



Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/452493>

Mattijs Ploeger

GELOOF DAT PROBEERT TE BEGRIJPEN

Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering

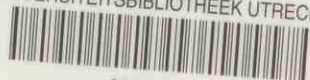


Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 63

Amersfoort/Sliedrecht 2020

MERWEBOEK

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK UTRECHT



4150 8395

Geloof dat probeert te begrijpen

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

DE WERELD VAN DE WETENSCHAP EN DE TECHNIEK

De wereld van de wetenschap en de techniek is een wereld van ontdekkingen en uitdagingen. Het is een wereld waarin we proberen te begrijpen hoe de natuur werkt en hoe we deze kennis kunnen toepassen in de praktijk.

THEOL: 11.54.00 A 01
dl 63

Mattijs Ploeger

GELOOF DAT PROBEERT TE BEGRIJPEN
Bijdragen tot een oud-katholieke theologische benadering

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, afl. 63

Amersfoort/Sliedrecht 2020

MERWEBOEK

Afbeelding omslag: icoon van de H. Drie-eenheid
door Henk Groen, Egmond aan Zee (foto Rudolf Scheltinga)

Uitgeverij Merweboek
Elzenhof 173, NL-3363 HH Sliedrecht

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, nr. 63

ISBN 978-90-5787-204-4

© 2020 Stichting Oud-Katholiek Seminarie, Amersfoort

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

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

Inhoud

	Voorwoord	9
	I. FUNDAMENTELE THEOLOGIE	
1	Orthodox of liberaal? Openbaringstheologie op hermeneutische wijze toegepast	12
1.1	Inleiding	12
1.2	Hoe komen we tot geloof? Een openbaringstheologische, niet liberaal-theologische benadering	16
1.3	Hoe gaan we om met het geloof? Een hermeneutische, niet fundamentalistische benadering	28
2	Vroegkerkelijk of middeleeuws? Op zoek naar een neo-patristische benadering	41
2.1	Achtergronden van de 'neo-scholastische' benadering	42
2.2	Achtergronden van de 'neo-patristische' benadering	45
2.3	Voorbeeld: christologie	52
2.4	Voorbeeld: ecclesiologie	55
2.5	Het neo-patristische karakter van de oud-katholieke theologie	58
	II. SACRAMENTSTHEOLOGIE EN LITURGIE	
3	Een theologie van de sacramentaliteit	62
3.1	Het ene <i>mystērion</i> en de vele <i>mystēria</i>	62
3.2	Enkele principes in de sacramentstheologie, afgeleid van Augustinus	64
3.3	De plaats van de sacramentstheologie in het geheel van de theologie	66
3.4	Een 'participatorische' werkelijkheidsopvatting	67
3.5	Schepping, zondeval, menswording en verlossing	68
3.6	De aard van de sacramenten is pneumatologisch en eschatologisch	70
3.7	Het corporatieve en communautaire karakter van het christelijk geloof	72

3.8	Het paschale karakter van het christelijk geloof	74
3.9	De spanning tussen priester en profeet, cultus en cultuskritiek, het sacramentele en het sociale	75
3.10	Woord en sacrament	77
4	Structuur en betekenis van het eucharistisch gebed	79
4.1	De basisstructuur van het eucharistisch gebed	80
4.2	Eucharistia	81
4.3	Anamnese	81
4.4	Opdracht van de gaven	85
4.5	Epiclese	86
4.6	Consecratie en <i>realis praesentia</i>	88
4.7	Laatmiddeleeuwse en reformatorische interpretaties van consecratie en offer	92
4.8	De slotdoxologie en het 'Amen'	98
4.9	Overige elementen van het eucharistisch gebed	99
4.10	Een complicerende factor: de 'Alexandrijnse' epiclese vóór het instellingsverhaal	100
4.11	De doorwerking van de structuur en betekenis van het eucharistisch gebed in de oud-katholieke liturgische praktijk	107
5	Sacramentalia: geen heilige dingen, maar participatie in de heilige geheimen	112
5.1	Sacrament en sacramentale	112
5.2	Lichtmis en Palmzondag	113
5.3	Aswoensdag	116
5.4	Paaswake	116
5.5	Wijwater	117
5.6	Oliewijding	119
6	Sacrale stenen Over de heiligheid van een kerkgebouw	121
6.1	Sacrale stenen?	121
6.2	Subjectieve en objectieve heiligheid van gebouwen en plaatsen	121
6.3	Van tempel naar Jezus	122
6.4	Vergeestelijking en belichaming	122
6.5	Protestantisme en katholicisme	123
6.6	Sacrale stenen via een omweg	123

7	Tot hij in Sion vindt de God der goden	
	Over een liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren	125
7.1	Een spiritualiteit van het pelgrimeren	125
7.2	Liturgische vertalingen van een spiritualiteit van het pelgrimeren	126
7.3	Het doel en de weg, reeds en nog niet	126
7.4	Een spiritualiteit van het ‘arriveren’	127
7.5	Een liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren	128
7.6	Liturgie tussen verbeelding en werkelijkheid	129
7.7	Voltooiing van de pelgrimage	130

III. AMBTSTHEOLOGIE

8	Het ambt van voorganger	133
8.1	Plaats en taak van de voorganger in en buiten de eucharistie	133
8.2	De sacramentele betekenis van het ambt van voorganger	137
8.3	De drie ambten – hun eigenheid en samenhang	140
9	De collegialiteit van bisschop, priester en diaken	144
9.1	Inleiding: drie ambten in gemeenschap	144
9.2	De vroegkerkelijke situatie	144
9.3	De middeleeuwse ontwikkeling	145
9.4	Het oud-katholieke ideaal	145
9.5	De oud-katholieke praktijk	146
10	Apostolische successie: niet meer en niet minder dan een aspect van de apostolische traditie	147
10.1	Een oud-katholieke spreker voor ‘de westerse katholieke traditie’	147
10.2	<i>Episkopos</i> en <i>episkopē</i>	148
10.3	Apostolische successie en apostolische traditie	148
10.4	Het al dan niet staan in de successie is niet te verbreden of nuanceren	150
10.5	Christelijk geloof is inhoud (boodschap) en vorm (gemeenschap)	151

IV. MARIOLOGIE

11	Maria en de gemeenschap van de heiligen	154
11.1	De gemeenschap van de heiligen	154
11.2	De levenden, de overledenen en de 'heiligen' in engere zin	156
11.3	Maria	160
11.4	Rooms- en oud-katholiek: verschuivingen in theologie en devotie	163
11.5	Mariadogma's en de 'hiërarchie van de waarheden'	165
11.6	De maagdelijkheid van Maria	167
11.7	De lichamelijke tenhemelopneming van Maria	168
11.8	De onbevleete ontvangenis van Maria	170
11.9	Een mogelijke herlezing van de lichamelijke tenhemelopneming en de onbevleete ontvangenis	172
12	Over de plaats van Maria in de oud-katholieke kerk	176
12.1	De oud-katholieke kerk: een kerk zonder Maria?	176
12.2	Heiligen in bijbel en traditie	176
12.3	Maria in Oude en Nieuwe Testament	177
12.4	Maria in de oud-katholieke liturgie	177
12.5	Maria in de oud-katholieke spiritualiteit: deel van de gemeenschap der heiligen	178
12.6	Een pleidooi voor devotie	179
Bibliografie		181
Over de auteur		190

