereinigtes Europa braucht kein einheitliches, wohl aber ein kompatibles europäisches Geschichtsbild.' Ibid., 199.

zorgers van vergeten stemmen uit de geschiedenis opstellen. Dat hangt volgens mij nauw samen met het wetenschappelijke *eros* en *ethos*: de wens of de wil om te weten[21] (dit zal ik zo dadelijk aan de hand van de geschiedschrijving in de negentiende eeuw verduidelijken) en het verlangen naar rechtvaardigheid (hetgeen ik daarna aan de hand van genderstudies zal aantonen).

Hervormingsbewegingen hebben vaak een bijzondere belangstelling voor wat men in de geschiedenis dan wel in de geschiedschrijving heeft 'laten liggen'. Ze trachten datgene wat in vergetelheid geraakt of verdrongen is in herinnering te brengen en zo recht te doen aan beginselen die zij als fundamenteel beschouwen. Zo kunnen deze beginselen opnieuw op het leven van de kerk en in de theologische reflectie invloed uitoefenen.

Eerst ga ik er nu op in, hoe de katholieke kerkgeschiedschrijving zich in de negentiende eeuw ontwikkelde en welke gevolgen dat heeft gehad.

Historisch-kritische herbronning tegenover de onttheologisering van de kerkgeschiedenis na 1870

In een bundel over de theologische vakken in Duitsland tussen 1870 en 1962 spreekt de Duitse kerkhistoricus Hubert Wolf van de 'theologische (zelf-)marginalisering' van de rooms-katholieke geschiedschrijving tussen 1870 en 1960.[22] Wolf beschrijft, hoe historische en dogmenhistori-

---

[21] De 'wil om te weten' is natuurlijk geen tijdloos of abstract gegeven, maar wordt altijd medebepaald door historische kennis- en wetenschapsculturen alsmede door subjectieve of (auto-)biografische drijfveren die hier niet verder kunnen worden uitgediept. Zo wilde ik bijvoorbeeld als jonge theologe meer weten over de vrouwen in de geschiedenis van de oud-katholieke kerken die toen nog op een enkele uitzondering na ontbraken. Deze wil om te weten bespeurde ik ook bij vrouwelijke collega-theologiestudenten, die in de jaren 80 van de twintigste eeuw aan het Oud-Katholiek Seminarie te Bonn bijna allen scripties schreven over vrouwen in de kerkgeschiedenis.

[22] H. Wolf, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: idem, unter Mitarbeit von C. Arnold (red.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn 1999, 71–93. Ik kan hier niet nader ingaan op recente tendensen in de rooms-katholieke kerkgeschiedschrijving. Een bundel, die vooral 'het innovatieve potentieel van de traditie', haar betekenis voor hervorming en de rol van de historicus resp. de historica in dit proces van hervorming beklemtoont, is: A. Merkt, G. Wassi-

sche discussies tijdens het Eerste Vaticaans Concilie achterwege gelaten werden. De uitspraak 'het dogma moet de geschiedenis overwinnen', die aan de Engelse convertiet en kardinaal Henry Edward Manning wordt toegeschreven, vat kernachtig de afwijzende houding tegenover de historische benadering samen, zoals die door bijvoorbeeld Carl Josef von Hefele, bisschop van Rottenburg, en Ignaz von Döllinger, professor in München, werd vertegenwoordigd. In de rooms-katholieke kerk kwam het zodoende tussen 1870 en 1890 tot een onttheologisering van de kerkgeschiedenis als wetenschap. Het nieuwe begin onder de zogenaamde 'Reformkatholieken' werd in 1907 door paus Pius X gestopt. Hij verguisde hen als 'modernisten'. Onderzoek naar de historiciteit van gebeurtenissen en van ontwikkelingen, oftewel de centrale vragen van de kerkgeschiedenis, werden als ongewenst bestempeld. De werken van diegenen die er zulke methoden van kerkhistorisch onderzoek op nahielden werden op de Index geplaatst (zoals Sebastian Merkle), sommige personen werden geschorst (Joseph Schnitzer en Hugo Koch) of hun kerkelijke eretitels werden hen ontnomen (Albert Ehrhard verloor zijn titel als prelaat).[23] Wolfs stelling luidt:

> De geschiedenis van de Duitse [rooms-]katholieke kerkgeschiedschrijving tussen 1870 en 1960 kan als een langdurig proces van theologische marginalisering gezien worden: van buiten door Vaticanum I en het anti-modernisme; van binnen door de terugtrekking naar de positieve arbeid en andere ontwijkingsstrategieën.[24]

Zich terugtrekken betekende voor een geschiedkundige als John Lord Acton, dat zijn werken pas kort vóór of na zijn dood verschenen. Charlotte Lady Blennerhassett richtte zich juist op cultuurhistorische onderwerpen en publiceerde pas bij het opkomen van het modernisme weer meer kerkhistorische werken.[25] Pas ten gevolge van het Tweede Vati-

---

lowsky en G. Wurst (red.), *Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2014 (citaat op p. 11).

[23] Wolf, Historiker (*supra*, n. 22), 78.

[24] Wolf, Historiker (*supra*, n. 22), 93.

[25] Zie hierover A. Berlis, "In my Modest Cell I am not a Rebel": Lady Charlotte Blennerhassett (1843–1917) and her Desire for Spiritual Renewal following the First Vatican Council, *Religion and Theology. A Journal of Contemporary Religious Discourse* 24 (2017), 1–31.

caans Concilie (1962–1965) ontwikkelde de rooms-katholieke kerkgeschiedschrijving zich tot het vak dat het vandaag de dag is.[26]

Er waren na het Eerste Vaticaanse Concilie (1869–1870) zo veel katholieke kerkhistorici en historici die zich bij de oud-katholieken aansloten, dat rooms-katholieke kerkhistorici van een ware 'aderlating' spreken. Ook op hen kan *mutatis mutandis* Wolfs stelling van de marginalisering worden toegepast. Historisch-kritische en geschiedkundige werken van oud-katholieken werden na de excommunicatie van hun auteurs in de regel niet meer door de rooms-katholieke geschiedschrijving waargenomen of geciteerd. De oud-katholieke kerkhistorici concentreerden zich na 1870 niet alleen sterk op het bewijs voor de onhoudbaarheid van de pauselijke onfeilbaarheid en van zijn jurisdictieprimaat, maar ook op de historische ontwikkeling van het pausschap, enz. De onderzoeksresultaten van oud-katholieke kerkhistorici in de negentiende eeuw zijn – voor zover de auteurs met hun onderzoek niet in het stof van de geschiedenis verdwenen – pas in de tweede helft van de twintigste eeuw en vaak alleen indirect gewaardeerd. Hubert Wolf zelf heeft bijvoorbeeld het degelijke en destijds innovatieve onderzoek van de oud-katholieke theoloog Franz Heinrich Reusch naar de Index opgepakt en hem gerehabiliteerd; met zijn eigen onderzoek naar de Index en Inquisitie zet hij feitelijk het werk van Reusch voort.[27] Ook in zijn recente boek getiteld *Krypta*[28] stelt

[26] Vanuit deze ontwikkeling na het Tweede Vaticaans concilie is het mogelijk geworden, dat geschiedschrijving door oud-katholieke en door rooms-katholieke historici weer wederzijds 'anschlussfähig' geworden zijn. Dit laten bijvoorbeeld de onderzoeken van Jan Jacobs in Nederland zien die zich voor een deel met hoofdstukken uit de conflictgeschiedenis bezighouden; het wordt ook zichtbaar in een tijdschrift als *Trajecta* waar katholicisme-onderzoek niet in een confessionele zin wordt opgevat en ook oud-katholieke auteurs publiceren; zie bijv. recentelijk de bijdragen van P.-B. Smit, D. Schoon, K. Ouwens, en J. Hallebeek, afkomstig uit de lezingenreeks 'Traditie als inspiratie', in: *Trajecta. Religie, cultuur en samenleving in de Nederlanden* 23 (2014), 121–223; de bijdrage van Wietse van der Velde uit diezelfde lezingenserie is in het Engels gepubliceerd in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 106 (2016), 153–179. Terwijl onderzoeksresultaten in Nederland wederzijds worden gerecipieerd, is dit in andere landen minder vanzelfsprekend. – Over de kerkgeschiedschrijving na het Tweede Vaticaans Concilie zie: W. Damberg, Die 'Lehrmeisterin des Lebens'. Kirchengeschichte und Innovation im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: idem en M. Sellmann (red.), *Die Theologie und 'das Neue'. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition*, Freiburg 2015, 81–110.

[27] H. Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2006. Over Reusch: ibid., 220–237.

Wolf onderwerpen uit de kerkgeschiedenis (zoals bijvoorbeeld de medeverantwoordelijkheid van leken) aan de orde, die voor oud-katholieke lezers allesbehalve onbekend zullen zijn. Wolf stelt zich hier als pleitbezorger van het herontdekken van vergeten en onderdrukte tradities op. Daarmee sluit hij feitelijk bij Döllinger en diens tijdgenoten aan, die tot de historisch-kritische 'Duitse school' van de katholieke kerkgeschiedschrijving behoorden.[29]

Toen na de secularisering in 1803 vele ooit in kloosters bewaarde archieven in de staatsarchieven terecht kwamen en daarmee gemakkelijker toegankelijk werden, togen onderzoekers zoals Döllinger euforisch aan het werk. Met het toegenomen bronnenmateriaal en volgens een meer beproefde historisch-kritische methode hoopten ze nieuwe inzichten in historische verbanden en contexten te winnen. En dat was ook zeker het geval. Zo leverde Döllinger in een boekje over middeleeuwse pauslegenden belangrijke nieuwe kennis over vervalsingen, die als interpolatie pauselijke machtsaanspraken hadden gelegitimeerd.[30] Zijn studie in dit boek over de vrouwelijke paus Johanna analyseert op historisch-kritische wijze de bouwstenen waarmee de legende ontstond.[31] In zijn beoordeling blijft Döllinger echter binnen het kader van de katholieke interpretatie van de legende (die zich fundamenteel onderscheidt van de protestantse leeswijze).[32] Desondanks heeft Döllinger juist met deze studies over legenden en vervalsingen een belangrijke bijdrage geleverd aan een kritische geschiedschrijving – die men hem in ultramontaanse kringen niet in dank afnam. Het was Döllinger erom te doen zijn eigen wetenschappelijke inzichten telkens opnieuw in het licht van nieuwe bronnen en nieuwe perspectieven kritisch te bekijken en te herzien. Hij droeg

---

[28] H. Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015.

[29] Over Döllinger zie: L. Bach, A. Berlis en S. Thuringer (red.), *Ignaz von Döllinger zum 125. Todestag. Spurensuche – Schlaglichter auf ein außergewöhnliches Leben*, Bonn 2015.

[30] I. von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München 1863. Het boekje wordt nog steeds regelmatig herdrukt.

[31] Over de vrouwelijke paus Johanna zie: ibid., 1–45.

[32] Terwijl katholieke auteurs erop stonden dat het verhaal over een vrouwelijke paus een legende zou zijn, gingen protestantse schrijvers van een waar verhaal uit en trachtten hiermee de verdorvenheid van de Roomse Kerk aan te tonen. Eensgezind misogyn veroordeelden alle auteurs het feit dat een vrouw het hoogste ambt van de kerk bekleed zou hebben. Zie hierover: E. Gössmann, *'Die Päpstin Johanna'. Der Skandal eines weiblichen Papstes: eine Rezeptionsgeschichte*, Berlijn 1998 (oorspronkelijk: München 1994).

hierdoor bij aan nieuwe beoordelingen van Luther en de Reformatie, maar ook van de oosters-orthodoxe kerken. Hij werd een voorvechter van de hereniging van de kerken op basis van een gemeenschappelijke visie op de belangrijkste bijbelse, conciliaire en patristische bronnen. Het voorbeeld van Döllinger laat zien, hoe een historicus, die het lukt om tot nog toe niet gebruikte bronnen en vergeten stemmen uit de geschiedenis bij zijn werk te betrekken en opnieuw te waarderen, tot een pleitbezorger van kerkelijke hervorming en vernieuwing kan worden.

Tussenbalans

Laat ik het tot nu toe gezegde kort samenvatten: Hervormingsbewegingen hebben in de regel tot doel, naar de oorsprong van het christendom of in het geval van een orde naar de oorspronkelijke regel terug te keren; ze ontstaan, omdat voor hen de geest van die oorsprong in de huidige verschijning van de kerk niet meer voldoende herkenbaar of zelfs vergeten is. Dit geldt ook voor die bewegingen en stromingen in de kerkgeschiedenis die het oud-katholicisme als voorloperbewegingen beschouwt en voor de oud-katholieke hervormingsbeweging zelf. Hervormingsbewegingen zijn om die reden altijd geïnteresseerd in de 'andere' kant van de geschiedenis en proberen de herinnering daaraan aan de vergetelheid te onttrekken. Om een paar voorbeelden te noemen: oud-katholieke theologen hebben herhaaldelijk gewezen op de praktijk van het verkiezen van bisschoppen in de langste tijd van de kerkgeschiedenis, tegenover een vrij korte tijd (sinds na het Eerste Vaticaans Concilie) van het benoemen van diocesane bisschoppen door de paus; in de negentiende en twintigste eeuw hebben oud-katholieke geschiedschrijvers kerkleiders en theologen als Michael Sailer, Ignaz Heinrich von Wessenberg en Johann Baptist Hirscher, en de filosoof Anton Günther in ere gehouden die in de rooms-katholieke kerk pas na het Tweede Vaticaans Concilie in hun betekenis voor de kerk herontdekt en erkend werden. Daarom is het mijn stelling, dat een oud-katholieke kerkhistorica of kerkhistoricus een 'natuurlijk' belangstelling heeft voor personen of gebeurtenissen die door de in hun tijd dominante 'mainstream'-geschiedschrijving verzwegen, over het hoofd gezien of vergeten werden.[33]

[33] Hier past het boven aangehaalde beeld van de mensen op het perron die verschillende dingen in hun bagage door de tijd meedragen (J. Tennekes) goed om te laten zien hoe belangrijk het is om altijd van het 'meer' van de traditie uit te gaan. Dit houdt ook een

Vervolgens heb ik Aleida Assmanns onderscheid tussen verschillende vormen van het vergeten aan de hand van enkele historische voorbeelden toegelicht. Daarbij werd duidelijk, dat er verschillende – in haar terminologie neutrale, positieve en negatieve – vormen van vergeten zijn.

Wat in de uiteenzettingen van Assmann ontbreekt, is de categorie gender. Daar heb ik indirect al naar verwezen bij mijn nadere omschrijving van het verschil tussen wat bij het vergeten als wezenlijk of belangrijk wordt beschouwd en wat niet: bronnen die uitsluitsel geven over vrouwen en hun handelen werden tot ver in de twintigste eeuw in de regel als minder belangrijk beschouwd als bronnen die iets over mannen en hun handelen zeggen. Dit hing samen met de status en de sociale klasse van de vrouwen, met de vraag of zij tot bepaalde kerkelijke of maatschappelijke groepen aan de rand behoorden, en met andere factoren. Hier is het vergeten als cultureel programma of cultureel gegeven dus minder neutraal dan het lijkt. De selectie van wat herinnerd en wat vergeten wordt, is vaak onbewust medebepaald door gender.

Daarmee ben ik aangeland bij het eigenlijke thema van deze bijdrage: de historica als advocaat tegen het vergeten. Mijn stelling was, dat geschiedschrijving over het algemeen gedreven wordt door de wens om te weten. In zoverre tracht iedere historicus en iedere historica in principe het vergeten tegen te gaan. Desondanks kan deze wens om te weten – zoals we met betrekking tot de rooms-katholieke kerkelijke geschiedschrijving tussen de beide Vaticaanse Concilies (1870–1962/65) gezien hebben – door druk ingedamd en gestuurd of in zijn werking naar buiten in aanzienlijke mate ingeperkt worden. Dit brengt de wetenschappelijkheid van de kerkgeschiedenis in gevaar, maar ook – door een gebrek aan receptie en uitwisseling van onderzoeksresultaten – het voortschrijdend inzicht. Zo worden (en werden) de op bronnen gebaseerde en met de kritische eisen van de tijd overeenkomende onderzoeken van oudkatholieke kerkhistorici na 1870 niet meer in de grotere wetenschappelijke gemeenschap (*scientific community*) gelezen en gerecipieerd.

Waar ze wel worden gelezen, worden ze soms zelfs tot op vandaag op stereotype wijze als 'te eenzijdig' beoordeeld en neergehaald. Een voorbeeld hiervan is de omgang met het werk van Johann Friedrich, met name zijn boeken over het Eerste Vaticaans Concilie en zijn biogra-

---

kritiek in wat 'mainstream' precies constitueert en in hoeverre hier ook machtsverhoudingen een rol spelen.

fie over Döllinger.[34] Friedrich beoordeelt daarin de jezuïet Josef Kleutgen, één van de invloedrijkste concilietheologen, kritisch. Hierom werd Friedrich jarenlang verweten, bevooroordeeld te zijn. Hubert Wolfs inmiddels tot bestseller geworden boek over 'De nonnen van St. Ambrogio' bevestigt Friedrichs oordeel en geeft bovendien Kleutgens karakterloze handelen tot in al zijn onkiese details weer.[35]

Naast de wil om te weten heb ik het verlangen naar recht en gerechtigheid als drijfveer van de historica genoemd. Daarop wil ik tenslotte nader ingaan.

Historische bronnen tegendraads lezen: het tot nog toe vergetene erbij betrekken

Naast de wil om te weten is het ook het streven van de historica, vergeten stemmen van de geschiedenis in de herinnering terug te brengen. Dit streven ontstaat vanuit de waarneming dat een geschiedenis nooit volledig te reconstrueren is en geschiedschrijvers altijd aspecten weglaten. Dit heeft te maken met de wetenschappelijke interesses die hem of haar leiden, maar ook met het perspectief dat de onderzoeker in zijn of haar onderzoek inneemt, inclusief de blinde vlekken.

Daarom betoog ik, dat het de oud-katholieke geschiedschrijving goed doet, als ze het gender-perspectief opneemt, omdat ze daardoor de beschrijving van de kerk als gemeenschap van allen en van de structuren van participatie tot haar recht laat komen. Met andere woorden: een zodanige geschiedschrijving kan de geschiedenis niet beperken tot de geschiedenis van bisschoppen of pastoors, maar heeft ook oog voor de geschiedenis van mannelijke en vrouwelijke leken en hun organisaties, en tevens voor de vraag naar de wijze waarop de verhouding tussen de ge-

---

[34] J. Friedrich, *Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt*, 3 delen, München 1899–1901; idem, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 3 Bde., Bonn 1877–1887. Het oordeel van de rooms-katholieke kerkhistoricus Franz Xaver Bischof: 'Doch Friedrich fehlte die kritische Distanz. Seine Arbeit trägt alle Züge einer Heldenbiographie. (...) Außerdem stand die Einseitigkeit der benützten Quellen – insbesondere die stark selektive Auswahl der herangezogenen Korrespondenz aus Döllingers Nachlaß – im Dienste der eigenen Sache'. F. X. Bischof, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens*, Stuttgart 1997, 3.

[35] H. Wolf, *Die Nonnen von Sant'Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013.

slachten en de dominante maatschappelijke gender-patronen hun handelen mede bepaalden.

Tegelijkertijd kan de integratie van het gender-perspectief tot een kritische toetsing van bestaande publicaties leiden: in hoeverre zijn ze in overeenstemming met de oud-katholieke opvatting over kerkzijn als participatieve gemeenschap van gelovigen? Herhalen ze een bestaande beeldvorming onkritisch, waarin bepaalde aspecten worden vergeten of buiten beschouwing worden gelaten?

Wat betekent het dus, dat de kerkhistorica, de kerkhistoricus zich plaatst in de positie van de advocaat van vergeten stemmen van vrouwen (en bepaalde mannen)?[36]

Een gevolg zou zijn, dat de nadruk op de participatie van de leken sinds de negentiende eeuw, waarop steeds weer trots wordt gewezen, als 'gegenderde' praktijk ontmaskerd moet worden. Zoals het zogenaamde 'algemene kiesrecht' in Duitsland in werkelijkheid niet voor iedereen gold, was ook het genoemde passieve en actieve kiesrecht van leken en hun inspraak en participatie tot in de twintigste eeuw niet algemeen, maar golden deze rechten slechts voor volwassen mannen.[37] De vrouwen kregen deze rechten pas omstreeks 1920 of later. Ze leverden een belangrijke bijdrage tot de weg daarnaartoe, doordat ze zelf hun rechten als leken zo breed mogelijk gestalte gaven en invulden.

Een belangrijke vraag is: wat betekende de oud-katholieke hervormingsbeweging voor vrouwen? Of: variërend op de beroemde vraag van de historica Joan Kelly-Gadol 'was er voor vrouwen een Renaissance',[38] de vraag: 'was er voor vrouwen een oud-katholieke hervorming?' En zo ja, waaruit bestond die dan, wat heeft ze voor vrouwen betekend?

---

[36] Hier volg ik Elisabeth Schüssler Fiorenza's denken over het 'kyriarchaat': Het gaat hier niet om dat mannen altijd over vrouwen heersen ('patriarchaat'), maar dat heersenden ('kyrioi') over anderen domineren. De heersenden waren historisch gezien meestal mannelijk, terwijl er bij de ondergeschikten vrouwen maar ook mannen (bijv. slaven of mannen die niet onder de dominante vormen van mannelijkheid vielen) horen.

[37] Zie hierover (over de Duitse oud-katholieke kerk): A. Berlis, Einbruch in männliche Sphären? Der Aufbruch alt-katholischer Frauen im 19. und 20. Jahrhundert, in: M. Sohn-Kronthaler (red.), *Feminisierung oder (Re-)Maskulinisierung der Religion im 19. und 20. Jahrhundert? Forschungsbeiträge aus Christentum, Judentum und Islam*, Wenen 2016, 179–198.

[38] J. Kelly-Gadol, Did Women have a Renaissance?, in: idem, *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*, Chicago 1984, 19–50.

In recent onderzoek naar de Reformatie wordt steeds duidelijker, dat de gevolgen ervan voor vrouwen en mannen verschilden. De Reformatie betekende bijvoorbeeld een reductie van de rollen die vrouwen konden uitoefenen; vrouwen konden (afgezien van de schaarse uitzonderingen van vrouwenkloosters die als 'Damenstift' ook na de Reformatie in enkele plaatsen verder bestonden) niet meer in kloosters intreden of als abdissen kerkelijke leidingfuncties bekleden. In plaats daarvan werden ze echtgenotes. In soortgelijke zin klaagde de Nederlandse kerkhistorica Johanna Naber (1859–1941) in haar boek over de nonnen van Port-Royal erover,[39] dat protestantse vrouwen gedurende meerdere eeuwen geen alternatief hadden dan echtgenote te worden; ze begroette dan ook zeer de invoering van het instituut van de diaconessen.[40]

Ook voor oud-katholieke vrouwen was na 1870 de intrede in een klooster niet meer mogelijk. Er bestonden geen oud-katholieke kloosters. Rooms-katholieke ordes en nog meer de (meestal in de negentiende eeuw opgerichte) congregaties golden over het algemeen als 'ultramontaan', d.w.z. als te sterk op Rome georiënteerd. De activiteiten van de voornamelijk burgerlijk gezinde oud-katholieken beperkten zich in de regel tot het raamwerk van de dominerende maatschappelijke genderideologie. Daarom werden de vrouwen bijvoorbeeld van de deelname aan de eerste oud-katholiekencongressen (vanaf 1871) uitgesloten en hadden zo geen mogelijkheid de oud-katholieke theologische hervormingsagenda mede te bepalen.[41] Voor menige vrouw, die al op reis naar het congres in München in 1871 was, kwam dit als verrassing. Zulke vrouwen lieten het zich niet ontzeggen, dit soort gebeurtenissen van commentaar te voorzien. Omdat ze dit deden in privé-brieven en niet in openbare stellingnamen, werd hun uiteenzetting met de ontwikkeling van het oud-katholieke 'theologische programma' (zoals verwoord in verschillende verklaringen vanaf 1871) tot nu toe praktisch niet waargenomen. Vrouwen creëerden desondanks participatieve ruimtes: onder andere door

---

[39] J.W.A. Naber, *Kracht in Zwakheid*, 2 delen, Amsterdam 1890–1892; eadem, *De nonnen van Poort-Royal*, Haarlem 1924.

[40] Zie over haar: M. Grever, *Strijd tegen de stilte. Johanna Naber (1859–1941) en de vrouwenstem in geschiedenis*, Hilversum 1994; A. Berlis, Frei werden. Johanna Naber über Angélique Arnauld, in: Hildegard König en Irene Leicht (red.), *Heilige Unruh – Bewegende Frauen in den Zeiten der Kirche*, München 2000, 59–71.

[41] Zie hiervoor mijn proefschrift: A. Berlis, *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890)*, Frankfurt/M. 1998, m.n. 252–264.

middel van de opbloeiende vrouwenverenigingen, maar ook door een eigen persorgaan zoals het 'Altkatholisches Frauen-Blatt'.[42] Hoe ze dit deden en hoe ze zich de oud-katholieke theologische agenda met haar oriëntering op de Oude Kerk toe-eigenden, is weliswaar gedeeltelijk onderzocht, maar nog geen geïntegreerd bestanddeel van oud-katholieke geschiedschrijving geworden. Deze volgt vooral in overzichtspublicaties (bijvoorbeeld in bijdragen over *Kirchenkunde*, de systematische beschrijving van confessies en kerken) vaak nog steeds de oude bekende patronen. Dat vrouwen in de regel in oud-katholieke geschiedenisboeken ontbreken of vergeten worden, kan overigens ook een geschiedenis van de vrouwenwijding in de oud-katholieke kerken van de Unie van Utrecht niet compenseren, voor zover deze niet de eerst de geschiedenis van oud-katholieke vrouwen in de geschiedschrijving opneemt.[43] Immers, als vrouwen slechts in het kader van de discussie over de wijding van vrouwen of na de invoering daarvan als ambtsdragers historisch zichtbaar zouden worden, zou dit uiteindelijk leiden tot een geclericaliseerde geschiedenis. En dat willen we nu juist beslist niet!

Het vergeten heeft verschillende dimensies; in deze bijdrage heb ik het vergeten op het niveau van de bronnenselectie en van de onderdrukking van kennis behandeld. Beide vormen bieden diverse mogelijk-

---

[42] *Altkatholisches Frauen-Blatt* 1 (1885) – 60 (1899); het tijdschrift werd eerst in Heidelberg, later in Bonn uitgegeven. Zie voor de achtergrond ervan: A. Berlis, Müßige Zuschauerinnen? Zur Partizipation von Frauen in der Anfangszeit der alt-katholischen Kirche (1870–1890), in: L. Siegele-Wenschkewitz, G. Schneider-Ludorff, B. Hämel en B. Schoppenreich (red.), *Frauen Gestalten Geschichte: im Spannungsfeld von Religion und Geschlecht*, Hannover 1998, 137–160.

[43] Het heeft prioriteit om eerst de geschiedenis van vrouwen als leken te integreren in de bestaande historiografie. Hiervoor moet deze geschiedenis echter eerst aan het licht worden gebracht. Voor aanzetten zie bijv. m.b.t. oud-katholieke vrouwen in Duitsland: A. Berlis, Laienfrauen und Liturgie. Acht Jahrzehnte 'Frauensonntag' in der altkatholischen Kirche in Deutschland, in: S.K. Roll, A. Esser en B. Enzner-Probst i.s.m. met Ch. Methuen en A. Berlis (red.), *Liturgy – Ritual und Liturgie von Frauen – Femmes, la liturgie et le rituel*, Leuven 2001, 215–239; eadem, Der Bund Alt-Katholischer Frauen und sein Engagement für Frauenrechte, in: G. Muschiol (red.), *Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation*, Münster 2003, 199–220. M.b.t. oud-katholieke vrouwen in Nederland, zie: A. Berlis, Vrouwen in de Oud-Katholieke Kerk, in: eadem, K. Ouwens, J. Visser, W. van der Velde en J.-L. Wirix-Speetjens, *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en Leven*, Zoetermeer 2000, 193–219. M.b.t. oud-katholieke vrouwen in Zwitserland, zie: A. Berlis, Der lange Weg zur Geschlechtergerechtigkeit in der Kirche. Das Beispiel der Christkatholischen Kirche der Schweiz, in: I. Grave, J. Schmidt en M. Zangerle (red.), Frauen in der Kirche? Unverzichtbar!, Freiburg i.Ue. 2015, 11–14.

heden tot onderzoek naar wat vergeten en verzwegen werd. De nieuwsgierigheid en de afwijzing om zich met eenvoudige antwoorden als 'daar zijn geen bronnen van' of 'daar weten we niets van' tevreden te stellen – dat dus, wat ik als wil om te weten beschreven heb – is een belangrijke voorwaarde voor het werk van geschiedkundigen. Historische Vrouwen- en Genderstudies hebben zich tot opgave gesteld, vergeten vrouwentradities aan het licht te brengen en historische bronnen met aandacht voor genderaspecten te herlezen. Dit blijkt – zoals reeds vele afzonderlijke onderzoeksprojecten aangetoond hebben – een inhoudelijk en methodisch verhelderend en nieuwe mogelijkheden ontsluitend procedé. Voor een hervormingsbeweging, zoals het oud-katholicisme zichzelf verstaat, is een dergelijke methodiek ook daarom van belang, omdat het de doelstelling, terug naar de oorsprong te gaan, in het vizier nemen kan.

Daarbij betekent het opzetten van een gendersensitieve leesbril, dat men zich niet slechts op de geschiedenis van vrouwen concentreert, maar ook op die van bepaalde gemarginaliseerde mannen. Het betekent ook een analyse van de historisch aan verandering onderhevige opvattingen van vrouwelijkheid en mannelijkheid.

Tot slot

In deze bijdrage heb ik twee onderwerpen met elkaar verbonden: de noodzaak, te putten uit de historische overlevering in heel haar volheid en bronnen in de gehele breedte van de traditie te zoeken, te lezen, te analyseren en te gebruiken, met de noodzaak, bronnen zo te bevragen, dat ze ook informatie bieden over vragen, die tot dusverre te weinig of niet aan de orde kwamen. Op de achtergrond stond de gedachte, dat de historica de taak heeft, advocaat van vergeten stemmen uit het verleden te zijn. Dat is niet alleen een inspannende, maar ook een zeer interessante opgave.