Voorwoord

Met deze publicatie – en met mijn theologisch werk in het algemeen – probeer ik een bijdrage te leveren aan een oud-katholieke theologische benadering. Niet aan ‘de oud-katholieke theologie’, want die bestaat niet in het enkelvoud, en bovendien willen wij als oud-katholieke theologen bij voorkeur geen confessionele, door en voor onze denominatie beperkte theologie bedrijven. Wel bestaat er zoiets als ‘een oud-katholieke theologische benadering’, die zou kunnen worden omschreven als een hedendaags theologiseren, vanuit een katholieke identiteit, in een oecumenische context, op basis van de Schrift en de vroege kerk.¹ Het zou mooi zijn als ik aan een dergelijk denken iets zou kunnen bijdragen in de geest van het motto ‘geloof dat probeert te begrijpen’.²

In deze publicatie worden teksten gebundeld waarvan ik de meeste geschreven heb sinds ik in 2008 docent werd aan het Oud-Katholiek Seminarie bij de Universiteit Utrecht. De fundamenteel-theologische hoofdstukken 1 en 2, de sacramentstheologische hoofdstukken 3, 4 en 5, het ambtstheologische hoofdstuk 8 en het mariologische hoofdstuk 11 komen dan ook rechtstreeks voort uit colleges die ik geef als docent systematische theologie en sinds 2016 ook als docent liturgie.

De hoofdstukken 6, 9, 10 en 12 zijn bewerkingen van toespraken die ik als oud-katholiek theoloog in oecumenisch verband in Nederland heb gehouden. Hoewel ze wat minder ‘wetenschappelijk’ zijn opgezet en soms duidelijk als gelegenheidsvoordrachten herkenbaar zijn,³ heb ik ze toch voor deze bundel geselecteerd, omdat ik van mening ben dat er theologische en spirituele accenten in naar voren komen die publicatie rechtvaardigen. Hoofdstuk 7 ontstond met het oog op het toenmalige tijdschrift *Eredienstvaardig* (nu *Laetare* genaamd), waarvan ik anderhalf jaar eindredacteur was, maar is bij mijn weten niet gepubliceerd.

¹ Vgl. Mattijs Ploeger, ‘De relevantie van een doordachte geloofsvisie. Over het vak “systematische theologie” in oud-katholiek perspectief’, in: Kees van der Kooi, Peter-Ben Smit, Liuwe Westra (red.), *Vele gaven, één geest. Meedenken met Martien Parmentier op het gebied van oecumenica, patristiek en theologie van de charismatische vernieuwing*, Gorinchem 2012, 63-77.

² Vgl. paragraaf 1.2.5.

³ De verschillende genres van de hoofdstukken blijken mede uit de verschillende wijzen waarop van voetnoten gebruik wordt gemaakt.

De verleiding om hier ook Nederlandstalige teksten bijeen te brengen die reeds elders zijn gepubliceerd,⁴ vertalingen van mijn Duits- of Engelstalige artikelen toe te voegen, of nieuwe teksten te schrijven over ongetwijfeld relevante onderwerpen, heb ik weerstaan.⁵ De – in enkele gevallen grondig bewerkte – opstellen die in deze publicatie worden gebundeld, vormen dus in zekere zin een mengelmoes van teksten die ik in het Nederlands beschikbaar heb en die nog niet elders zijn verschenen.

Toch kent deze mengelmoes wel een inhoudelijke samenhang. Hoewel het werk van een kerkelijk geëngageerd theoloog, vooral als zijn kerk klein van getal is, nogal eens wordt bepaald door de ‘toevallige’ behoeften die zijn kerk heeft aan theologische verdieping, vertonen mijn bijdragen meestal wel een rode draad. Die wordt gevormd door mijn interesse in het grensgebied tussen systematische theologie, ecclesiologie, sacramentstheologie, liturgie en oecumenische theologie.

Bij de totstandkoming van de hier gebundelde teksten heb ik, zoals altijd, veel gehad aan gesprekken, soms over theologische onderwerpen in het algemeen, soms over concrete conceptteksten die voor deze publicatie zijn bewerkt. In het bijzonder dank ik de vroegere en huidige docenten en studenten van het Oud-Katholiek Seminarie, de vroegere en huidige collega’s van de oud-katholieke theologische instellingen te Bern en Bonn, alsmede de vakgenoten onder mijn familieleden en vrienden.

Het redigeren van deze publicatie vond grotendeels plaats tijdens een sabbatsverlof dat de Oud-Katholieke Kerk van Nederland tot voor kort periodiek voor haar priesters mogelijk maakte. De voorzitter van de redactie van de Seminariereeks, prof. dr. Peter-Ben Smit, en de redacteur, drs. Noeme Visser, ben ik erkentelijk voor de bereidheid deze opstellen in de reeks te publiceren en voor de redactionele verbeteringen. Lector Henk Groen en pastoor Rudolf Scheltinga hebben hun vriendelijke toestemming gegeven op het omslag de foto af te drukken van de icoon van de H. Drie-eenheid, in wie ons denken en doen zijn bron en doel vindt.

Alkmaar, Advent 2019

Mattijs Ploeger

⁴ Een uitzondering vormt hoofdstuk 12: de oorspronkelijke tekst van mijn voordracht is, samen met de andere bij die gelegenheid gehouden voordrachten, gepubliceerd door pastoor drs. Joop Albers in een uitgave van de oud-katholieke parochie te Enkhuizen.

⁵ In plaats daarvan verwijs ik in de voetnoten regelmatig naar ‘eigen werk’, waar nadere toelichting en bronvermelding is te vinden bij hetgeen ik in deze publicatie betoog.

I. — FUNDAMENTELE THEOLOGIE

1. Orthodox of liberaal?

Openbaringstheologie op hermeneutische wijze toegepast

1.1 Inleiding

1.1.1. Christelijk geloof in de hedendaagse cultuur

Alle eeuwen door hebben christelijke gelovigen – onder wie de theologen, die het christelijk geloof doordenken – zich verstaan met de geest van hun tijd. De Nieuwtestamentische auteurs schreven in een klimaat van hellenistisch-joods gedachtegoed en in de context van de Grieks-Romeinse cultuur. Kerkvaders en middeleeuwse theologen vertolkten het geloof in relatie tot de filosofische denkrichtingen van hun tijd en in relatie tot de zich telkens veranderende verhoudingen tussen kerk en staat, geloof en samenleving. In Oost en West, en in het Westen zowel binnen de Catholica als binnen de Reformata, bleef het theologische denken zich telkens bezighouden met nieuwe binnen- en buitenkerkelijke contexten.

De spanning die wij heden ten dage kennen tussen geloof en wetenschap, tussen kerk en cultuur, is dus niet nieuw. Wel kunnen we vaststellen dat dit spanningsveld sinds de Verlichting ervaren wordt als een (tot nu toe) blijvend en nijpend probleem. Het is een open vraag geworden, of je op een ‘redelijke’ manier gelovig – en wel specifiek: christelijk gelovig – kunt zijn in een cultuur waarin een rationalistisch, natuurwetenschappelijk werkelijkheidsbegrip normatief en vanzelfsprekend is geworden, niet alleen binnen de wetenschap, maar op vele niveaus van het leven. Het feit dat we alweer enkele decennia van ‘postmoderne’ filosofie achter ons hebben, lijkt aan deze *algemene maatschappelijke werkelijkheidsopvatting* weinig te hebben veranderd. Misschien zou je wèl kunnen zeggen dat een ander, ruimer werkelijkheidsbegrip zich een plaats heeft verworven in de *persoonlijke levensbeschouwing* van mensen via ‘alternatieve’ spiritualiteiten, die de nadruk leggen op ‘wholeness’ (zoals de samenhang tussen lichaam en geest) en op de gedachte dat ‘er meer is tussen hemel en aarde’. Dat ‘meer’ blijft echter doorgaans rijkelijk vaag (denk aan de term ‘ietsisme’). Daardoor is het een open vraag, of er samenhang bestaat tussen deze relatief wijdverspreide spirituele belevingen en de wijze waarop naar de ‘realiteit’ wordt gekeken in wetenschap en economie – de twee terreinen van het leven die

heden ten dage als de meest relevante worden beschouwd als het gaat om kennis van en visie op de wereld.

Iedere christen gaat bewust of onbewust met deze problematiek om. Het behoort tot de taak van de theoloog om zich in elk geval *bewust* te zijn van het feit dat iedere omgang met geloof en kerk een omgang met dit soort vragen impliceert. Bovendien is het zinvol dat een theoloog de belangrijkste theologische hoofdstromen kent, die ieder op eigen wijze met deze kwestie zijn omgegaan. Wanneer een theoloog de grote lijnen van deze hoofdstromen in zijn of haar theologische bagage met zich meedraagt, kunnen zij dienen als interpretatiekaders voor de eigen omgang met dezelfde basisvraag naar de verhouding van geloof en tijdsgewricht.

1.1.2. Enkele denkrichtingen als interpretatiekaders

De hier gepresenteerde stromingen zijn zulke interpretatiekaders voor theologisch denken in (en sinds) de twintigste eeuw. De stromingen worden gepresenteerd in tweetallen die min of meer elkaars tegenpolen zijn. Bij voorbaat benadruk ik dat het doel van mijn betoog niet is gelegen in volledigheid van beschrijving van elke stroming op zich, maar in een – zo men wil ‘fenomenologische’ – schets die het mogelijk maakt een systematische denklijn te ontwaren in de bedoelde denkrichtingen.

De denkrichtingen zullen worden gepresenteerd in twee stappen. De eerste stap (paragraaf 1.2) stelt de vraag aan de orde, in hoeverre wij als gelovigen bereid zijn ons te laten gezeggen door hetgeen als ‘openbaring’ tot ons komt. Ik behandel deze vraag aan de hand van wat ik ‘liberale theologie’ en ‘openbaringstheologie’ noem. Op dit kruispunt kies ik de weg van de openbaringstheologie. Wanneer aldus een relatie tot de openbaring is gelegd, rijst de vraag hoe met dit geloof wordt omgegaan in de contextualiteit van het leven, dus in relatie tot kerk en wereld, ethiek en politiek. Voor deze tweede stap in de gedachtegang (paragraaf 1.3) gebruik ik het begrippenpaar ‘fundamentalistisch’ en ‘hermeneutisch’. Op dit kruispunt kies ik voor de hermeneutische benadering.

1.1.3. De oud-katholieke context:

op zoek naar een hedendaagse, oecumenisch georiënteerde katholiciteit

Dit hoofdstuk is ontstaan als een poging om de empirische realiteit van de oud-katholieke kerk – leer, liturgie en leven – op een systematisch-theologische

manier te beschrijven en te duiden. Waarom is de oud-katholieke kerk zoals ze is? Hoe is haar paradoxale identiteit – met orthodoxe en liberale kanten – te begrijpen?

De oud-katholieke kerken van de Unie van Utrecht verstaan zich als oecumenisch georiënteerde katholieke kerken, die zich op een open wijze tot de hedendaagse cultuur willen verhouden.⁶ Wanneer in dit hoofdstuk wordt gezocht naar een paradigma voor oud-katholiek theologisch denken, kan deze zoektocht dus tevens worden verstaan als een bijdrage aan het in ruime zin ‘katholiek’ georiënteerde deel van de oecumenische beweging die zich vanaf het begin van de twintigste eeuw in vele kerken en landen heeft ontwikkeld. De vraag van dit hoofdstuk is, welke manieren van omgaan met traditie en context – dus welke grondlijnen van theologisch denken – zich het beste verhouden tot een hedendaagse, oecumenisch georiënteerde katholieke manier van theologiseren en kerkzijn.

Hoewel een stapsgewijze presentatie is gekozen om de denkstructuur van een oud-katholieke manier van theologiseren duidelijk te maken, moet tegelijk opgemerkt worden dat de twee stappen niet los verkrijgbaar zijn. Weliswaar in deze *volgorde*, maar pas in *combinatie* met elkaar, verhelderen zij het oud-katholieke theologische zelfverstaan en de verschijningsvorm van de oud-katholieke kerken in de hedendaagse samenleving.

1.1.4. Het domein van de ‘fundamentele theologie’ en de ‘prolegomena’

In dit hoofdstuk gaat het om ‘voor-vragen’ van christelijke theologie. Hoewel bij wijze van voorbeeld soms ook concrete inhouden van de geloofsleer aan bod komen, draait het betoog vooral om de fundamentele vragen die voorafgaan aan de eigenlijke inhoud van het christelijk geloof. Dit onderscheid is gerelateerd aan het klassieke begrippenpaar *fides quae* en *fides qua*: het gaat hier niet zozeer om de *fides quae creditur* (‘het geloof dat geloofd wordt’, de inhoud van het geloof), maar om de *fides qua creditur* (‘het geloof waarmee geloofd wordt’, de handeling van het geloven).

Binnen het vakgebied van de systematische theologie behoren de voor-vragen tot het domein dat ‘fundamentele theologie’ of ‘prolegomena’ wordt

⁶ Vgl. bijv. Dick Schoon, *De Oud-Katholieke Kerk*, Kampen 1999; Joris Vercammen, *Oud- en nieuw-katholiek. De spirituele zoektocht van die andere katholieken*, Nijmegen 2011; Peter-Ben Smit (red.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding*, Utrecht 2018.

genoemd. De vooral katholieke term ‘fundamentele theologie’ duidt op het principiële karakter van de voor-vragen, die als het ware het fundament vormen waarop de ‘dogmatische theologie’ vervolgens de concrete geloofsinhoud kan ontvouwen. De vooral protestantse term ‘prolegomena’ staat voor ‘de dingen die vooraf (of: als eerste) gezegd moeten worden’. Daarbij is het interessant of deze dingen ‘vooraf’ of ‘als eerste’ worden gezegd. ‘Vooraf’ houdt in dat de prolegomena worden behandeld *voordat* men aan de christelijke theologie toekomt. In dat geval worden de prolegomena beschouwd als filosofische opstap voorafgaand aan en ten behoeve van de theologie, zoals vaak het standpunt is in de (katholieke) fundamentele theologie. ‘Als eerste’ houdt daarentegen in, dat de theoloog zich ervan bewust is, zich met de prolegomena *reeds binnen* de christelijke theologie te bevinden.