GENDER ALS (KERK-)HISTORISCHE CATEGORIE: RESPONS

Mirjam de Baar

Inleiding

Wat mij over de streep trok om als co-referent op te treden bij de lezing van Angela Berlis, was de titel van haar bijdrage. In den beginne was er alleen die titel en die fascineerde mij: 'Nieuwe verhalen uit oude bronnen. De historica als pleitbezorgster van vergeten stemmen uit het verleden'. Het schrijven van verhalen op basis van primaire bronnen is eigen aan het werk van historici, maar Angela Berlis maakt in haar lezing duidelijk dat zij als historica hogere ambities koestert. Het gaat haar niet alleen om de wens 'om te weten', om 'het vergeten tegen te gaan', die de wetenschappelijke geschiedschrijving in principe eigen is. Zij vindt ook dat 'de historica', en dat sluit natuurlijk tevens de historicus in, ernaar moet streven 'vergeten stemmen van de geschiedenis in de herinnering terug te brengen'. Berlis voegt hieraan toe: 'Dit streven ontstaat vanuit de waarneming dat een geschiedenis nooit volledig te reconstrueren is en geschiedschrijvers altijd aspecten weglaten'.

Berlis wijst erop dat dit weglaten of 'vergeten' samenhangt met het perspectief dat de onderzoeker in zijn of haar onderzoek inneemt en met de wetenschappelijke interesses die hem of haar leiden. Dit 'weglaten' doet zich op het terrein van de kerkgeschiedschrijving misschien nog wel sterker gelden dan op andere terreinen, omdat juist de kerkgeschiedenis sinds haar ontstaan in de vierde eeuw tot aan de verwetenschappelijking in de twintigste eeuw sterk apologetisch gericht was. Dit impliceerde niet alleen een selectieve omgang met bronnen maar ook een sterke mate van subjectiviteit en dus uitsluiting van onwelgevallige perspectieven of onderzoeksresultaten. Berlis laat in haar bijdrage zien hoe dit onder meer gold voor de rooms-katholieke kerkgeschiedschrijving die in de negentiende eeuw het werk van oud-katholieke kerkhistorici links liet liggen.

Pleidooi voor een gender-perspectief

Angela Berlis verdedigt in haar bijdrage de stelling dat 'het de oud-katholieke geschiedschrijving goed doet als ze het gender-perspectief

opneemt, omdat ze daardoor de beschrijving als gemeenschap van allen en van de structuren van participatie tot haar recht laat komen'. Zij pleit met andere woorden voor een inclusieve geschiedschrijving waarin de focus niet alleen gericht is op de kerkelijke instituties en de mannelijke leidersfiguren maar ook op de leken, zowel mannen als vrouwen. Hierbij verdient de vraag hoe maatschappelijke machtsrelaties en seksepatronen hun handelen bepaalden, eveneens onze aandacht.

Ik onderschrijf het pleidooi van Angela Berlis van harte. Het zou heden ten dage vanzelfsprekend moeten zijn dat kerk- of religiehistorici waar mogelijk ook oog hebben voor gender als analysecategorie.[1] Te vaak wordt dit nog opgevat als het traceren van de sporen en stemmen van (vergeten) *vrouwen* in het verleden en deze te integreren in een groter overzichtswerk. Het is echter zeker zo belangrijk om een open oog te hebben voor de verwevenheid van de kerkelijke, politieke en sociaaleconomische machtsstructuren om inzichtelijk te maken hoe in de geschiedenis op alle niveaus 'gender' een doorslaggevende rol speelde.[2] De Britse historicus Cannadine betoogt in *The Past Undivided. History Beyond Our Differences* dat in de wereldgeschiedenis religie samen met nationaliteit, klasse, gender, etniciteit en beschavingspeil tot de zes grote collectieve identiteiten behoort.[3] Deze categorieën zijn niet statisch, maar zijn aan verandering onderhevig en nauw met elkaar verweven. Religieuze identiteit is dus geen op zichzelf staande categorie maar onlosmakelijk verweven met andere *identity markers*, waaronder sekse (gender). Dat geldt niet alleen voor vrouwen maar ook voor mannen.

Vergeten stemmen uit het verleden

Juist voor wie zich bezighoudt met kerkgeschiedenis, waarin gewoonlijk instituties en mannelijke voorgangers de boventoon voeren, is het van belang om aandacht te hebben voor de vergeten stemmen uit het verleden. In dit verband vestig ik graag de aandacht op een al meer dan twintig jaar geleden verschenen bundel artikelen, onder redactie van Annelies van Heijst en Marjet Derks, getiteld *Terra Incognita. Historisch on-*

---

[1] Vgl. het pleidooi van de Amerikaanse historica J.W. Scott, Gender: A Useful Category of Historical Analysis, *The American Historical Review* 91 (1986), 1053–1075.

[2] M. de Baar, Cherchez la femme... Een blinde vlek in de VNK-bundels?, in: P.H.A.M. Abels, J. Jacobs en M. van Veen (red.), *Terug naar Gouda. Religieus leven in de maalstroom van de tijd*, Zoetermeer 2014, 29–40.

[3] D. Cannadine, *The Undivided Past. History Beyond Our Differences*, Londen 2013.

derzoek naar katholicisme en vrouwelijkheid. Van Heijst en Derks gaven hiermee een aanzet tot een nieuwe integrale en interdisciplinaire bestudering van katholicisme en gender door het zogeheten 'double-voiced-concept' te introduceren in het onderzoek naar gender en religie.[4] Dit concept is afkomstig van de Britse antropologen Edwin en Shirley Ardener en is door Elaine Showalter eerder toegepast op de literatuurgeschiedenis.

Het 'double-voiced'-concept verwijst naar de verscheidenheid van elkaar kruisende en overlappende sociaal-culturele velden binnen samenlevingen, waarin groepen en individuen, al naar gelang hun sociale en individuele identiteit, meer of minder invloedrijke posities innemen. Van Heijst en Derks gebruiken dit concept om de 'dubbelzinnige verhouding van vrouwen ten aanzien van het dominante christelijke vertoog beter te begrijpen'.[5] Analoog aan het meerstemmige karakter van samenlevingen zijn er immers binnen de christelijke traditie naast dominante mannelijke stemmen ook ondergeschikte of gedempte stemmen te ontwaren. Het gaat dan niet alleen om stemmen van vrouwen maar ook om die van gemarginaliseerde mannen en religieuze bewegingen die zich in de marge bewegen. Zij staan niet buiten of los van het dominante vertoog, maar bewegen zich, zo onderstrepen Van Heijst en Derks, in dezelfde taalruimte en symbolische orde waarbinnen zij meepraten én tegenspreken.

Tegendraads lezen van historische bronnen

De focus op het traceren van vergeten stemmen vereist een bepaalde creativiteit in de omgang met en interpretatie van het beschikbare historische bronnenmateriaal. Angela Berlis spreekt niet voor niets van 'het tegendraads lezen' van historische bronnen en vat dat op als 'het tot nog toe vergetene erbij betrekken'. De vraag is hoe je dat doet of zou moeten doen. Wat voor methode vereist dit en aan wat voor soort bronnen moet je dan denken? Zijn er wel altijd bronnen voorhanden om het genderperspectief en de mogelijk vergeten stemmen in de geschiedschrijving te kunnen integreren?

---

[4] A. van Heijst en M. Derks, Godsvrucht en gender. Naar een geschiedschrijving in meervoud, in: A. van Heijst en M. Derks (red.), *Terra incognita. Historisch onderzoek naar katholicisme en vrouwelijkheid*, Kampen 1994, 7–38.

[5] Van Heijst en Derks, Godsvrucht (*supra* n. 4).

Angela Berlis concentreert zich in haar pleidooi voor de integratie van het gender-perspectief vooral op de selectieve omgang met bronnen en op een kritische toetsing van bestaande studies op het terrein van de oud-katholieke geschiedschrijving. Ze is optimistisch over de mogelijkheden om te onderzoeken wat vergeten en verzwegen werd. Toch is het interpreteren van de bronnen als het gaat om de integratie van het gender-perspectief in de geschiedschrijving, niet zonder problemen. Want hoe dienen de sporen die vrouwen, hetzij als subject hetzij als object, in historische bronnen hebben nagelaten, te worden geïnterpreteerd?

Zeker als het om historisch onderzoek naar de vroegmoderne tijd gaat (dus de periode tussen 1500 en 1800), is het van groot belang om te onderkennen dat de 'positie van de vrouw' als maatschappelijk vraagstuk nog niet bestond. De ondergeschikte positie van vrouwen sprak vanzelf. Dat had tot gevolg dat vrouwen alleen in situaties van uitzondering hun sporen in de bronnen hebben nagelaten. Om een paar voorbeelden te noemen: de weduwe die het bedrijf van haar overleden echtgenoot voortzet; vrouwelijke predikers die op de voorgrond treden als het 'ware geloof' niet meer wordt gepredikt. In zo'n geval kunnen zelfs vrouwen preken of in het geval van het verbod op de katholieke eredienst in de Nederlandse Republiek, de zielzorg continueren.[6] Het probleem is dat aan dit soort uitzonderlijkheden een grotere betekenis wordt toegekend dan aan de 'stilte' die zoveel kenmerkender is voor de bronnen van het onderzoek naar de rol van vrouwen in de vroegmoderne tijd.[7]

Illustratief is ook de associatie van sektarisme met vrouwen. Lang voordat er sprake was van gendergeschiedenis of feministische theologie werd sektarisme al met vrouwen geassocieerd. Tegenwoordig worden er andere verklaringen voor het verschijnsel aangedragen. Zo werd er in het verleden wel gewezen op de labiele aard van vrouwen die zich om die reden nu eenmaal gemakkelijk lieten verleiden. Twintigsteeeuwse feministische theologen daarentegen zochten de verklaring eerder in de mogelijke aantrekkingskracht die sekten op vrouwen uitgeoefend zouden hebben vanwege het perspectief dat zij boden op spirituele

---

[6] Het gaat in het laatste geval om de zogeheten kloppen of geestelijke maagden. Zie hiervoor onder meer M. Abels, *Tussen sloer en heilige. Beeld en zelfbeeld van Goudse en Haarlemse kloppen in de zeventiende eeuw*, Utrecht [2]2009; J. Spaans, *De Levens der Maechden. Het verhaal van een religieuze vrouwengemeenschap in de eerste helft van de zeventiende eeuw*, Hilversum 2012.

[7] Zie E. Kloek, *'Wie hij zij, man of wijf': vrouwengeschiedenis en de vroegmoderne tijd. Drie Leidse studies*, Hilversum 1990, 36.

gelijkheid tussen de seksen of op de mogelijkheid om binnen deze bewegingen een leidinggevende rol te vervullen.[8] De religieuze motieven van deze vrouwen lijken zo nauwelijks serieus genomen te worden. De eerste kritische vraag die zich aandient bij onderzoek naar het aandeel van vrouwen in sekten, zou moeten zijn of het inderdaad het geval was dat zij zich in groten getale bij dit soort groepen aansloten. Die vraag wordt echter zelden door historici of theologen gesteld. We kunnen de vraag ook omdraaien. Waarom zouden zich in de vroegmoderne tijd geen vrouwen bij dissidente religieuze groeperingen hebben aangesloten?[9] Uit mijn eigen onderzoek naar de aanhang van de zeventiende-eeuwse afgescheiden Waalse predikant Jean de Labadie (1610–1674) blijkt dat de associatie van deze religieuze dissident met vrouwen in de kerkhistorische literatuur, terug te voeren is op de reacties van zijn tijdgenoten. Het feit dat ook vrouwen zich bij de huisgemeente van Jean de Labadie aansloten, werd in de zeventiende eeuw door tegenstanders juist tegen deze afgescheiden religieuze groepering gebruikt. Vandaar dat dit punt in de primaire bronnen zoveel nadruk krijgt.[10]

Aandacht voor de 'stiltes'

Kortom, wie het gender-perspectief in historisch en dus ook kerkhistorisch onderzoek wil integreren, dient niet alleen een scherp oog te hebben voor de sporen die vrouwen in de bronnen hebben nagelaten, maar ook voor de 'stiltes', dus voor het ontbreken van sporen. Minstens zo belangrijk is de vraag hoe die sporen en die stiltes precies geïnterpreteerd moeten worden. Historici moeten altijd rekening houden met de selectieve overlevering van primaire bronnen. Bronnenmateriaal kan immers verloren zijn gegaan of zijn vernietigd. Dat laatste geldt zeker voor vergeten stemmen uit het verleden die om wat voor reden dan ook onderdrukt moesten worden. Het is dus niet altijd gemakkelijk om 'vergeten stemmen' in de beschikbare bronnen te traceren of om deze te integreren in een groter overzichtswerk, maar het is beslist niet onmogelijk. Het streven om als historica 'de advocaat van vergeten stemmen uit

---

[8] Zie bijvoorbeeld R. Ruether en E. McLaughlin (red.), *Women of Spirit. Female leadership in the Jewish and Christian traditions*, New York 1979, 19–20.

[9] Kloek, '*Wie hij zij, man of wijf*' (*supra*, n. 7) 38.

[10] M. de Baar, 'En onder 't hennerot het haantje zoekt te blijven'. De betrokkenheid van vrouwen bij het huisgezin van Jean de Labadie (1669–1732), in: U. Jansz e.a. (red.), *Vrouwenlevens 1500–1850*, Nijmegen 1987, 11–43.

het verleden te willen zijn', kan onze geschiedschrijving alleen maar verrijken en verdient alleen al om die reden navolging.

GENDERGESCHIEDENIS: VOORBIJ VERGETEN STEMMEN: RESPONS

Iris Busschers

Inleiding

Angela Berlis' uiteenzetting verbindt op interessante wijze ideeën rondom herinneringscultuur met het belang van gendergeschiedenis in de context van oud-katholieke geschiedschrijving. Oud-katholicisme is niet mijn specialisme; op dat gebied heb ik dan ook weinig toe te voegen aan de bijdrage van Berlis. Mijn onderzoek richt zich (onder andere) op het thematiseren van herinneren en vergeten binnen de geschiedschrijving over een andere christelijke groep: protestantse zendelingen in Nederlands-Indië.[1] Daarin speelt ook gender – als categorie naast bijvoorbeeld klasse en etniciteit – een grote rol. Vanuit mijn perspectief, waarbij ik uitga van mijn positie als cultuurhistorica van het christendom, zou ik graag een aantal aspecten uit de tekst van Berlis lichten.

Aleida Assmann, vergeten en gender

Ten eerste is het terecht te stellen dat de categorieën zoals door Aleida Assmann voorgesteld vanuit een gender-perspectief geen van allen neutraal zijn.[2] Vergeten, zelfs de meest alledaagse vorm, doet altijd bepaalde onderwerpen, groepen of personen 'geweld aan'. Sommige zaken worden belangrijker geacht dan andere en daarmee herinnerd of vergeten. Het filter, of het culturele programma, waarmee dat gebeurt is ingebed in de samenleving. Als zodanig is het voor mensen uit die samenleving lastig of onmogelijk buiten dit programma te treden. In de termen van Bourdieu maakt het onderdeel uit van onze habitus en kunnen we deze

[1] Zie: I. Busschers, The 'Biographical Lives' of Missionary Barend Schuurman: Spatial and Temporal Contexts in Biographical Renderings of Schuurman's Life, *Social Sciences and Missions* 30 (2017), 95–118; idem, Gendered Remembrance: Women in the Dutch Calvinist Mission and its Historiography, c. 1900–1942, *Trajecta* 24 (2015), 285–308; idem, Missionary Commemoration in a Colonial World: Dutch Calvinist Missionary Obituaries as Collective Memory (1930–1951), *Swedish Missiological Themes* 100, 437–463.

[2] Zie: A. Assmann, *Formen des Vergessens*, Göttingen 2016.

niet zomaar van ons afschudden.[3] Tegelijkertijd: door afstand, of door het inbrengen van een ander perspectief, kunnen we wel proberen vat te krijgen op zo'n cultureel programma. En dán laat het veel zien over hoe een samenleving of groepering over zichzelf denkt.