Dit laatste standpunt, dat is geïjkt door de protestantse systematisch theoloog Karl Barth (1886-1968), wordt gedeeld door de oud-katholieke systematisch theoloog Andreas Rinkel (1889-1979), wanneer hij schrijft:

Men vergete nooit, dat men in de [prolegomena] niet in een voorhal staat, maar op het fundament van het dogmatisch gebouw, dat niet op de ratio wordt opgericht, maar op de grondslag van de apostelen en profeten, terwijl ook hier reeds Christus Jezus de hoeksteen is.⁷

Ik sluit me aan bij deze denkrichting in de christelijke theologie, die sceptisch staat tegenover de suggestie dat er zoiets zou bestaan als een algemene filosofie of antropologie, die – als je maar goed genoeg nadenkt – als ‘vanzelf’ uitkomt bij de God die vervolgens de God van Israël en van Jezus Christus blijkt te zijn. Ik ben van mening dat een dergelijke filosofie of antropologie *al bij voorbaat christelijk is* en niet pas christelijk wordt wanneer de grens tussen fundamentele theologie en dogmatiek wordt gepasseerd.⁸ Er is op zich niets mis met ‘natuurlijke theologie’, wanneer men zich maar realiseert dat men het dan over *schepings*-theologie heeft. En er is op zich niets mis met een start in de antropologie, wanneer men zich maar realiseert dat men het dan heeft over een *christelijke* visie op de mens, die geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis en bestemd is tot gelijkvormigheid aan Christus.

⁷ A. Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, stencil-editie 1956, band I, 9-10.

⁸ Vgl. Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, deel 1, *The Triune God*, Oxford 1997, 6.

1.2. Hoe komen we tot geloof?

Een openbaringstheologische, niet liberaal-theologische benadering

De eerste stap in de tweeslag van dit hoofdstuk heeft betrekking op de vraag in hoeverre onze theologische denkrichting bepaald wordt door de ‘openbaring’: de bijzondere wijze waarop God zich laat kennen in de heilsgeschiedenis, waarvan de Schrift en de christelijke traditie getuigen. De begrippen ‘liberale theologie’ en ‘openbaringstheologie’ staan voor twee keuzes in dit spanningsveld.⁹ Het gaat hier niet om een uitputtende beschrijving van elk theologisch model afzonderlijk, maar om een ‘fenomenologische’ beschrijving, die het mogelijk maakt theologische modellen in grote lijnen van elkaar te onderscheiden en een vergelijking tussen die modellen te maken.

1.2.1. De achtergrond van de moderne theologie: Verlichting en idealisme

Zowel de ‘liberale theologie’ als de ‘openbaringstheologie’ behoren tot de zogenaamde ‘moderne theologie’.¹⁰ Het gaat hier dus niet om een keuze tussen een moderne en een pre-moderne theologie, maar om een keuze tussen twee typen van moderne theologie.

De moderne theologie – zowel aan protestantse¹¹ als rooms-katholieke¹² zijde – begint met de Verlichting in de achttiende eeuw. In de natuurwetenschap, in de filosofie en in de visie op maatschappelijke normen en waarden was een nieuw wereldbeeld ontstaan: het beeld van een wereld die adequaat en uitputtend is te bestuderen, te analyseren en te sturen door empirische waarneming en door het verstand. Dit nieuwe wereldbeeld leidde niet meteen tot atheïsme, maar wel tot een ander soort godsdienstigheid dan de godsdienst die zich door de Schrift en de christelijke traditie liet gezeggen. De geopenbaarde heilsgeschiedenis was niet langer plausibel, God werd veeleer de knappe Schepper

⁹ Voor een genuanceerdere typologie zie de (aan Hans W. Frei ontleende) indeling in vijf typen in David F. Ford, ‘Introduction to Modern Christian Theology’, in: David F. Ford met Rachel Muers (red.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Third Edition, Oxford 2005, 1-15, hier: 2-3. De door mij bedoelde stromingen lijken het meest op de typen 2 en 4.

¹⁰ Vgl. Rick Benjamins, *Een en Ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen 2008, 10. In dit hoofdstuk maak ik veelvuldig gebruik van de inzichten uit dit boek.

¹¹ Vgl. Benjamins, *Een en Ander*, 15.

¹² Vgl. T.M. Schoof, *Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn 1968, 30.

van door de natuurwetenschappen ontdekte wetmatigheden. De Verlichting ziet God als 'het Denkend Verstand' achter de rationeel te kennen werkelijkheid.¹³

In wederom zowel protestantisme als katholicisme werd deze rationalistische fase gevolgd door die van het idealisme. Achter de rationeel te verklaren werkelijkheid komt een 'geest' op ons af die getuigt van 'leven'. God is niet de dorre Denker, maar de levengevende Geest achter de dingen. Ook hier treffen we dus geen atheïsme aan, maar evenmin een door de christelijke traditie bepaalde geloofsinhoud. Het idealisme verzette zich niet tegen het wereldbeeld van de Verlichting, maar voorzag dat wereldbeeld van een nieuwe religiositeit.¹⁴ Men kan het idealisme de theologische variant van de romantiek noemen.¹⁵

'Moderne theologie' is elke theologie die zich beweegt binnen de door de Verlichting geschapen culturele context. De uiteenlopende stromingen van de moderne theologie proberen de betekenis van het christelijk geloof te verwoorden binnen die context.¹⁶

1.2.2. Liberale theologie en openbaringstheologie

De liberale richting in de moderne theologie gaat ervan uit dat het sinds de Verlichting niet alleen problematisch, maar ronduit onmogelijk is geworden om geloof nog te funderen in een 'bovennatuurlijke' openbaring. Geloof wordt daarom gefundeerd in de menselijke ervaring: zowel in het individuele gevoel als in de moderne cultuur. Daarbij gaat het klassieke liberalisme uit van vooruitgangsoptimisme: door moderne uitvindingen (natuurwetenschappelijk, medisch, industrieel) en gemoderniseerde verhoudingen (maatschappelijk, staatsrechtelijk) zou de mensheid zich in een opgaande lijn bevinden. Liberale theologie stelt zich ten doel, deze moderne mensheid van dienst te zijn met een spiritueel aanbod en ethische handreikingen.¹⁷

¹³ Benjamins, *Een en Ander*, 15-17. Zie ook de beschrijving van het denken van Immanuel Kant (1724-1804) bij Benjamins, *Een en Ander*, 21-29.

¹⁴ Benjamins, *Een en Ander*, 17-19; Schoof, *Aggiornamento*, 31-33. Zie ook de beschrijving van het denken van Friedrich D.E. Schleiermacher (1768-1843) en Georg W.F. Hegel (1770-1831) bij Benjamins, *Een en Ander*, 29-39 en 39-49.

¹⁵ Schoof, *Aggiornamento*, 32.

¹⁶ Benjamins, *Een en Ander*, 19.

¹⁷ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Second Edition, Oxford 1997, 101-102. Een ongekend vooruitgangsgeloof vindt men nog steeds bij bijvoorbeeld de vooraanstaande Engelse liberale theoloog Don Cupitt, 'Anti-Discrimination', in:

De liberale richting is zowel te vinden bij protestantse als bij katholieke theologen. Een internationaal bekende protestantse vertegenwoordiger was Paul Tillich (1886-1965).¹⁸ In ons eigen land was Harry Kuitert (1924-2017) waarschijnlijk de meest uitgesproken ‘liberale’ theoloog, althans in de fase van zijn boek *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof* (1992), dat kan worden beschouwd als een complete dogmatiek op basis van de veronderstellingen van de liberale theologie.¹⁹ In de rooms-katholieke kerk begint de liberale theologie rond 1900 met het ‘modernisme’. Onder deze noemer, die overigens van de tegenstanders komt, werden verschillende theologen samengenomen die probeerden de katholieke leer met het sinds de Verlichting veranderde denken te harmoniseren. Wellicht de keiharde veroordeling door Rome, wellicht ook een veranderde context, leidden ertoe dat het modernisme na de Eerste Wereldoorlog niet in dezelfde vorm terugkeerde.²⁰

De Eerste Wereldoorlog schokte bij veel theologen het vertrouwen in de mensheid en haar vanzelfsprekende vooruitgang. ‘De verlichtingsidealen, de hooggestemde ideeën over de mens en de verwachtingen van vooruitgang, beschaving en ontwikkeling waren tot een abrupt einde gekomen en maakten plaats voor een diep pessimisme’ over de mogelijkheden van de mens en de menselijke beschaving.²¹ In dit klimaat kwam een theologie op, die weer aan ‘de andere kant’ begon: niet bij de mens maar bij God, niet bij religieuze ervaring maar bij heilshistorische openbaring.

Ook deze wending speelde zich af in de breedte van de oecumene. In de protestantse wereld staat de naam van Karl Barth (1886-1968) voor een massieve variant van de openbaringstheologie en voor een scherpe veroordeling van de liberale theologie door iemand die zelf uit de toenmalige liberale theologie voortkwam. Barth brak radicaal met het uitgangspunt dat God een postulaat van de menselijke rede is (Kant) of dat God te vinden is in het gemoed van de mens (Schleiermacher). God is God, de ‘geheel andere’. Hij is niet door ons, mensen, kenbaar vanuit onszelf, maar hij openbaart zich aan ons in zijn Woord. Het Woord is in de eerste plaats Jezus Christus, van wie (in de tweede plaats) Oude en Nieuwe Testament getuigen, en die (in de derde plaats) door de kerkelijke

Graham Ward (red.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford 2001, 482-489.

¹⁸ McGrath, *Christian Theology*, 103; Benjamins, *Een en Ander*, 429-433.

¹⁹ H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening*, Baarn 1992.

²⁰ Schoof, *Aggiornamento*, 53-82; McGrath, *Christian Theology*, 104-106.

²¹ Benjamins, *Een en Ander*, 333.

prediking wordt verkondigd. Ondanks zijn desinteresse in filosofie kwam Barths denken overeen met de twintigste-eeuwse filosofische tendens God niet langer te zien als (metafysisch) onderdeel van de orde van het zijnde, maar als een geheel andere werkelijkheid.²² Barths theologische denkrichting wordt vaak benoemd met een van de volgende begrippen. De term ‘dialectische theologie’ slaat op de kritische en spannende wederkerigheid tussen God en mens. Het woord ‘neo-orthodoxie’ duidt op de – weliswaar ‘moderne’ en daardoor soms slechts schijnbare – gelijkenis met de oudere orthodox-protestantse theologie.²³

In de rooms-katholieke theologie deed zich in dezelfde periode eveneens een nieuwe vorm van theologie voor, gebaseerd op bijbelse en patristische herbronning. Deze zich aan de vastgelopen neo-scholastiek²⁴ ontrukkende beweging van de jaren '30 tot en met de jaren '50 werd bekend onder de naam *nouvelle théologie*.²⁵ Dezelfde beweging deed zich voor in de oosterse orthodoxie. Nadat de negentiende-eeuwse theologie, met name in Rusland, zich sterk had bewogen in het spoor van romantiek en idealisme, begonnen Griekse en Russische theologen in de jaren '30 een ‘neo-patristische’ beweging. Een van de ‘vaders’ van deze beweging, Georges Florovsky (1893-1979), omschreef zijn term ‘neo-patristische synthese’ op een manier die laat zien dat het hier gaat om een vorm van ‘openbaringstheologie’ die in de context staat van de ‘moderne theologie’:

It should be more than just a collection of Patristic sayings or statements. It must be a synthesis, a creative reassessment of those insights which were granted to the Holy Men of old. It must be *Patristic*, faithful to the spirit and vision of the Fathers, *ad mentem Patrum*. Yet, it must be also *Neo-Patristic*, since it is to be addressed to the new age, with its own problems and queries.²⁶

²² Vgl. de schets van Barths theologie bij Benjamins, *Een en Ander*, 329-363.

²³ McGrath, *Christian Theology*, 107-108.

²⁴ Het begrip ‘neo-scholastiek’ komt aan de orde in hoofdstuk 2.

²⁵ Vgl. Schoof, *Aggiornamento*; Anton Houtepen, *Theologen op zoek naar God. Twintig portretten van katholieke theologen uit de tweede helft van de 20^{ste} eeuw*, Zoetermeer 2001.

²⁶ Andrew Blane, ‘A Sketch of the Life of Georges Florovsky’, in: Andrew Blane (red.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood 1993, 11-217, hier: 154. Citaat uit een door Blane gevonden tekst uit Florovsky’s nalatenschap.

Bij protestanten, katholieken en orthodoxen zien we dus een terugkeer naar de bronnen van het geloof, als reactie op een 'naturalistische' theologie in de periode ervoor.²⁷ Dit wil niet zeggen dat deze vormen van openbaringstheologie met elkaar samenvallen. Er zijn bijvoorbeeld enorme verschillen tussen de barthiaanse theologie enerzijds en de rooms-katholieke en orthodoxe theologieën anderzijds. Het belangrijkste verschil betreft de relatie tussen God en zijn schepping, die in de barthiaanse theologie altijd wordt getekend door een radicaal 'anders-zijn' en bovendien altijd wordt beschreven in de modus van de 'gebrokenheid'. De katholieke en orthodoxe openbaringstheologieën denken meer vanuit de schepping van de mens naar het beeld en de gelijkenis van de drie-enige God en komen zo tot een relatie tussen God en zijn schepping die weliswaar is gebroken door de zondeval, maar ten diepste op eenheid gericht blijft, niet alleen in de oorsprong, maar ook in het (eschatologische en sacramentele) proces van voleinding.²⁸ Waarom de protestantse, katholieke en orthodoxe stromingen hier toch samengenomen worden, is omdat zij op het continuum tussen liberale theologie en openbaringstheologie alle drie een duidelijke keuze maken voor de openbaring. Daarmee stonden deze stromingen midden in de context van hun dagen, de jaren '30 tot en met '50 van de twintigste eeuw.