Ik denk dan ook dat de 'werking' van mechanismes van herinneren en vergeten een belangrijk onderwerp van onderzoek is voor historici. In dat geval is het niet alleen de taak van de historicus om vergeten stemmen naar voren te halen, maar ook om te laten zien *waarom* en *hoe* die stemmen eerder vergeten werden.

De mythe van een 'neutrale' geschiedschrijving

Daarmee hangt een tweede overweging samen. Dat 'filter' van herinneren en vergeten speelt immers ook voor ons als historici zelf. Wat wij nu als 'vergeten stemmen' de moeite waard vinden om naar boven te halen is een gevolg van wat wij in ons eigen cultureel programma meer of minder belangrijk achten. Vanuit die gedachte zou ik het door Berlis geopperde idee van geschiedschrijving als de wil om te 'weten' iets meer willen bevragen. Want niet alleen die wil, maar ook wat als weten beschouwd wordt, is in die zin niet neutraal. Daarom denk ik dat de twee dingen die in de bijdrage van Berlis van elkaar gescheiden worden door ze naast elkaar te zetten, het 'willen weten' en het 'recht doen', in de praktijk geïntegreerd zijn. Gaat het er, in zekere zin, niet om door middel van vergeten stemmen te bevragen wat wij denken te weten?

De wil om te weten en de idee een 'stem' te geven aan bepaalde personen, bronnen of groepen hangen nauw samen met vragen rondom wat we nuttig achten om te weten te komen over het verleden. Daarbij speelt continu de vraag waarom we bepaalde dingen als historicus willen weten. Een historicus biedt daarmee niet per se alleen informatie over het verleden (en wellicht: een kritische bevraging van het toen werkzame culturele programma?) maar ook van de eigen tijd.

Zo kwam het gender-perspectief in de geschiedschrijving voort uit de vrouwenbeweging (toentertijd in de vorm van vrouwengeschiedenis). De focus van hedendaagse gendergeschiedenis op meer intersectioneel (ook wel 'kruispunt') denken, waarin gender niet los staat van categorieën als klasse, etniciteit, seksualiteit, religie en dis/ability, hangt te-

[3] Deze analogie m.b.t. Bourdieu werd treffend vervat in: M. Buitelaar, *Islam en het dagelijks leven: religie en cultuur onder Marokkanen*, Amsterdam 2006.

vens samen met ontwikkelingen in de huidige maatschappij. Het gaat niet alleen om de idee dat verschillende groepen minder zichtbaar zijn in het verleden, maar dat dit ook effect heeft op het heden.[4] Mijn eigen fascinatie met zending in de Nederlandse koloniën, bijvoorbeeld, is deels geïnformeerd door een frustratie met het Nederlandse wegkijken van de eigen koloniale geschiedenis en de marginalisatie van de rol van religie in die geschiedenis. Bovendien werd het gevoed door het feit dat er nog bijna geen aandacht is voor groepen en individuen die in de zending werkten naast witte mannelijke zendelingen. Regelmatig stel ik mijzelf de vraag in hoeverre ik tot dit onderwerp was gekomen als niet vertogen van in- en uitsluiting – en de rol van religie daarin – in de hedendaagse samenleving zo op de voorgrond waren getreden als in de afgelopen decennia.[5]

Het is de erkenning van deze hedendaagse invloed die vaak wordt aangegrepen om gendergeschiedenis af te doen als marginaal of irrelevant: 'daar heb je die feministen weer!' Maar juist de acceptatie dat hedendaagse vraagstukken van invloed zijn op historiografische keuzes maakt inzichtelijk dat *iedere* geschiedschrijving in principe een dergelijke lading heeft. Ook de keuze om alleen op 'witte mannen' te focussen draagt een visie op wat maatschappelijk relevant is in zich.

---

[4] *Intersectionality* is de term die gebruikt wordt om naar voren te brengen dat gender niet de enige categorie van verschil is die invloed heeft op mensen, groepen, en processen van in- en uitsluiting, maar dat er daarnaast nog vele andere bestaan die steeds op verschillende wijze samenvallen en daarmee verschillende effecten met zich meebrengen: klasse, etniciteit, generatie, dis/ability, opleidingsniveau, etc. In het kort betekent dit dat we niet kunnen spreken van 'vrouwen' of 'mannen' die als homogene groep vergeten dan wel herinnerd worden: een witte vrouw uit de middenklasse zal andere ervaringen hebben dan die uit een generatie boven haar of een zwarte vrouw uit een middenklasse milieu. En de ervaringen van de laatste zullen weer verschillen van een zwarte vrouw uit een lagere sociaaleconomische klasse. Zij hebben ook op andere manieren toegang tot bijvoorbeeld instituten gehad. Daarbij komt het inzicht dat als men poogt 'vrouwen' als brede groep in te schrijven in de geschiedenis dit vaak een herschrijving met witte vrouwen uit de midden- of hogere klasse in de hoofdrol betekent, terwijl als men aandacht wil geven aan etniciteit bijvoorbeeld de focus op zwarte mannen komt te liggen. Als we deze categorieën apart van elkaar zien verdwijnen dus bepaalde groepen, zoals zwarte vrouwen, buiten beeld. Om op een betekenisvolle wijze over gender en de taak van gendergeschiedenis te spreken zullen we dus vanuit een intersectionele bril moeten denken.

[5] Gloria Wekker maakt die relatie tussen koloniaal verleden en heden expliciet. Zij analyseert in haar recente boek *White Innocence* de invloed van het culturele archief van de kolonisatiegeschiedenis op hedendaagse vormen van racisme. G. Wekker, *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*, Durham 2016.

Gendergeschiedenis als marginaal verschijnsel

Met die marginalisatie van gendergeschiedenis hangt mijn derde observatie samen. Zoals Berlis aanhaalt in haar bijdrage blijft vrouwengeschiedenis (of, zoals ik zou zeggen: gendergeschiedenis) marginaal en niet geïntegreerd in de 'gewone' geschiedschrijving – wat deze dan ook mag zijn! Net zoals volgens Berlis oud-katholieke geschiedschrijving geïsoleerd komt te staan van de 'gewone' katholieke geschiedenis. Het is een stapeling van marginalisaties; eentje die ik overigens ook herken in de geschiedschrijving over de zending, wat dat betreft zijn er heel wat meer parallellen te trekken.

De vraag blijft dan hoe met die marginalisatie(s) om te gaan. En daar heb ik niet per se een eenduidig antwoord op. Enerzijds is die marginale positie namelijk een hele nuttige: juist doordat een 'buitenperspectief' kan en móet worden ingenomen is kritische bevraging *part and parcel of* het schrijven van gendergeschiedenis. Het roept ons op om vragen te blijven stellen rondom de mogelijkheid en onmogelijkheid van het 'weten' van toen en het 'weten' van nu. Anderzijds: waar blijven we zonder integratie? Om recht te doen aan de 'hele gemeenschap' zou gendergeschiedenis idealiter integraal onderdeel moeten zijn van een bredere geschiedschrijving.

Willen we een breder publiek bewust maken van de geschiedenis naast of voorbij die van enkel de geestelijken (zoals in het geval van Berlis) of witte mannelijke zendelingen (in mijn geval), dan is integratie nastrevenswaardig. Berlis' bijdrage geeft daartoe ook ingangen: Juist door het te hebben over herinneren en vergeten in de bronnen én de geschiedschrijving. In dat geval hebben we het niet alleen meer over een stem geven aan de vergetenen, maar over een bevraging op alle niveaus over wie er wanneer en waarom herinnerd dan wel vergeten werd. Op die wijze hoeft een genderbenadering niet langer marginaal te zijn, want ook de geschiedschrijving over geestelijken moet zich dan verantwoorden.

'Vergeten' en 'bekende stemmen: Mannelijkheid en vrouwelijkheid

Tot slot wil ik opmerken dat met die integratie een andere vorm van bevragen samenhangt. Gendergeschiedenis gaat dan niet alleen meer om

vragen over wat het effect of de beleving was van bepaalde momenten voor (bepaalde groepen) vrouwen. Dit blijft relevant en moet zeker niet worden overschaduwd. Maar willen we deze benadering integraal maken, dan moet de vraag ook zijn: wat was de betekenis voor mannen? En hoe hing deze betekenis samen met andere categorieën van verschil als klasse en etniciteit? Welke ideeën over mannelijkheid en vrouwelijkheid werden ingeschreven op deze momenten en wat voor effect had dat op vrouwen én mannen om bijvoorbeeld bepaalde rollen op zich te nemen of zich zaken toe te eigenen? In dat geval kan een geschiedenis van geestelijken passen binnen een gendergeschiedenis: het is geen afgesloten eenheid meer die de norm is, maar omvat een bevraging van de effecten binnen de rest van de samenleving.

Ik zou dan ook stellen dat genderhistorici niet alleen pleitbezorgers zijn van vergeten stemmen uit het verleden, maar dat gendergeschiedenis ook de hernieuwde bevraging en herschrijving van 'bekende' stemmen uit het verleden is.

BIJBELWETENSCHAP ALS HERBRONNING? CONTEXTUALITEIT EN ONDERZOEK NAAR ICONISCHE TEKSTEN

Peter-Ben Smit

Inleiding

De verschillende, snelle transformaties van wat ooit de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit Utrecht was toen de bijzondere leerstoel vanwege het Oud-Katholiek Seminarie er gevestigd werd en wat nu het Departement voor Filosofie en Religiewetenschap van de Faculteit der Geesteswetenschappen is, hebben tot een nieuwe positionering van de leerstoel geleid.[1] Waren theologen van de 'staatsfaculteit' en allerhande ambtsopleidingen de context ervan in de jaren '70 tot en met '90, in de laatste decennia zijn dit steeds meer de religiewetenschappelijke en verdere collega's binnen het departement en de bredere geesteswetenschappelijke faculteit geworden. – Ik benadruk daarbij wel ook de uitstekende samenwerking, met name op onderwijsgebied, met de *Tilburg School of Catholic Theology* en haar Utrechtse hoofdvestiging. Je kunt van die veranderingen een heleboel van vinden, positief en negatief. Ik vind er ook wat van, met name dat de huidige constellatie ertoe leidt dat ik op nieuwe manieren uitgedaagd word en uit kan dagen. De uitdaging voor mij als wetenschapper is om me tot een breed palet aan religiewetenschappelijke en historische benaderingen te verhouden en me erdoor te laten verrijken. Daar staat tegenover dat het inbrengen van meer specifiek theologische kennis in het religiewetenschappelijke debat ook van meerwaarde kan zijn. Ik hoop dat ik mezelf niet voor de gek houd als ik dat zeg – in ieder geval laat het huidige NWO project *Blueprints of Hope* dat, heel kort gezegd, politieke en kerkelijke netwerken als dragers van visioenen voor Europa in de periode 1930-1960 nagaat, goed zien dat een historicus van de Europese eenwording, een specialist op het gebied van de internationale betrekkingen, en een ecclesioloog en kerkhistoricus prima tot een horizon verbredend onderzoek kunnen ko-

[1] Over de stichting van de leerstoel, zie: G. Chr. Kok, Leeropdracht: De oude katholieke kerkstructuur, in: J. Hallebeek en B. Wirix (red.), *Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser*, Zoetermeer 1996, 99–102.

men.[2] De insteek van de oorspronkelijke leeropdracht om meer dan 'oud-katholicisme' te onderzoeken maar om terug te gaan naar de bronnen en op die manier verbindend te werken (het gaat om 'oude katholieke' niet om 'oud-katholieke' kerkstructuren) werkt zo ook in een nieuwe constellatie door.

Material Religion en canonieke teksten

In deze bijdrage wil ik me laten uitdagen door een onderzoekslijn op het gebied van de religiewetenschap die in Utrechtse departement met name door Birgit Meyer vertegenwoordigd wordt. Haar naam is sterk verbonden met aandacht voor *material religion* – voor het materiële als een intrinsiek onderdeel van wat religie is en niet alleen maar een 'plaatje bij een praatje' of een uitdrukking van een eigenlijk geestelijk idee en daarom secundair en niet zo boeiend.[3] Komend vanuit een sacramentele traditie waarin het materiële van constitutief belang is, ligt het voor de hand om hierop verder te willen borduren.[4] Tegelijkertijd doe ik dat wel als iemand die zich meestal met teksten en hun analyse bezig houdt, of het nu bijbelse teksten, oecumenische documenten, of kerkhistorische bronnen zijn – mijn bezigheden op materieel gebied beperken zich tot betrokkenheid bij jubilea van kerkgebouwen en dergelijke.[5] De vraag die ik

---

[2] Zie: https://blueprints.sites.uu.nl, het project wordt geleid door de hoogleraren Beatrice de Graaf (hoogleraar 'History of International Relations & Global Governance' – Universiteit Utrecht), Mathieu Segers (decaan van het Maastricht University College), en Peter-Ben Smit (bijzonder hoogleraar 'oude katholieke kerkstructuren' – Universiteit Utrecht), het onderzoek wordt uitgevoerd door de postdoc dr. Trineke Palm en de AIO's Clemens van den Berg en Jorrit Steehouders.

[3] Zie programmatisch: B. Meyer, *Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion*, Utrecht 2012, en D. Houtman en B. Meyer (red.), *Things: Religion and the Question of Materiality*, New York 2012. Voor de notie 'genesis of presence', zie ook het werk van H. Belting, zoals: Iconic Presence. Images in Religious Traditions, *Material Religion* 12 (2016)2, 235–237; de wijze waarop hij de werking van afbeeldingen beschrijft, is analoog aan de werking van religieuze teksten: ze maken iets present dat er niet is.

[4] Zie voor een schets van de liturgische theologie die uitdrukking van deze traditie is: M. Ploeger, *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Utrecht 2008.

[5] Zie voor het eerste de dissertaties *Food and Fellowship in the Kingdom: Studies in the Eschatological Meal and Scenes of Nutritional Abundance in the New Testament*, Tübingen 2008, en *Tradition in Dialogue. The Concept of Tradition in International Anglican Bilateral Dialogues*, Amsterdam 2012, en de habilitationschrift *Old Catholic*

daarom centraal wil stellen is: wat kan een 'tekstwetenschapper' leren van een 'materiële' benadering van religie. Ik sluit daarmee aan bij de oratie die ik in 2011 hield bij de aanvaarding van mijn ambt als bijzonder hoogleraar.[6] Deze behandelde de vraag of de canon een oude kerkstructuur is – de vraag is me blijven bezighouden en vandaag krijgt u een vervolg op het antwoord dat ik toen gaf. Dat antwoord was: 'ja' en wel als een centraal, canoniek corpus geschriften dat in de context van een gemeenschap en in relatie tot haar geloofsregel geïnterpreteerd wordt.[7] Deze dynamiek rondom canonieke geschriften is belangrijker dan hun precieze omvang of de vorm van de canon.