Het is belangrijk in het oog te houden dat deze openbaringstheologie niet zonder meer een terugkeer achter de moderne theologie is, maar zelf deel uitmaakt van wat de protestantse systematisch theoloog Rick Benjamins (geb. 1964) quasi-paradoxaal 'de traditie van de moderne theologie' noemt: 'De moderne antimodernen lieten het orthodoxe gedachtegoed dat zij overnamen beslist niet onveranderd. Zij interpreteerden het op een nieuwe manier en rangschikten het in een herziene vorm', bijvoorbeeld door het primaat aan de triniteit te geven in plaats van aan een filosofisch opgebouwde godsleer. 'Daarbij hielden zij ook heel duidelijk contact met de tijdgeest': de tijd van het idealisme was voorbij en het existentialisme kwam op. De 'moderne antimodernen' 'richtten zich niet tegen de moderne theologie omdat zij zich conservatief en traditioneel tegen het moderne denken keerden, maar omdat zij progressief met de ontwikkelingen waren meegegaan, de moderne vraagstellingen hadden leren kennen, maar in de moderne theologie geen houvast meer vonden'. Anderzijds keerden zij zich natuurlijk wel degelijk tegen het moderne denken, namelijk voor zover

²⁷ De opvallende overeenkomst tussen de bewegingen in de verschillende landen en kerken wordt gesignaleerd door bijvoorbeeld Rowan Williams, 'Eastern Orthodox Theology', in: Ford m.m.v. Muers (red.), *The Modern Theologians*, 572-588, hier: 574-575.

²⁸ Vgl. paragraaf 3.5.

daarin de mens en zijn vragen centraal stond. In plaats daarvan meende men alleen nog bij God en zijn openbaring te kunnen beginnen.²⁹

1.2.3. De liberale en de openbarings-denklijn in de postmoderne theologie

In laat- of postmoderne theologieën – sinds circa 1980 – worden zowel de liberale als de openbarings-denklijn voortgezet. In de meeste gevallen heeft de verwerking van het postmoderne niet zozeer betrekking op de beschrijving van de christelijke geloofsleer zelf (dus op de dogmatiek), maar op de filosofisch-theologische grondslag ervan (dus op de fundamentele theologie of prolegomena).

In de postmoderne theologie toont de liberale denklijn zich vooral daarin, dat men ervan uitgaat dat het werkelijkheidsgehalte van christelijke geloofsvoorstellingen noch onderbouwd noch ontkend kan worden, omdat men het spreken over de werkelijkheid beschouwt als een ‘taalhandeling’ (op basis van de taalfilosofie van de latere Wittgenstein). Het postmoderne motief van het afscheid van de ‘grote verhalen’ (*grands récits*, Lyotard) en de nadruk op het fragmentarische van de werkelijkheid vertaalt zich theologisch in een weigering het christelijk geloof ‘ontologisch’ te funderen en in een systematische samenhang te presenteren.³⁰ Een variant van de postmoderne liberale denklijn gaat in eerste aanleg uit van de incarnatie, maar trekt deze zover door, dat Christus opgaat in het persoonlijke en maatschappelijke leven. In deze visie is de secularisatie een voortgaande incarnatie; een manier van denken waardoor de theologie zichzelf als het ware opheft.³¹

De postmoderne theologie kent echter ook een openbarings-variant. Deze knoopt in eerste instantie aan bij het postmoderne uitgangspunt dat de moderniteit haar plausibiliteit heeft verloren. Zo keert bijvoorbeeld de *Postliberal* theologie zich tegen ‘liberale’ principes als een universele (neutrale) rationaliteit, individualisme en vooruitgangsoptimisme. Postliberale theologie gaat uit

²⁹ Benjamins, *Een en Ander*, 421-422.

³⁰ Vgl. McGrath, *Christian Theology*, 113-116. Vgl. ook Andreas Krebs, ‘Entdeckungen Gottes. Theologische Ontologie im Säkularen Zeitalter’, Habilitationsschrift Universität Bern 2015, ongepubliceerd.

³¹ Vgl. Graham Ward, ‘Postmodern Theology’, in: Ford m.m.v. Muers (red.), *The Modern Theologians*, 322-338, hier: 328.

van de particulariteit van religieuze en culturele tradities, gemeenschappen en hun geschiedenis.³²

In zijn postmoderne variant is het onderscheid tussen de liberale denklijn en de openbarings-denklijn als volgt te omschrijven. Daarbij gaat het – zoals steeds – om het verschil tussen enerzijds het *aanvaarden* en *religieus willen duiden of aanvullen* van de omringende culturele context (als kenmerk van liberale theologie) en anderzijds het *bekritisieren* en *religieus willen transformeren* van de omringende culturele context (als kenmerk van openbaringstheologie). De liberale variant van de postmoderne theologie sluit zich aan bij de postmoderne notie van ‘flux’, de principiële afwezigheid van samenhang en betekenis, die men uiteindelijk ‘nihilistisch’ zou kunnen noemen (hier bedoeld in filosofisch-theologische zin, niet noodzakelijkerwijs in moreel-ethische zin). Daarentegen maakt de openbarings-variant van de postmoderne theologie gebruik van postmoderne noties om de klassieke christelijke theologie opnieuw en gecorrigeerd naar voren te brengen. De ‘flux’ wordt wel geaccepteerd als beschrijving van de hedendaagse situatie, maar het nihilistische uitgangspunt wordt vervangen door een ander postmodern principe: de waarde van concrete gemeenschappen met hun tradities. Dit wordt door de postmoderne theologie toegepast op de christelijke gemeente, haar geloofstraditie en haar liturgische praktijk. Zo komt de openbarings-variant van de postmoderne theologie tot een kritische beoordeling van de huidige culturele context, doordat zij haar vertrekpunt neemt in een theologische visie die trinitarisch, incarnatorisch en eucharistisch is.³³

1.2.4. Liberale theologie in het heden

Beide denklijnen – die van de liberale theologie en die van de openbaringstheologie – treffen we in het heden nog steeds aan. De liberale denklijn kan gekleed gaan in haar oorspronkelijke gewaad van het benadrukken van de verstandelijkheid of het gevoel. Ook kan de liberale denklijn aansluiten bij actuele stromingen, zoals het existentialisme halverwege de twintigste eeuw of postmoderne filosofen in onze tijd.

Kenmerkend voor een liberale manier van theologiseren is de normativiteit van de gangbare, hedendaagse, seculiere rationaliteit. Binnen dat seculiere denkkader moet het christelijk geloof worden ge(her)interpreteerd. Het contrast met de openbaringstheologie ligt niet in het gebruik van de openbaring op zich.

³² Vgl. McGrath, *Christian Theology*, 120-121.

³³ Vgl. Ward, ‘Postmodern Theology’, 323, 335.