Als ik dit antwoord nu aanleg tegen de inzichten uit de *material turn* in de religiewetenschap valt me op dat ik inderdaad weinig aandacht geef aan de Schrift als fysiek object. Dat is een eenzijdigheid die bij de bestudering van 'de' canon wel vaker voorkomt,[8] ook wanneer er tegelijkertijd een rijk onderzoeksgebied bestaat dat zich met boekcultuur bezig houdt,[9] om nog maar te zwijgen van de intensieve bestudering van vroegchristelijke manuscripten.[10] Tegelijkertijd geldt bij dat laatste, aan het vakgebied van het Nieuwe Testament nauw gerelateerde, onderzoeksgebied ook vaak dat manuscripten vaak in eerste instantie als dragers van informatie interessant gevonden worden en niet als materiële

---

and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place, Leiden 2011, voor het tweede, e.g., Jan Straub (met medewerking van P.-B. Smit en anderen), *Die christkatholische Kirche St. Peter und Paul*, Bern 2012, en P.-B. Smit, A. Voolstra en W. Kloek (red.) , *Kerkbouw en religieuze identiteit. Vier voordrachten naar aanleiding van het eeuwfeest van de oud-katholieke Petrus-en-Pauluskerk*, *Amstelodamum* 2014:4

[6] P.-B. Smit, *De canon – een oude katholieke kerkstructuur?*, Utrecht 2011.

[7] Nader uitgewerkt in P.-B. Smit, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis? A Study in Biblical Hermeneutics*, Leiden 2015.

[8] Zie bijvoorbeeld het recente *opus magnum* van L.M. McDonald, *The Formation of the Biblical Canon* 1-2, Londen 2017, waarin aandacht voor materiële aspecten minimaal is.

[9] Zie, e.g., het overzicht in: M. Levy en T. Mole (red.), *The Broadview Reader in Book History*, Calgary 2014. Voor een overzicht van 'iconische boeken', zie: J.W. Watts (red.), *Iconic Books and Texts*, Sheffield 2015 (zonder nadere hermeneutische reflectie m.b.t. de interpretatie van deze teksten). De mate waarin een tekst iconisch is, is ook af te lezen aan de manier waarop er afscheid genomen wordt van een tekst, vgl. K. Myrvold (red.), *The Death of Sacred Texts. Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, New York 2010.

[10] Zie, e.g., D.C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts*, Cambridge 2008.

objecten – uitzonderingen op deze regel niet te na gesproken.[11] Hier ligt wat mij betreft dus een uitdaging. Het is er één die me wel aanspreekt: ook in mijn eigen religieuze praktijk, met name als liturg, ben ik vertrouwd met de Schrift als ritueel object, i.e. als 'ding' en materieel symbool. Tegelijkertijd is er ook een mogelijkheid om uit te dagen: misschien voegt het bekijken van teksten vanuit materieel perspectief ook iets toe aan het discours over *material religion*. Dit is in het kort wat ik in het vervolg van deze lezing zal doen. Het is een experiment. Ik zal de volgende stappen ondernemen, nu ik de uitgangssituatie geschetst hebt. (1) Nader uiteenzetten wat aandacht voor het materiële, met name voor het iconische, precies inhoudt; (2) overwegen welke dimensies van canonieke teksten dit kan verhelderen; (3) stilstaan bij de mogelijke verrijking van het materiële discours vanuit dit perspectief.

Material Religion – Iconic Religion

De materiële benadering van religie is ondertussen een breed veld geworden. De centrale insteek noemde ik al: het materiële is constitutief voor religie, geen *optional extra*. Deze benadering heeft zijn achtergrond in een opvatting over religie die deze beschouwt als die verzameling van praktijken en bijbehorende instrumenten die het afwezige onzichtbare present stellen en voor de zintuigen toegankelijk maken. Religie is een praktijk van mediatie, bemiddeling op die manier, met alles wat erop en eraan zit, ook objecten, juist objecten zelfs. Deze praktijken en objecten zorgen ervoor dat dat wat afwezig, transcendent, aanwezig, immanent wordt.[12] Daarmee is religie iets heel communicatiefs, iets dat dingen met elkaar verbindt via tekens die, letterlijk, betekenis geven. Dit betekent een nauw verband met de semiotiek, de bestudering van tekenen en de manier waarop ze functioneren.

Wanneer teksten binnen deze context geplaatst worden, passen ze er op twee manieren in. (1) Teksten zijn verzamelingen van tekstuele

---

[11] Zie bijvoorbeeld: L.W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids 2006. – Zie in het algemeen ook de bijdragen in: J.F. Quack en D.C. Luft (red.), *Erscheinungsformen und Handhabungen Heiliger Schriften*, Berlijn 2014.

[12] Cf. Meyer, *Mediation* (*supra*, n. 3) en idem Picturing the Invisible. Visual Culture and the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion* 27 (2015), 333–360, 336: 'a medium of absence, that posits and sets out to bridge a gap between the here and now and something "beyond".'

tekenen die de brug tussen het onzichtbare en onuitsprekelijke en het zichtbare en het hoor- en verstaanbare slaan, bijvoorbeeld door een verhaal over God te vertellen. (2) Teksten zijn zelf, als geheel, een teken, bijvoorbeeld als fraai uitgegeven Bijbel of prachtig versierd Evangeliarium dat in de liturgie in processie meegedragen en bewierookt wordt als symbool van Christus. Met deze laatste twee voorbeelden is ook duidelijk dat er religieuze teksten zijn die als tekst en object een centralere rol vervullen binnen een religieuze traditie dan andere teksten. De gebruikelijke manier om die aan te duiden is als canonieke teksten, teksten die op de officiële lijst van goedgekeurde teksten (canon) staan. Dit nodigt uit om deze *high profile* teksten als tekst en object te bekijken vanuit een onderdeel van *material religion* dat zich met zulke fenomenen bezig houdt, onder de naam *iconic religion*, zoals zich dat ontwikkeld heeft uit de *visual turn* in de antropologie en religiewetenschap.[13] Een icoon, iets iconisch is dan een ding binnen een religieuze traditie dat niet alleen als materieel object een rol speelt, maar ook een nadrukkelijk symbolische functie heeft die door participanten in een religieuze traditie ook herkend kan worden. Ik volg hierbij het discours dat rondom het tijdschrift *Material Religion* en het HERA-project *Iconic Religion* ontwikkeld is.[14] Religieuze 'iconen', waaronder ook die objecten uit de orthodoxe traditie die meestal zo genoemd worden,[15] lokken daarom als materiële objecten op een heel specifieke manier religieuze communicatie, c.q. de sensatie van

[13] Zie, e.g., Meyer, *Mediation* (*supra*, n. 3), idem, Picturing (*supra*, n. 12).

[14] Zie: K. Knott, V. Krech en B. Meyer, Iconic Religion in Urban Space, *Material Religion* 12 (2016), 123–136, 128: 'This synthesis crystallizes in their sociological concept of the icon: "Objects become icons when they have not only material force but also symbolic power. Actors have iconic consciousness when they experience material objects, not only understanding them cognitively or evaluating them morally, but also feeling their sensual, aesthetic force". Profiled as a new concept for social analysis that brings together discourse and aesthetics, meaning and sensation, the icon is a productive starting point for the study of the transformation of the urban sacred, and the tensions and discussions engendered by them. Indeed, "to appreciate the iconic is to think about social construction differently, broadening sociological epistemology in an aesthetic way".' – Zie ook: B. Meyer, *Sensational Movies - Video, Vision and Christianity in Ghana*, Berkeley 2015, voor de notie van 'transfiguratie': teksten worden beelden en beelden teksten, ze staan in een wisselwerking.

[15] Het Griekse werkwoord dat gebruikt wordt om de productie van iconen aan te duiden (*graphein*) en dat vaak met 'schrijven' vertaald wordt, betekent ook in eerste instantie het maken van tekens door ze ergens in te krassen of op aan te brengen. Een (orthodoxe) icoon is daarom op een bepaalde manier tekst en tekst op een bepaalde manier ook een icoon.

de aanwezigheid van het afwezige, ontoegankelijke. Ze springen er als tekens in het religieuze systeem bovenuit – het verschil met andere tekens is dan ook gradueel, niet absoluut.[16] Dat dit allemaal door mensen onderling geconstrueerde tekens zijn doet hier niets aan af.[17] Omdat het nadrukkelijk over materiële tekens gaat, spreken ze ook ieder aspect van communicatie, alle zintuigen, gevoel, verstand, etc. aan. Kan deze manier van naar religie kijken ook licht werpen op het functioneren van religieuze teksten, met name canonieke teksten, en aanknopingspunten bieden voor de analyse ervan?

Canonieke teksten – iconische teksten

Om de zojuist gestelde vraag te beantwoorden, is het eerst nodig om er een beeld van te schetsen hoe canonieke religieuze teksten – overigens ook andere canonieke teksten – als 'iconen' functioneren. Ik denk dat er tenminste de volgende drie manieren onderscheiden kunnen worden:

Ten eerste zijn er teksten, met name in de vorm van boeken of boekrollen die functioneren als ritueel object – of het nu een kanselbijbel

[16] Vgl. Knott, Krech en Meyer, Religion (*supra*, n. 15), 132–133: 'Just as pictures are a medium of communication religious icons are a medium of religious communication. They have a high recognition value (like labels of economic products and company brands) and thus channel perception, behavior, and communication into the direction of religion. Religious icons foster the self-referentiality of religion. Objects only function as religious icons if religion has comprehensive agency.'

[17] Vgl. Knott, Krech en Meyer, Religion (*supra*, n. 15), 132: 'Religious icons are not essentially given – they are not revealed nor do they appear as an epiphany – but develop as authorized socio-cultural constructs. Once established, they foster religion in all its dimensions of experience, materiality, cognition, and action. We suggest that artificial and natural objects (or sets of objects) such as buildings, pictures, places, statues, pieces of clothing, texts, gestures, and bodily behavior can be referred to as religious icons if they trigger religious communication, including action and experience that is attributed with religious meaning.' – Zoals R. Yelle, The Peircean Icon and the Study of Religion: A Brief Overview, *Material Religion* 12 (2016), 241–243, laat zien, is de categorie van het 'iconische' goed te verstaan op de achtergrond van de semiotiek van C. S. Peirce en zijn onderscheid tussen 'icon', 'index' en 'symbol': 'An icon is a sign which makes the object present by showing a qualitative similarity with it, but without being identical with the object (otherwise, semiosis would collapse). However, the icon is only one element of the threefold semiotic approach. While the icon is a certain kind of sign vehicle (representamen), which stands for what it resembles, the index is a sign that correlates with and thus implies or points to the object, and the symbol is a sign that denotes an object by virtue of a conventional concept, rule or habit.' (Knott, Krech en Meyer, Religion [*supra*, n. 15], 131)

is waar verder niet uit gelezen wordt of een evangelieboek dat in processie rondgedragen wordt. In dit geval is het symboolkarakter van de tekst als boek, als materieel object van centraal belang. Het roept door zijn zichtbare, materiële karakter van alles op bij degene die het ziet. Bijvoorbeeld de nadrukkelijke aanwezigheid van een kanselbijbel, zeker als stevig en in dik leer gebonden historisch exemplaar, maakt de centraliteit van het 'Woord van God' zicht- en voelbaar. Dit geldt ook wanneer er uit dat exemplaar van het 'Woord van God' helemaal niet gelezen wordt. Als het om het voorbeeld van een Evangeliarium gaat, ligt het iets anders: door het te bewieroken, rond te dragen, te eleveren en te kussen functioneert het als een *Realsymbol*, iets dat werkelijk present stelt, waar het naar verwijst, i.e. Christus.[18] Ook dit kan alleen vanwege de fysieke, zichtbare, tastbare en kusbare vorm van het object.

Ten tweede: teksten zijn iconisch omdat ze als tekst, nu in de zin van verzameling tekstuele tekens, op een centrale manier verwijzen naar dat, wat in een (religieuze) traditie centraal is. E.g., de Bijbel is in het Christendom een iconische tekst (c.q. verzameling teksten) omdat het als dé tekst over God geldt; in de Islam geldt iets soortgelijks voor de Koran. Het gaat er daarbij niet eens om of de tekst zelf gelezen wordt of niet, maar hij is hét oriëntatiepunt en er kan op een binnen een traditie analogieloze manier een beroep op gedaan worden (e.g., 'De Bijbel zegt, etc.'). Daarbij is het steeds de tekst als geheel die in beeld is en symbool kan staan voor de inhoud van een traditie. Overigens zou dit ook gelden voor andere 'klassiekers' als *Das Kapital* of *Mein Kampf*. Hoewel er in hun 'iconische functie' structurele overeenkomsten zijn, zijn die er wat de inhoud betreft zeker niet altijd en een onderzoeker moet zich dan ook wel positioneren ten opzichte van zulke teksten; dat niet te doen zou weinig ethisch zijn.

Ten derde: teksten functioneren als iconisch omdat zij bij uitstek met de verwachting gelezen worden dat ze het afwezige present maken. Deze manier van functioneren als iconische tekst heeft te maken met hoe

---

[18] Een begrip ontwikkeld door Karl Rahner, zie: K. Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: idem, *Schriften zur Theologie IV: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, München 1941, 275–311, in het bijzonder 297. – Voor een bespreking, zie: J.J. Buckley, On Being a Symbol: An Appraisal of Karl Rahner, *Theological Studies* 40 (1979), 453–473. Het kan ook op andere religieuze symbolen toegepast worden, zoals ambtsdragers, zie P.-B. Smit, A Blessing in Disguise. Het ambt in de oecumenische discussie, in C. van der Kooi (red.), *Om het godsgeheim. De theologie van Martien E. Brinkman*, Amsterdam 2015, 53–65.

canonieke teksten überhaupt functioneren: ze worden gelezen in de verwachting dat ze ook boven hun oorspronkelijke context uit betekenis kunnen hebben en zo relevant kunnen zijn. Omdat ze als canoniek gelezen worden – in een religieuze gemeenschap –, hebben ze een zeggingskracht die die van andere teksten te boven gaat.[19] Hierbij gaat het ook direct om de inhoud van teksten, dus bijvoorbeeld het niveau van een verhaal. Dat juist sommige passages uit canonieke teksten als problematisch ervaren worden laat dit goed zien: niet-canonieke teksten zou je zo maar terzijde kunnen leggen, bij deze vorm van iconische teksten gaat dat niet, vanwege het gezag dat ze hebben en vanwege de verwachting dat ze ook door hun inhoud op een betekenisvolle manier bijvoorbeeld het goddelijke of Christus als present laten ervaren.[20]

Vragen aan de bijbelwetenschapper

Vanuit deze drie dimensies van iconiciteit van teksten zijn vragen te formuleren over wat herbronning in bijbelwetenschappelijk opzicht nu kan betekenen. Uitgangspunt kan daarbij zijn dat deze drievoudige iconiciteit van een tekst, vanwege de rol van deze gemeenschap, ook afhankelijk is van de context waarin gelezen wordt. De opvattingen over en omgang met een tekst maken het mogelijk dat een tekst binnen een *community of interpretation* ook als iconische, canonieke, het afwezige present stellende tekst, centraal deel van het 'culturele geheugen' van een gemeenschap kan functioneren.[21] Vanuit dit perspectief betekent het ook dat een canonieke tekst, gelezen in de context van die gemeenschap waarbinnen hij iconisch is, op een andere manier 'betekent' dan erbuiten, waar hij niet op dezelfde manier iconisch of canoniek is. Dit houdt

---

[19] P.-B. Smit, Authority in the New Testament and the New Testament's Authority, *Ecclesiology* 13 (2017), 83–101, sluit aan bij eerder gebruik van de terminologie van 'iconiciteit' in relatie tot deze manier van functioneren van canonieke teksten.

[20] Zie uit de ruime literatuur hierover, e.g., het voorbeeld (van mijn co-promotor) U. Luz, Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, Heuchler! Ja und Nein zu einem schwierigen Text, in: K. Wengst en W. Schrage (red.), *Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels*, Neukirchen-Vluyn 1998, 265–276.