De meeste vormen van hedendaagse liberale theologie zijn niet meer zo ver verwijderd van de Schrift en de kerkelijke traditie als in de negentiende eeuw soms het geval was. Het contrast zit in de vraag naar de prioriteit: liberale theologie beschouwt de gangbare, door vooronderstellingen van de Verlichting bepaalde wereldbeschouwing als normatief en haar werkelijkheidsopvatting als objectief waar. Als een liberaal theoloog schrijft dat hij 'niet veronderstelt dat geloofsvoorstellingen een ware beschrijving van de echte wereld geven',³⁴ vallen methodisch vooral de woorden 'ware' en 'echte' op. Het religieuze, ook de christelijke openbaring, moet binnen de als 'waar' en 'echt' opgevatte seculiere wereld- en werkelijkheidsbeschouwing passen. Dit gebeurt hetzij door religieuze voorstellingen te 'ontmythologiseren' tot ze binnen een seculiere rationaliteit passen, hetzij door religieuze betekenissen op te vatten als taalhandelingen met een metaforisch karakter.

Het is uiteraard controversieel om hedendaagse theologen en stromingen onder te brengen onder het kopje van een van beide denklijnen. Juist omdat ik de begrippenparen niet primair bedoel als afbakening van concrete theologische scholen, maar als indicatie van een principiële keuze ten aanzien van het uitgangspunt van theologiseren, zou elke toewijzing van theologen aan een van beide denklijnen onmiddellijk door betrokkenen of anderen kunnen worden tegengesproken. Toch dienen zich wel enkele voorbeelden aan van theologen die het theologisch-filosofisch primaat duidelijk bij de hedendaagse seculiere rationaliteit leggen, zoals Kuitert en Cupitt aan wie reeds gerefereerd werd. Maar ook theologen die meer naar een middenpositie neigen, zoals Paul Tillich (1886-1965), Edward Schillebeeckx (1914-2009) en Hans Küng (geb. 1928), behoren in methodisch opzicht eerder tot de liberale denklijn. Niet omdat ze zich niet met de openbaring bezighouden, maar omdat het primaat in hun theologisch denken ligt bij het accommoderen van de christelijke traditie aan hedendaags gangbare werkelijkheidsbeschouwingen.³⁵

³⁴ Rick Benjamins, 'Waar wij ons bevinden. Een locatie op de theologische landkaart', in: Rick Benjamins, Jan Offringa, Wouter Slob (red.), *Liberaal christendom. Ervaren, doen, denken*, Vught 2016, 12-41, hier: 15-16.

³⁵ Ford, 'Introduction', 2-3, kiest de veiligste weg door deze theologen te classificeren in een categorie die precies in het midden valt. Voor een minder liberale 'her-lezing' van Schillebeeckx door een 'tweede generatie' (namelijk de huidige) van Schillebeeckx-lezers vgl. Stephan van Erp (red.), *Trouw aan Gods toekomst. De blijvende betekenis van Edward Schillebeeckx* [= *Tijdschrift voor Theologie* 50 (2010), nr. 1].

1.2.5. Openbaringstheologie in het heden

Het kenmerk van openbaringstheologie ligt bij het primaat van (de bronnen van) het christelijk geloof. Van daaruit wordt het heden geïnterpreteerd, getaxeerd en eventueel bekritiseerd. Niet de hedendaagse context dicteert hoe met het christelijk geloof wordt omgegaan, maar het christelijk geloof bepaalt hoe de context – soms kritisch, zo mogelijk altijd constructief – tegemoet wordt getreden. Benjamins omschrijft het als volgt, waarbij het begrip ‘orthodoxe theologie’ staat voor datgene wat ik in dit hoofdstuk ‘openbaringstheologie’ noem:

In een orthodoxe visie geldt doorgaans dat mensen zich laten vormen door de kerkelijke verkondiging en de christelijke traditie. Verkondiging en traditie bepalen zagezegd van meet af aan het perspectief van waaruit wordt gekeken naar de wereld en de mens. Natuurlijk moet ook in een orthodoxe theologie de kerkelijke verkondiging steeds opnieuw worden verwoord om bij de tijd te blijven en aan te sluiten bij de leefwereld. Dat vereist een hermeneutiek, maar de orthodoxe hermeneutiek is een hermeneutiek die vooral wil vertalen en zo dicht mogelijk bij de bronnen blijft.³⁶

Deze denklijn wordt in het heden voortgezet door de theologen en richtingen die hun beschrijving en interpretatie van het christelijk geloof primair ontleneren aan ‘the self-description of the Christian community’.³⁷ Dat kan – mede afhankelijk van de kerkelijke context – primair de Schrift zijn, of de *lex credendi* (de geloofsleer), of de *lex orandi* (de officiële liturgie). Deze theologische methode kan worden omschreven met het motto van Anselmus van Canterbury (1033-1109), *fides quaerens intellectum* (geloof dat zoekt naar begrip): uitgaande van het geloof zoekt de theoloog naar het begrijpen van het geloof en van heel de werkelijkheid. Volgens de toonaangevende anglicaanse theoloog David Ford (geb. 1948) behoren de protestantse theologen Barth en Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), de rooms-katholieke theologen van de *nouvelle théologie*, theologen van de katholieke richting binnen het anglicanisme, evenals de meeste oecumenische, oosters-orthodoxe en evangelicale theologen tot deze denklijn.³⁸

³⁶ Benjamins, ‘Waar wij ons bevinden’, 23-24.

³⁷ Ford, ‘Introduction’, 2.

³⁸ Vgl. Ford, ‘Introduction’, 2.

1.2.6. Liberale en openbaringstheologie in relatie tot elkaar

Op het kruispunt van liberale en openbaringstheologie speelt de vraag in hoeverre openbaringstheologie wordt begrepen en ervaren als betrekking hebbend op een levende werkelijkheid. Wanneer een 'klassiek' klinkende theologie wordt ervaren als kretologie, herhaling van oude frasen, lijkt een toevlucht tot liberale theologie voor de hand te liggen, omdat die meer recht lijkt te doen aan de authentieke beleving van hedendaagse mensen. Het is echter de vraag of daarmee recht wordt gedaan aan de openbaringstheologie. Beter gezegd: het is de vraag of een openbaringstheologie die zo'n reactie oproept zichzelf nog wel recht doet. Immers, in dit scenario is liberale theologie het resultaat van een onbetaalde rekening van een slecht functionerende openbaringstheologie. Dan is – in de woorden van de anglicaanse theoloog Rowan Williams (geb. 1950) – liberale theologie het gevolg van 'the process of forgetting that the language of classical doctrine originated in the sense of a gift of transformation or conversion'.³⁹

Om liberale en openbaringstheologie naast elkaar te kunnen zetten, moet echter niet worden uitgegaan van een type openbaringstheologie dat zichzelf heeft overleefd, maar van een openbaringstheologie die waarneembaar in relatie staat tot de levende God, de levende Heer Jezus Christus en de werkzame heilige Geest. Meer dan op de liberale theologie – die immers naar haar aard in elk tijdsgewricht adequaat op de tekenen der tijden lijkt in te spelen – rust op de openbaringstheologie de plicht haar relevantie in elke tijd opnieuw te doordenken en te expliciteren. Wat openbaringstheologie telkens weer nodig heeft, is 'a robust spiritual contextualising of doctrinal language'.⁴⁰

1.2.7. Evaluatie vanuit oud-katholiek perspectief

De 'mainstream oud-katholieke theologie'⁴¹ staat zonder twijfel in de lijn van de openbaringstheologie. Zij is geen liberale theologie, noch in rationalistische,

³⁹ Rowan Williams, *Anglican Identities*, London 2004, 115.