[21] Zie over dit concept: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München [7]2013, vgl. ook Smit, Authority (*supra*, n. 19), 91–92 en voor het gebruik van deze notie in de nieuwtestamentische exegese: S. Hübenthal, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, Göttingen 2014.

weer in dat een notie als 'herbronning', wanneer om het feitelijke functioneren van een canonieke of iconische tekst als religieuze bron binnen de gemeenschap waarvoor hij als zodanig geldt, gaat ook de drie dimensies van iconiciteit moet mee bedenken. Dit geldt zowel voor een 'binnenperspectief' op een dergelijke gemeenschap als voor een 'buitenperspectief' en leidt ertoe dat het bestuderen van het Nieuwe Testament iets anders is dan het bestuderen van de fragmentarische literaire overblijfselen van de vroegste gemeenschappen van Christusgelovigen.[22] In het ene geval gaat wel om een iconische tekst, in het andere niet. In het laatste geval is de vraagstelling een (uitsluitend) historische en levert inzicht op over een sekte (in de sociologische zin van het woord) in de eerste eeuw C.E.[23] In het eerste geval is de vraag breder en moet ook verdisconteren hoe een tekst 'betekent' als canoniek, heilig en/of geritualiseerd object (in de ruime zin van het woord), op welke manier de tekst voor een gemeenschap verwijst naar een iconisch figuur of iconische gebeurtenis en zo 'betekent', en tenslotte hoe de interpretatie en het gebruik van een tekst binnen een gemeenschap voor die gemeenschap de relatie met een 'hogere' referent medieert.[24] Dit alles moet dan steeds ook buiten de oorspronkelijke context van de tekst en in de zich voortdurend ontwikkelende context van de interpretatiegemeenschap bestudeerd worden. Deze overwegingen maken de vraag naar hoe een religieuze tekst nu functioneert als bron en hoe herbronning dus kan functioneren gecompliceerder dan 'slechts' de historische vraag. Want: hoe zijn iconische teksten nu een bron en wat betekent een terugkeer naar die bron, wanneer teksten als materiele (heilige, rituele) objecten, door hun verwijzen naar een onderwerp als 'God', en door de manier waarop ze door interpretatie en gebruik de relatie met een 'hogere referent' bemiddelen, functioneren? Deze vraag kan 'inhoudelijk' opgevat worden, maar ook 'materieel' en ritueel: wat betekent de druktechnische, illustratieve uitvoering van een tekst voor de betekenis ervan en zijn iconische karakter, en wat doet de omgang van mensen ermee? Pas als deze vragen beantwoord zijn, of nu door religiewetenschappers of door theologen, is er een beeld van hoe

---

[22] Zie voor een bespreking van canonieke benaderingen: P.-B. Smit, *From Canonical Criticism to Ecumenical Exegesis*, Brill 2015, en zie in het bijzonder ook F. Watson, *Gospel Writing? A Canonical Perspective*, Grand Rapids 2013.

[23] Zie, e.g., de nadrukkelijke historische insteek van één van de meest gebruikte inleidingen in het Nieuwe Testament: B.D. Ehrman, *The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, Oxford ^{6}2015.

[24] Zie hierover ook: Smit, Authority (*supra*, n. 19).

een heilige tekst echt betekent, hoe hij bron is, en wat herbronning kan inhouden. Dit is ook de manier waarop nadenken over de interpretatie van religieuze teksten vanuit 'iconisch' perspectief het discours hierover verder helpt.

Vragen aan de religiewetenschapper

Op grond van deze overwegingen kan ik ook vragen formuleren aan 'de' religiewetenschapper. Deze betreffen met name het onderscheid tussen tekst en niet-tekst gemaakt wordt, zeker in de context van nadrukkelijk materiële en visuele benaderingen van religie. De kritiek is terecht dat het beeld en het object ten opzichte van de tekst vaak – lang niet altijd – ondergewaardeerd zijn.[25] Tegelijkertijd vraag ik me af of het sterke benadrukken van object en beeld nu niet juist een dichotomie in stand houdt, waar je liever vanaf zou willen zijn. Wat bedoel ik daar concreet mee? Zoals ik geschetst heb, heeft ook een (iconische) tekst een materiële kant; ook een tekst is een object dat de zintuigen aanspreekt. Anders gezegd: in het het religieuze mediërende tekensysteem van een religieuze traditie is een tekst ook als object een teken in het enkelvoud en als verzameling verhalen, gedichten, en andere teksten een verzameling tekens. In de omgang ermee speelt het materiële voortdurend een rol, zelfs tot op het niveau van het lezen van fysieke tekens – ook iets dat via de zintuigen gebeurt. Is het dan zinnig om een tegenstelling tekst/beeld in stand te houden, tenminste in de retoriek die het materiële paradigma moet neerzetten? Wat zou er gebeuren als teksten ook als objecten geïnterpreteerd zouden worden, samen met meer voor de hand liggende objecten zoals 'echte' iconen? Ik vraag me af of je langs die route niet een nog omvattender interpretatie van religie zou kunnen bereiken. Die vraag is echter niet voor mij om te beantwoorden.

Slot

Met deze laatste vragen ben ik ook aan het slot van mijn overwegingen gekomen en het gedachte-experiment dat ik daarmee voorleg. Het heeft

[25] Het is eerder een kenmerk van een typisch verlichte opvatting over religie die binnen een segment van protestantse theologie en daarop geënte religiewetenschap (vaak opkomend uit de missiologie) dominant geworden is. In katholieke benaderingen van beide speelt materialiteit vanwege het belang van sacramentaliteit een heel andere rol.

willen laten zien hoe de huidige context van de bijzondere leerstoel tot nieuwe uitdagingen leidt – en ook gelegenheid geeft om zelf op een nieuwe manier uit te dagen. Tegelijkertijd heb ik via die route nieuwe accenten gelegd in de beantwoording van de vraag wat 'herbronning' nu kan betekenen wanneer de paradigma's van een tekstwetenschapper en een 'materieel' ingestelde religiewetenschapper elkaar ontmoeten. Voor mij heeft het mijn perspectief op de Schrift als bron verbreed: afgezien van herbronning via de weg van de historische of literaire analyse is er de vraag bijgekomen naar de omgang met de Schrift als heilig object. Ook is er de vraag bijgekomen welke tekst, gelezen binnen welke context nu 'bron' is – een zo historisch mogelijk gelezen tekst of juist een tekst die als iconische, mediërende tekst geïnterpreteerd wordt? Idealiter, wellicht, vallen ze samen, of informeert het eerste lezen het tweede, misschien via zoiets als een 'tweede naïviteit'.[26] In ieder geval denk ik dat langs deze route bijbelwetenschappers hun horizon en hun onderzoeksobject nog kunnen verbreden – wellicht draagt dat ook bij aan de ontwikkeling van zowel theologische reflectie op herbronning als aan religiewetenschappelijk reflectie op materialiteit en iconiciteit.

[26] Vgl. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal. II. finitude et culpabilité*, Parijs 1960, 323–332.

'VISUAL TURN' EN BIJBELSE HERMENEUTIEK: RESPONS

Eric Ottenheijm

Inleiding: Het visuele in bijbelse traditie

In zijn opera *Moses und Aron* (1932) thematiseert Arnold Schönberg de moeizame relatie tussen esthetiek, de zintuigelijke ervaring van de werkelijkheid, en waarheid. Centraal thema is het verhaal van het gouden kalf in Exodus 32. Mozes, een bariton die op sonore spreekstem zijn teksten voordraagt, verschijnt als de volstrekt compromisloze vertolker van de niet te bevatten God van Israël, die zich niet in zichtbare gestalte laat representeren, evenmin echter in het voorstellingsvermogen: 'Einziger, ewiger, allgegenwärtiger, unsichtbarer und unvorstellbarer Gott.'; 'Kein Bild kann dir ein Bild geben vom Unvorstellbaren' (Mozes, eerste akte). Aäron daarentegen, een lyrische tenor, bemiddelt deze ook voor hem onuitsprekelijke Godheid met de menselijke behoefte aan zichtbaarheid en tactiliteit, aan nabijheid, kortom. Dat resulteert in het drama van het gouden kalf, wanneer de beide posities op elkaar botsen en Aärons politiek van religieus polderen uitmondt in een liederlijke en gewelddadige orgie. De bijbelse traditie verhoudt zich moeizaam tot het zien, en tot de visuele cultuur, en daarmee tot het iconische zelf. Niet voor niets is volgens Paulus het geloof uit het gehoor, *fides ex auditu* (vgl. Rom. 10,17) en kenmerkt de bijbelse profetie zich door haar politiek van radicaal iconoclasme. Het zien staat onder verdenking. In verhalen wekt het zien van andere personen of objecten begeerte op: David ziet Bathsheba baden en wil haar hebben (2 Sam. 11,2), Samson verliest zijn haar en zijn gezicht omdat hij zijn ogen teveel de kost heeft gegeven bij de meisjes van de vijandige buren (Ri. 14,1). Israël wordt opgeroepen niet te handelen naar de gebruiken van de Kanaänieten, want dat zal hen verleiden tot afgoderij (Deut. 12). Slechts het zien van de schouwkwastjes is toegestaan, want die herinneren aan de roeping, aan het onderhouden van de geboden (Num. 15,39). De profeet is de enige die het goddelijke mag schouwen, en Mozes en God kenden elkaar 'van aangezicht tot aangezicht' (Deut. 34,10).

De *visual turn* en bijbelse hermeneutiek

Al met al zou dit tot de conclusie kunnen leiden dat de *visual turn* op gespannen voet staat met bijbelse traditie of zelfs met bijbelse hermeneutiek. Peter Ben Smit wijst deze gedachte, denk ik, terecht af, en wijst op drie factoren: de verering van de fysieke, canonieke tekst, de iconiciteit van bijbelse personages, en mediatie: omdat bijbelse teksten door hun gebruik (interpretatie van de tekst, omgang met het object) bij wijze van icoon toegang geven tot een 'hogere' referent'.

De tekst als goddelijke gestalte en belichaamde interpretatie

Hier zou aan kunnen worden toegevoegd dat de tekst zelf, dat wil zeggen als tekst, soms verschijnt zichtbaar gepersonifieerde gestalte van God. Dat is niet alleen zichtbaar in de grote zorg waarmee bijvoorbeeld een Torarol wordt omringd, men moet een niet meer gebruikte rol begraven zoals men een mens begraaft, dat blijkt ook en vooral uit een curieuze mystieke traditie in de Luriaanse kabbala, dat Jozef Karo, een van de leerlingen van Isaac Luria, de grote meester van de kabbala uit de zestiende eeuw, tijdens de studie van de Mishna, de canonieke schriftelijke neerslag van de Rabbijnse mondelinge leer, deze present zagen als een sprekende vrouwelijke gestalte. Hier geldt het zien zelfs als ultieme verwerkelijking van het mystieke begrijpen, en de erotische onderlaag is niet te missen. Smit wijst op deze werkelijkheid om het begrip iconiciteit te plaatsen. Dat laatste gebeurt altijd in een lezende en uitleggende gemeenschap, en die te bekijken vanuit een binnen- dan wel een buitenperspectief is wellicht een valse tegenstelling. Waar hij een punt heeft dat de uitlegtraditie een net zo belangrijke medialiteit van het absolute belichaamt als de tekst zelf, en dat terecht als een iconische gestalte waarneemt, daar dienen we vervolgens de zichtbare representatie van die medialiteit goed op het spoor te komen en te begrijpen. Waar is die in gelegen, en hoe kan de 'visual turn' hier ook hermeneutisch vruchtbaar zijn? In het christendom speelt hier de Christus gestalte een centrale rol, maar evengoed kunnen we denken aan de wijze waarop heiligen in de Laat Antieke Oudheid werden gezien en bekeken als iconische realisaties van die religieuze verlossing, als de in de Adamitische staat getransformeerde mens. Het zien van de heilige betekende de gestalte te zien van de getransformeerde mens, fysiek medium tussen deze en de hemelse we-

reld.[1] Hieraan kan worden toegevoegd dat deze realisatie tevens de realisatie was van de heilige tekst, dat als programma werd gelezen voor een praxis van ascese en heiliging. Evenzo golden Rabbijnen in de Laat Antieke Talmoedische cultuur en Rebbes in de chassidische cultuur vanaf de achttiende eeuw als levende teksten, als zichtbare en wandelende incorporaties van Tora, *living Tora*. Daarmee raakt de mediatie van betekenis aan het de vraag naar het lichaam als medialiteit van betekenis en van de tekst.

Tekst, ruimte en interpretatie: *visual turn* en gelovige ervaring

Een tweede suggestie om de *visual turn* van iconische teksten te doordenken accentueert de ruimtelijke presentie van de tekst. Pelgrimage is hiervan het meest in het oog springende variant: vanaf de vierde eeuw bezoeken christelijke pelgrims plekken die in verband worden gebracht met alle momenten uit het leven van Jezus en van andere bijbelse helden. Doorgaans zijn dit voorbeelden van *local* en zelfs van *invented tradition*, naar de befaamde term van Eric Hobshawn.[2] Maar de hermeneutische en theologische relevantie van pelgrimage is nog weinig doordacht. Laat me u een curieus voorbeeld geven dat raakt aan mijn huidige onderzoeksproject naar synoptische en Rabbijnse parabels. De parabel van de Barmhartige Samaritaan uit het evangelie van Lukas (Lukas 10,25-37), een waarlijk iconische tekst in de christelijke en post-christelijke wereld, vertelt over iemand die van Jeruzalem naar Jericho ging, daar door rovers werd overvallen en uiteindelijk door een Samaritaan wordt geholpen die het slachtoffer op zijn ezel laadt en naar een herberg brengt. Een parabel, geen geschiedenis. Maar frappant genoeg wordt dit verhaal al vanaf de vijfde eeuw gelokaliseerd op een plek in de heuvels van Judea, op de oude route van Jeruzalem naar Jericho. De *Khan al Ahmar*, de 'rode herberg', is een zestiende-eeuwse Ottomaanse karavanserai, gelegen nabij een kerk en een *lavra* (klooster) van St. Euthymius uit de vijfde eeuw.[3] Wat is de betekenis van dit verschijnsel? Op deze plek, gelegen aan de eeuwenoude route van Jeruzalem naar Mekka en op weg naar Jericho, lokaliseert een traditie een verhaal dat als parabel, als fictief verhaal geboden is in het evangelie van Lukas. De lokalisering schuurt aan onze dichotomie van waarheid van een verhaal als waar gebeurd of

---

[1] P. Brown, *The Body and Society*, New York 1988, 186–187.

[2] E. Hobshawn en T. Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 1.

[3] J. Murphy O'Connor, *The Holy Land. An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700 . Fourth Edition: Revised and Expanded*, Oxford 1998, 294–296.

niet waar gebeurd, en als haaks op een waarheidsopvatting die geworteld is in het negentiende-eeuwse historicisme van 'wie es eigentlich gewesen' (Leopold von Ranke).[4] Tegelijk toont ze de realisatie van religieuze verbeeldingskracht, en laat ze beter dan een goede uitleg zien dat ook een parabel het heilige zichtbaar maakt, zelfs in ruimtelijke en tactiele zin. De tekst realiseert hier haar eigen werkelijkheid. Zo krijgt de tekst trekken van een *sensational form*, een concept ontwikkeld door de Utrechtse religiewetenschapper Birgit Meyer:

> Sensational forms are relatively fixed modes for invoking and organizing access to the transcendental, offering structures of repetition to create and sustain links between believers in the context of particular religious regimes. These forms are transmitted and shared; they involve religious practitioners in particular practices of worship, and play a central role in modulating them as religious moral subjects and communities.[5]

Meyer past dit concept toe op moderne media (bijvoorbeeld geluidsversterkers) of visuele media (bijvoorbeeld posters). Fungeren iconische teksten en hun diverse interpretaties in de gemeenschap, in dit geval in de vorm van visuele geografische lokalisering, als *sensational forms*? Ik denk dat die vraag uitdagend genoeg is om onderzocht te worden. Mijns inziens fungeren sommige tekstuele vormen zoals parabels als media van religieuze ervaring, verbinden ze tussen enkeling, gemeenschap, en een constante ervaring van het religieuze, zoals verwoord in haar definitie. Een nog uitdagender, theologische, vraag luidt: biedt een dergelijke visuele representatie van de tekst ook een nieuwe toegang tot de tekst? En is die representatie te begrijpen in het verlengde van een aanspraak van de tekst op historische contingentie en incorporatie van de bijbelse God? Als we met een louter historische deconstructie van de tekst in een

---

[4] Von Ranke (1795–1886) verwoordde dit in de inleiding op zijn *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514*, Leipzig 1824, en kritiseerde hiermee de Hegeliaanse opvatting van geschiedenis ten gunste van een op empirie en analyse van historische context gestoelde benadering. De Ranckiaanse opvatting van geschiedschrijving die zich baseert op primaire bronnen resoneert in de nadruk op objectiviteit in tekstinterpretatie waar de naam van Wilhelm Dilthey mee is verbonden, zie A.S. Jensen, *Theological Hermeneutics*, London 2007, 105–107.

[5] B. Meyer, Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium, in: J. Boddy en M. Lambek (red.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, Hoboken 2013, 309–326, 315.

hermeneutische woestijn terecht zijn gekomen, dan herinnert de herberg van *Khan al Ahmar* in de woestijn van Judea ons wellicht aan het fenomeen dat een fictieve tekst op een verrassende en wellicht naïeve wijze haar actuele mediatie hervindt in het zichtbare, het nabije.[6] In die dimensie kan wat niet waar is gebeurd toch als echt worden ervaren, omdat de tekst zelf die werkelijkheid present stelt. Zo scheppen iconische teksten een geheel eigen, visuele realiteit.

[6] Ricoeurs bekende notie van de tweede naïviteit (zie Jensen, *Hermeneutics* [*supra*, n. 4], 146), waar de lezer op een nieuwe, kritisch geïnformeerde wijze de tekst herleest, schiet tekort om dit fenomeen te duiden. Ik kan me namelijk niet voorstellen dat hedendaagse bezoekers of pelgrims er volop van overtuigd zijn dat de parabel een historisch relaas is. Toch beleven zij de locatie als de locatie van het verhaal.

LETTERLIJKE EN FIGUURLIJKE ICONICITEIT: RESPONS

Martine Oldhoff

Inleiding

Peter-Ben Smit heeft inderdaad een knap 'gedachte-experiment' uit de doeken gedaan. Op creatieve en diepgravende wijze weet hij tot een nieuw begrip van iconiciteit te komen. Zoals hij dat zo goed kan, weet hij verschillende onderzoeksvelden met elkaar te verbinden en dan ook werkelijk, niet alleen oppervlakkig, met elkaar in gesprek te brengen.

Is dat wijd reikende typisch oud-katholiek? Ik denk het wel: een kerkverband met een open houding naar andere kerken en de samenleving en met veel aandacht voor verdieping. Aan het Oud-Katholiek Seminarie heb ik een hele goede herinnering en dat wil ik in de context van deze bijzondere dag niet ongenoemd laten. Het begin van mijn (academisch) theologische vorming was aan het Oud-Katholiek Seminarie. Bijbelse Theologie was het eerste vak theologie dat ik ooit heb gevolgd, gedoceerd door dr. Luc de Saeger. Dat een voorbijganger zoals ik zich van harte welkom weet, karakteriseert zowel de Oud-Katholieke Kerk als het seminarie. De colleges waren werkelijk waar prachtig en hebben mijn enthousiasme voor (bijbelse) theologie verder aangevuurd. Ik heb zelfs vrienden meegenomen naar het college om te ervaren hoe mooi de Bijbel is. Dat betrof de inhoud van die teksten. En bij dat aspect wil ik nu dan ook stil staan in het licht van het begrip iconiciteit dat Smit ontwikkeld heeft.

Iconiciteit en inhoud

Smit toont aan dat we object/beeld en tekst niet tegen elkaar moeten uitspelen. In zijn betoog zien we hoe een begrip 'van buiten' kan aanzetten tot creatief denken. Vervolgens krijgt het begrip een nieuwe betekenis en kan het gebruikt worden in de 'eigen' kring.

Na een zorgvuldige argumentatie komt Smit, in mijn woorden, tot de volgende bewering: Door het begrip iconiciteit dat ons vanuit de religiewetenschappen aangereikt wordt serieus te nemen, wordt de vraag naar herbronning gecompliceerder. Iconiciteit brengt namelijk de inter-

pretatiegemeenschap en de wijze waarop zij met God in relatie staat door die tekst mee in de vraag naar hoe je herbront.

Het gaat Smit, als ik hem goed begrijp, om twee dingen. Ten eerste het belang van de interpretatiegemeenschap als betekenisgever van de Bijbel als icoon en tekst. Op deze wijze functioneert iconiciteit als een synoniem van contextualiteit in de zin van contextueel bijbellezen, waar Smit ook zeer in thuis is. Maar het extra van het begrip iconiciteit zit hem in de bemiddeling die een tekst bewerkstelligt. Dat is het tweede belang van Smit. In het beste geval laat de bijbelse teksten de presentie van Christus ervaren. Het gaat hier dus ook om de inhoud.

Deze bemiddeling die een tekst kan bewerkstelligen is volgens mij het eigene van Smits gebruik van het begrip iconiciteit. Door het begrip iconiciteit te gebruiken wordt nog iets toegevoegd aan de impliciete notie van contextualiteit: tekstuele mediatie die in die gemeenschap plaatsvindt. Het gaat om de *bemiddeling* in de tekst.

Hoe visueel is een iconische tekst?

Toch krijgt iconiciteit in deze nieuwe interpretatiegemeenschap wel een andere betekenis. En daar heb ik dan ook mijn kritische vraag bij: In hoeverre is dit herijkte begrip van iconiciteit nog visueel? Het ging om de *visual turn* en daarmee ook om materiële religie.

Zonder de mediatie die ook altijd de inhoud van de tekst betreft, zoals Smit ook zegt, is zijn begrip van iconiciteit slechts een synoniem van contextualiteit. Juist de inhoudelijke tekstuele mediatie geeft het nieuwe begrip zijn diepgang. De verwijzing van de bijbelteksten als materieel object is naar de inhoud: het woord.

Echter, het woord is nu wel getransformeerd tot iets wat niet zo visueel is. Het mag door de andere dimensies breder dan tekst alleen zijn, toch is het horen van de inhoud iets anders dan het zien van het object, de Bijbel. En daar gaat het wel om in de *visual turn* én iconiciteit. Smit heeft gelijk: er zitten materiële aspecten aan het gebruik van de Bijbel in de gemeenschap van gelovigen, maar als het iconiciteit betreft in Smits definitie, gaat het om een figuurlijk gebruik van het woord iconiciteit, omdat het dan juíst over het extra van de inhoud gaat. De mediatie door het woord. Icoon wordt hier dus figuurlijk gebruikt, waarmee ik bedoel: het woord wordt gebruikt in een niet-standaardbetekenis van het

woord icoon.[1] Bij een letterlijk gebruik van icoon verwijst het woord icoon volgens Van Dale naar een standaardbetekenis van het woord: een geschilderde afbeelding of de personificatie van iets.[2] Een icoon biedt je ogen iets om naar te kijken. Niet alleen letters, die lees je.

Is dit een definitiekwestie? Ja, ten dele wel. Maar die doet ertoe om helder te analyseren. Als je een woord op een nieuwe wijze gebruikt, kan dat zeer verwarrend zijn. Zeker bij een woord dat zo sterk verbonden is het met zien, een specifiek zintuig.

Metaforische iconiciteit?

Wellicht is deze kwestie opgelost als er expliciet wordt gemaakt hoe het woord iconiciteit ook figuurlijk wordt gebruikt en waarom dat terecht is als het om de Bijbel als studieobject in de Bijbelwetenschappen gaat. Het kan zelfs een verrijking zijn. Wat dit betreft, reik ik twee punten aan:

Ten eerste legt dit begrip van iconiciteit een accent op de betekenis van teksten en juist in de zin waarin ze God aan de orde stellen. Kortom, dan wordt het bijbelwetenschappelijke theologisch of verwijst in ieder geval naar de theologie. In dit licht onderstreept de *visual turn* dus evengoed een noodzaak van theologie. Dat betekent ook dat bijbelwetenschap en systematische theologie dichter bij elkaar komen te staan.

Dat brengt mij ten tweede bij een meer systematische wijze van Smits creatieve, dat wil zeggen figuurlijke gebruik van iconiciteit, vruchtbaar maken. Dit figuurlijk gebruik van het woord icoon voor de Bijbel als geheel of als object heeft een belofte in zich. Ik wil nu nog een stap verder gaan in het figuurlijk gebruiken van woorden door middel van een metaforisch gebruik van het woord Bijbel als icoon. Met metaforisch gebruik bedoel ik dat een woord (1) in zijn niet-standaard betekenis gebruikt wordt en (2) een model verschaft.[3]

In een geloofsgemeenschap drukt het idee dat de Bijbel een icoon is krachtig uit dat de Bijbel niet zomaar een verzameling teksten is, maar een weergave van het Woord, met een hoofdletter. Een getuigenis van God die zich in Jezus Christus laat zien, dat is hoe de kerk de Bijbel beschouwt. Het gaat om hetgeen waar de woorden naar verwijzen. Chris-

---

[1] Voor mijn definities van letterlijk en figuurlijk woordgebruik zie J. Muis, Can Christian Talk About God Be Literal?, *Modern Theology* 27 (2011), 582–607, hier 588.

[2] Zie: http://www.vandale.nl (12 april 2017).

[3] Muis, Talk (*supra*, n. 1), 591.

tus. De Logos, het Woord dat mens werd. Is dat dan toch een rechtvaardiging, nota bene een bijbelse, om woord en beeld inderdaad niet te scherp tegenover elkaar te zetten? Ik ben voorzichtig, want Woord is hier niet gelijk te stellen met woord in ons taalgebruik... Dus laten we toch maar onderscheiden.

De praktijk van het icoon schilderen helpt ons de metafoor van de Bijbel als icoon nog verder uit te diepen. Het schilderen van iconen is binnen de oosters-orthodoxe kerk een werk waarvoor Gods zegen gevraagd wordt; gebed en vasten horen erbij. Gods hand begeleidt het schilderen. In de kerk zeggen we ook: Gods hand begeleidde het schrijven, niet: creëerde de bewegingen van de hand van de schrijver. Dat is dus wel iets anders dan de Bijbel als een uit de hemel gevallen tekst beschouwen. In dit verband kan Karl Barth genoemd worden. Hij erkende het feilbaar menselijke in de Schrift. De Bijbel is een getuigenis van Gods openbaring, maar niet gelijk aan de openbaring.[4] Gods Woord kan steeds weer *Ereignis* worden voor de lezers en hoorders.[5] De Bijbel is een menselijk getuigenis van de openbaring van God.[6] God gebruikt het feilbaar menselijke als Hij Zijn Woord tot ons doet komen door Schrift en verkondiging. Met het feilbare en falende mensenwoord, wordt Gods Woord gesproken.[7] Daarom moeten we het ook zeer goed onderzoeken.

Tenslotte, biedt dit metaforisch gebruik van icoon nog een interessante betekenis die past bij het idee van tekstuele bemiddeling: De Bijbel als of zoals een icoon wil de gemeenschap leiden tot aanbidding van God. Zij brengt in contact met het Woord.

Tot zover de metafoor van de Bijbel als een – feilbare – icoon, een weergave van het Woord. Dit was dus een voorbeeld van een metaforisch gebruik van het woord icoon, geen letterlijk gebruik.

Conclusie

Ik sluit af met twee conclusies. Ten eerste, het niet-letterlijke, dus: figuurlijke, gebruik van icoon en iconiciteit is mijns inziens niet direct overtuigend. Het voor Smits definitie van iconiciteit belangrijke verwij-

---

[4] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* I.2, Zürich 1980, 512 (§19).
[5] Barth, *Dogmatik* (*supra* n. 4), 579 (§19).
[6] Barth, *Dogmatik* (*supra* n. 4), 506 (§19). De Schrift getuigt van de heerschappij van de Drie-Ene God in het vleesgeworden Woord Jezus Christus door de Heilige Geest (Barth, *o.c.*, 505 [§19]).
[7] Barth, *Dogmatik* (*supra* n. 4), bijvoorbeeld 588 (§19).

zen naar God gebeurt immers door middel van tekst. Het deels figuurlijke gebruik van het woord moet daarom geëxpliciteerd worden. Anders wordt juist het eigene van het woord en wat de religiewetenschapper wil, het visuele, geen recht gedaan.

Ten tweede, als geëxpliciteerd wordt hoe de woorden gebruikt worden kan het begrip iconiciteit inderdaad een waardevolle toevoeging zijn voor bijbelwetenschap en theologie in het algemeen. Ten eerste wordt het belang van de inhoudelijke verwijzing in het materiële object serieus genomen. Het gaat om God. Ten tweede gaf ik een voorbeeld van metaforisch spreken over de Bijbel als icoon, omdat zij verwijst naar God. Door de Bijbel kunnen mensen in contact komen met de Allerhoogste. Kortom, iconiciteit neemt het belang van de verwijzing naar God in, met en door de Bijbel serieus.

OVER DE AUTEURS

Mirjam de Baar (* 1960) is historica. Ze is sinds 2016 vice-decaan van de Faculteit der Geesteswetenschappen en hoogleraar Cultuurgeschiedenis van het christendom in de vroegmoderne tijd aan de Universiteit Leiden. In 2004 promoveerde ze aan de Rijksuniversiteit Groningen in de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap. Ze is gespecialiseerd in gender en religie. Haar onderzoek richt zich vooral op netwerken van religieuze dissidenten in het zeventiende-eeuwse Europa. Ze is lid van de redactie van het Jaarboek *De zeventiende eeuw. Cultuur in de Nederlanden in interdisciplinair perspectief* en *Trajecta. Religie, cultuur en samenleving in de Nederlanden*. Ze publiceerde onder meer *'Ik moet spreken'. Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon (1616–1680)*, Zutphen 2004.

Angela Berlis (* 1962) is sinds 2009 hoogleraar geschiedenis van het oudkatholicisme en algemene kerkgeschiedenis aan de Universiteit Bern waar ze ook hoofd van het departement voor oud-katholieke theologie is en mede leiding geeft aan het *Kompetenzzentrum Liturgik*. Sinds 2016 is ze hoofdredacteur van de *Internationale Kirchliche Zeitschrift*. Van 2006 tot 2009 was ze vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie bijzonder hoogleraar 'oude katholieke kerkstructuren' aan de Universiteit Utrecht. In 1988 werd ze tot diaken en in 1996 tot priester gewijd. Ze publiceerde onder meer: *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890)*, Frankfurt am Main 1998.

Iris Busschers (* 1987) studeerde geschiedenis en religiewetenschappen aan de Rijksuniversiteit Groningen waar ze nu als AIO promoveert op het project *Rethinking Missionary Lives: Collective Biography, Missionary Memory, and Historiography in the Context of Dutch Reformed Missions to Papua and East Java, c. 1900–1949*. Ze publiceerde onder meer: Gendered Remembrance: Women in the Dutch Calvinist Mission and its Historiography, c. 1900–1942, *Trajecta* 24 (2015), 285–308.

Marco Derks (* 1980) studeerde theologie in Kampen en Manchester. Hij is secretaris van de Nederlandse Onderzoeksschool voor Theologie en Religiewetenschap (NOSTER) en promovendus aan de Universiteit Utrecht binnen het project *Contested Privates: The Oppositional Pairing of Religion and Homosexuality in Contemporary Public Discourse in the Netherlands*. Hij is lector van het aartsbisdom Utrecht en studeert aan het Oud-Katholiek Seminarie. Hij publiceerde onder meer in *Biblical Interpretation*, *Theologisch Debat* en *Radix*, en in de mede door hem geredigeerde themanummers van *Religie & Samenleving* (11, nr. 2, 2016, red. met D.J. Bos, L.G. Jansma en E. Sengers) en *Theolo-*

gy & Sexuality (23, nr. 3, 2017, red. met R.R. Ganzevoort en A.J A.C.M. Korte).

Jan Hallebeek (* 1954) is sinds 1999 hoogleraar Europese Rechtsgeschiedenis aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Van 1997 tot 2006 was hij vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie bijzonder hoogleraar 'Oude Katholieke Kerkstructuren' aan de Universiteit Utrecht. Na zijn promotie in 1986 was hij van 1989 tot 1999 KNAW-onderzoeker en docent. Van 1988 tot 2015 was hij tevens toegevoegd docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie. Hij publiceerde onder meer: *Canoniek recht in Ecclesiologische Context. Een inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Amersfoort 2011.

Martine Oldhoff (* 1990) is als AIO verbonden aan de Protestantse Theologische Universiteit voor het onderzoeksproject *Soul Searching with Paul: Human Life as Distinct from and Related to God*. Daarnaast is ze hoofdredacteur van *Interruptie* (CDJA). Ze publiceerde onder meer: Pauline Mindfulness? Paul's Interaction with 'Trichotomic Anthropology', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 70 (2016), 195-211.

Eric Ottenheijm (* 1961) is sinds 2001 verbonden aan de Universiteit Utrecht, op het moment als universitair docent Joodse Studies en Nieuwe Testament. Sinds 2013 geeft hij mede leiding aan het door NWO gefinancierde onderzoeksproject *The Partings of the Ways* dat Rabbijnse en vroegchristelijke gelijkenissen in comparatief perspectief onderzoekt. Hij publiceerde onder meer: *Disputen omwille van de Hemel. Rol en betekenis van intentie in de controverses over sjabbat en reinheid tussen de Huizen van Sjammai en Hillel*, Utrecht 2004.

Marcel Sarot (* 1961) is sinds respectievelijk 2012 en 2014 hoogleraar fundamentele theologie aan en decaan van de Tilburg School of Catholic Theology, daarnaast is hij sinds 2007 diaken van het aartsbisdom Utrecht (RKK). Van 1988–2011 was hij, laatstelijk als profileringshoogleraar Geschiedenis en Wijsbegeerte van Religiewetenschap en Theologie, verbonden aan de theologische opleiding van de Universiteit Utrecht. Hij publiceerde onder meer: *De goddeloosheid van de wetenschap: theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal*, Zoetermeer 2006.

Peter-Ben Smit (* 1979) is sinds 2011 bijzonder hoogleraar 'oude katholieke kerkstructuren' vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht, hoogleraar contextuele bijbelinterpretatie op de Dom Hélder Câmara leerstoel aan de Vrije Universiteit Amsterdam, deken van het bisdom Haarlem en assisterend pastor van de oud-katholieke parochie Amsterdam. Hij

publiceerde hij onder andere *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History. The Catholic Church in Every Place*, Leiden 2011.

Adriaan Snijders (* 1972) studeerde rechten aan de Erasmus Universiteit Rotterdam (Doctoraal, 1996) en theologie aan de Universiteit Utrecht (MA, 2015). Hij is sinds 1997 als jurist verbonden aan de Raad van State en sinds 2015 is hij docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie. In zijn MA-scriptie, *Recursus ad principem. Studie naar Romeinsrechtelijke aspecten van het proces tegen Paulus voor de proconsul in Handelingen 18:12-17*, analyseerde hij op innovatieve wijze vanuit rechtshistorisch oogpunt Paulus' proces voor stadhouder Gallio (Handelingen 18,12-17).

Stefan Sudmann (* 1973) is sinds 2007 stadarchivaris van Dülmen (Noordrijn-Westfalen, Duitsland). Hij promoveerde in 2004 in de geschiedenis aan de Universteit van Münster op de studie *Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution*, Frankfurt am Main 2005. Sindsdien publiceerde hij onder meer: *Geschichte der Alt-Katholischen Pfarrgemeinde St. Johannes Münster: Festschrift zum 75jährigen Jubiläum; 1939–2014*, Bonn 2014 (red. S. Sudmann).

Jan Visser (* 1931) was van 1976–1996 bijzonder hoogleraar 'oude katholieke kerkstructuren' vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Universiteit Utrecht (Faculteit der Theologie) en universitair hoofddocent pastorale psychologie aan dezelfde instelling (1974–1994). Sinds 1956 is hij priester van het aartsbisdom Utrecht (Oud-Katholieke Kerk). Hij publiceerde onder meer: *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer 2007 (met R. R. Ganzevoort).

Tot op heden verschenen delen in de serie:

1 F. Smit, J. Visser en A.J. Glazemaker: *250 jaar Oud-Katholiek Seminarie*, 1975.

2 J. Visser: *De kandelaar van het licht*, 1976.

3 M.A. Haitsma: *De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw*, 1977.

4 G.Chr. Kok: *Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 1978.

5 P.J. Maan: *Chiliastische en charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw*, 1979.

6 J.J. Hallebeek: Communis omnium possessio et omnium una libertas. *Twee opstellen over Thomas van Aquino*, 1979.

7 H.J.W. Verhey: *Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland*, 1979.

8 J. Visser: *Het ideaal van de* 'ecclesia primitiva' *in het jansenisme en het oud-katholicisme*, 1980.

9 F. Smit: *Franse oratorianen en de Clerezie in de jaren 1752-1763*, 1981.

10 J.A.C. de Jonge: *Eenheid in conciliariteit*, 1981.

11 P.J. Maan en J. Visser: 1931-1981. *Vijftig jaren* full communion *tussen de anglikaanse en oud-katholieke kerken*, 1982.

12 F. Smit: *Het hofje van Buytenwech te Gouda, in de jaren 1684-1713. Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17e en 18e eeuw*, 1983.

13 P.J. Maan: *1054. In het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury*, 1984.

14*C.E. Schabbing: *Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland 1870-1940*, 1985.

15*K. Ouwens: *De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk*, 1986.

16 F. Smit: *De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen te Delft (1622-1752). Bijdrage tot de geschiedenis van de katholieke armenzorg in de 17e en 18e eeuw*, 1987.

17 G.Chr. Kok: *Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20e eeuw*, 1987.

18*G. Theys: *Van Van 't Sestichhuis tot College van de Hoge Heuvel, 1633-1752*, 1988.

19 C. Tol: *Concelebratie. Afscheidscollege 28 september 1985*, 1988.

20 M.F.G. Parmentier: *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria*, 1989.

21*Angela Berlis: *Gottes Haushalter. Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands*, 1990.

22 Martien Parmentier: *Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646)*, 1991.

23 Jan Hallebeek: *Over de oorsprong van jurisdictie*, 1992.

24 Fred Smit: *Batavia Sacra*, 1992.

25*Idelette Otten: *Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars in de christelijke eredienst*, 1994.

26*Joris Vercammen: *Vrouwen, mannen en macht in de kerk*, 1994.

27 *'De Haagse teksten': Referaten en beschouwingen op de studiedagen 'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994* (bijdragen: Angela Berlis, James Flynn, Joris Vercammen, Jan Visser), 1995.

28 Koenraad Ouwens: *Het Stukjesboek; Missen en Gezangen 1745-1803. De basis van het oudkatholieke kerklied in Nederland*. Proefschrift, 1996.

29 Jan Hallebeek: *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*, 1997.

30*Christoph Schuler: *The Mathew Affair. The failure to establish an Old Catholic Church in England in the context of Anglican Old Catholic relations between 1902 and 1925*, 1997.

31 Jan Hallebeek: *De 'Wondere Afscheidpreekens' van pater Daneels*. Oudewater 1705, 1998.

32*Jan Visser, Joris Vercammen, Theo Beemer, Angela Berlis, Dick Tieleman: *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van prof.dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht*, 1998.

33 Matthieu Spiertz: *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?*, 1998.

34 Koenraad Ouwens en Adrie Paasen (red.): *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk. Bijdragen aan het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Can. J.N. van Ditmarsch als voorzitter van de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland op 21 maart 1998* (bijdragen: Wietse van der Velde, Koenraad Ouwens, Edgar Nickel, Ko Joosse, Hans Uytenbogaardt, Wim Verhoef), 1999.

35*Martien Parmentier (ed.): *The Ecumenical Consistency of the Porvoo Document. Papers read at a symposium held by the Anglican – Old Catholic Society of St. Willibrord at Amersfoort on 15 October 1997* (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: Joris Vercammen, Jan Hallebeek, Jeremy Caligiorgis, Daniel Ciobotea, Martien Brinkman, Christopher Hill, Angela Berlis), 2004.

38 A.J. van den Bergh (1883-1943): *De drie hoofdgeschillen van Het Zwarte Boek. Openingsles studiejaar 1927-1928, uitgesproken aan het Oud-Katholiek Seminarie te Amersfoort op 9 september 1927* (bezorgd en ingeleid door Jan Hallebeek), 2005.

39 Ineke Smit: *Reasonable and Reverent. The critical orthodoxy of Charles Gore and* Lux Mundi, 2006.

40 Angela Berlis: *Vergelijking als weg tot historische kennis*, 2007.

41 Hubert Huppertz: *Ignaz von Döllingers Lutherbild*, 2007.

42 Ellen Weaver: *The message of Port-Royal for our Godless world. First Quasimodolecture, 14 april 2007* (Dick Schoon ed., with contributions by Angela Berlis, Kees de Groot and Joris Vercammen), 2008.

43 Willem Jan Otten: *De ambigue gelovige. Met Augustinus contra de 'ietsisten'. Tweede Quasimodolezing, 29 maart 2008* (Angela Berlis en Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Martijn Schrama, Angela Berlis, Dick Schoon en Rudolf Scheltinga), 2009.

44 Angela Berlis (red.): *Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009*. Met de lezingen van de beide laureaten: Urs von Arx: *Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap*; Anton Houtepen: *De droom van Descartes en het visioen van Pascal* (verdere bijdragen: Angela Berlis, Jan Hallebeek, Jan Visser), 2009.

45 Erik Jurgens: *Bescheiden en bewogen. Over christenen in de politiek. Derde Quasimodolezing, 18 april 2009* (Lidwien van Buuren red., met bijdragen van Greetje Witte-Rang, Jan Hallebeek, Joris Vercammen en Elly Hessel), 2009.

46 Klaus Heinrich Neuhoff: *Building on the Bonn Agreement. An historical study of Anglican-Old Catholic relations before and after the 1931 Bonn Agreement with special reference to the Anglican-Old Catholic Theologians' Conferences 1957-2005*, 2010.

47 Roelf Haan: *God en de mammon in crisistijd. Niet bij markt alleen zult gij leven. Vierde Quasimodolezing, 24 april 2010* (red. Dick Schoon en Lidwien van Buuren, met bijdragen van Gert van Maanen en Dick Schoon), 2011.

48 Dick Schoon: *Wegwijs in de Oud-Katholieke Kerk* (Kok, Kampen 1999[1]) 2[e] herziene druk, 2011.

49 Jan Hallebeek: *Canoniek Recht in Ecclesiologische Context. Een Inleiding tot het Kerkelijk Recht van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, 2011.

50. Lidwien van Buuren en Peter-Ben Smit (red.), *Meester in Kerk en Recht. Vriendenbundel voor Jan Hallebeek bij zijn 25-jarig jubileum als docent kerkelijk recht*, 2013.

51. Adri Paasen en Peter-Ben Smit (red.), *Over Katholiciteit als netwerk, de noodzaak van religie en de waarden van het koningschap. Quasimodolezingen 2011-2013*, 2014.

52. Erna Peijnenburg, *Het Kapittel van Haarlem, 1561-1853*, 2015.

53. Peter-Ben Smit, *Traditie als missie: 125 jaar Unie van Utrecht, 1275 jaar in de voetsporen van Sint Willibrord*, 2015.

54. Peter-Ben Smit, Eva Coster – van Urk (red.), *Menselijke waardigheid in de klem? Quasimodolezing 2015. Ruard Ganzevoort, met reacties van André Rouvoet, Marieke Ridder en Jan Kimpen*, 2016.

55. Jan Hallebeek: *Modèle de tous les autres. De kerkvergadering van Handelingen 15 in de traditie van het jansenisme en het oud-katholicisme*. Afscheidscollege als toegevoegd docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie, 2016.

56. Peter-Ben Smit: *Vrienden in het bisschopsambt. De correspondentie tussen Andreas Rinkel en Urs Küry (1955-1970)*, 2016.

57. Peter-Ben Smit (red.), *Moedig leiderschap. Mystiek en politiek bij Dag Hammarskjöld. Quasimodolezing 2016. KG Hammar. Met bijdragen van Carola Schouten en Joris Vercammen en de eerste Nederlandse vertaling van KG Hammar, De weg koos jou. Meditaties over Dag Hammarskjölds* Merkstenen, 2017.

58. Peter-Ben Smit (red.), *Herbronning. 40 jaar bijzondere leerstoel 'Oude katholieke kerkstructuren'*, 2017.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van het docentencollege en het Curatorium van deze stichting.
Redactie: Adrie Paasen, dr. Mattijs Ploeger, mgr. dr. Dick Schoon, prof. dr. Peter-Ben Smit.
Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis
Koningin Wilhelminalaan 3
3818 HN Amersfoort

Deeltjes uit de Seminariereeks zijn te bestellen bij de webshop van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland: http://www.okkn.nl/pagina/1348/seminariereeks of bij het Bisschoppelijk Bureau in Amersfoort, tel. + 31 (0) 33 462 08 75 of e-mail: buro@okkn.nl

*) *niet meer verkrijgbaar*

INHOUDSOPGAVE

Inleiding 4
Peter-Ben Smit

Het heilige – de bron van religie? 7
Jan Visser

Verder kijken dan de Verlichting: respons 15
Marcel Sarot

De kerk, God en het heilige: respons 19
Marco Derks

Wat herbronning ons kan leren over de receptie van het conciliarisme 23
Jan Hallebeek

Van Espen en het laatmiddeleeuwse conciliarisme: respons 37
Stefan Sudmann

Kerkjuridische en ecclesiologiche kanttekeningen: respons 40
Adriaan Snijders

Nieuwe verhalen uit oude bronnen – De historica als pleitbezorgster van vergeten stemmen uit het verleden 43
Angela Berlis

Gender als (kerk-)historische categorie: respons 61
Mirjam de Baar

Gendergeschiedenis: voorbij vergeten stemmen: respons 67
Iris Busschers

Bijbelwetenschap als herbronning? Contextualiteit en onderzoek naar iconische teksten 72
Peter-Ben Smit

'Visual turn' en bijbelse hermeneutiek: respons 83
Eric Ottenheijm

Letterlijke en figuurlijke iconiciteit: respons 88
Martine Oldhoff

Over de auteurs 93

9 789057 871955