⁴⁰ Williams, *Anglican Identities*, 118.

⁴¹ Een term van de Zwitserse oud-katholieke theoloog Urs von Arx (geb. 1943): Urs von Arx, 'The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht', in: Paul Avis (red.), *The Christian Church: An Introduction to the Major Traditions*, London 2002, 157-185. Met dit begrip doelt Von Arx op de hoofdstroom van de sinds circa 1925 te traceren gezamenlijke theologie van de kerken van de Unie van Utrecht, een theologie die met name

noch in spiritualistische zin. Belangrijke twintigste-eeuwse theologen uit de Nederlandse oud-katholieke kerk laten dat zien, zoals Andreas Rinkel (1889-1979)⁴² en Jan Visser (geb. 1931).⁴³ Oud-katholieke theologie gaat uit van de Schrift en de ‘oecumenische symbolen’ (de vroegkerkelijke geloofsbelijdenissen), waardoor het oud-katholieke denken trinitarisch en christocentrisch van aard is.⁴⁴ Daarbij probeert de oud-katholieke theologie het christelijk geloof zó te interpreteren, dat het zo goed mogelijk ‘mee te maken’ is door andere kerken in de oecumenische context.⁴⁵

Het is interessant om de verhouding tussen liberale theologie en openbaringstheologie ook te betrekken op twee historische traditiestromen die mede ten grondslag liggen aan de huidige oud-katholieke identiteit: de bewegingen rond jansenisme (zeventiende en achttiende eeuw) en *Altkatholizismus* (negentiende eeuw). Hoewel het jansenisme een ambivalente houding kende ten opzichte van de moderniteit, mag zijn theologiseren worden beschouwd als staande in de lijn van de openbaringstheologie en niet van de liberale theologie.⁴⁶ Wel kan men zeggen dat de jansenistische nadruk op het persoonlijke geweten van iedere gelovige een fascinerende ontwikkeling heeft doorgemaakt tot in het hedendaagse oud-katholicisme. Die nadruk op het persoonlijke geweten werd in het jansenisme nogal streng – tegenstanders zeiden ‘rigoristisch’ – opgevat. Deze nadruk op het persoonlijke geweten leeft nog steeds voort in de oud-katholieke kerk, maar heeft in de twintigste eeuw een gedaanteverandering ondergaan: de nadruk op de persoonlijke invulling en vormgeving van geloof en leven wordt nu eerder als ‘liberaal’ ervaren.⁴⁷

aan de theologische instellingen van de Zwitserse (Bern), Duitse (Bonn) en Nederlandse (Amersfoort/Utrecht) oud-katholieke kerken werd en wordt bedreven.

⁴² Vgl. Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, 193-199.

⁴³ Vgl. Jan Visser, ‘De geloofsleer’, in: Angela Berlis e.a., *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en leven*, Zoetermeer 2000, 163-191.

⁴⁴ Vgl. Visser, ‘De geloofsleer’, 164.

⁴⁵ Vgl. Visser, ‘De geloofsleer’, 191.

⁴⁶ Vgl. F. Smit, ‘De Jansenistische en Gallicaanse literatuur bij het theologisch onderwijs in het seminarie te Amersfoort’, in: idem, *Batavia Sacra*, Amersfoort 1992, 91-116; Dick J. Schoon, *Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het catholicisme in Nederland in de 19^{de} eeuw*, Nijmegen 2004, 21-25.

⁴⁷ Vgl. Joris Vercammen, *Identiteit in beraad. Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies*, Baarn 1997, 338; Vercammen, *Oud- en nieuw-katholiek*, 83-84.

Voor de *Altkatholische Bewegung* ligt de verhouding tussen liberale en openbaringstheologie complexer, mede omdat liberalisme in een bepaalde zin van het woord nu juist een kenmerk van deze beweging was, in het bijzonder in Zwitserland. *Altkatholizismus* stond voor politieke vrijheid (moderne rechtsstaat, geen gewetensdwang), academische vrijheid (onafhankelijk wetenschappelijk onderzoek) en religieuze vrijheid (de persoonlijke geloofsbeslissing, wellicht te vergelijken met de jansenistische nadruk op het persoonlijke geweten). Ze waren echter niet liberaal in die zin dat ze het openbaringskarakter van het christelijk geloof in Schrift en katholieke traditie verwierpen.⁴⁸ Hoewel met name in Zwitserland laatstgenoemde tendens wel degelijk zichtbaar is geweest bij de vorming van de oud-katholieke kerk, is het ook daar niet gekomen tot een vrijzinnige geloofsgemeenschap, maar tot 'katholische Kirchwerdung'.⁴⁹

Hoe komt het dan dat oud-katholieken hun kerk graag omschrijven als een 'ondogmatische' kerk,⁵⁰ of als een 'vrijzinnig-katholieke' kerk?⁵¹ Zulke omschrijvingen – waaraan wel eens een zekere identiteitsarmoede en een behoefte aan geloofsverdieping ten grondslag zou kunnen liggen⁵² – lijken eerder in de richting van een hermeneutische omgang met de geloofstraditie te wijzen dan in de richting van een principiële liberaal-theologisch uitgangspunt. De stelling van dit hoofdstuk is dan ook, dat de oud-katholieke theologie in principe een openbarings-karakter vertoont (paragraaf 1.2), maar dat de omgang met die openbaringstheologie een hermeneutisch karakter draagt (paragraaf 1.3). Het schijnbaar liberale karakter van de oud-katholieke kerk komt niet voort uit het feit dat zij er methodisch een liberale theologie op nahoudt, maar uit het feit dat zij op een hermeneutische wijze omgaat met wat vanuit de openbaring als geloofstraditie tot haar gekomen is. Aan de uitwerking van deze stelling is de rest van dit hoofdstuk gewijd.

⁴⁸ Vgl. Urs Küry, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Angliegen*, Stuttgart 1966, 119-121.

⁴⁹ Urs Küry, *Hirtenbriefe*, Allschwil 1978, 230.

⁵⁰ Vercammen, *Identiteit in beraad*, 260.

⁵¹ Mondelinge overlevering.

⁵² Vgl. Vercammen, *Identiteit in beraad*, 266.

1.3. Hoe gaan we om met het geloof?

Een hermeneutische, niet fundamentalistische benadering

Het tot dusver ontdekte paradigma voor een hedendaagse oecumenische katholiciteit voerde eerder in de richting van een ‘openbaringstheologie’ dan van een ‘liberale theologie’. Maar welke theologische denkrichting men ook kiest, uiteindelijk toont een theologische benadering en een kerkelijke geloofs- en levenspraktijk zich op een manier die van nog een *andere* keuze afhankelijk is: die tussen een ‘fundamentalistische’ en een ‘hermeneutische’ omgang met het geloof. In de woorden van Ford:

[S]ome of the deepest differences about important matters, and even whole ways of doing theology, cut across the above types. This applies, for example, to the role of practice or of decision in Christianity, and to some conceptions of human freedom, divine action, the shape of the church, the significance of gender, and much else.⁵³

Precies omdat het hier gaat om ‘some of the deepest differences about important matters, and even whole ways of doing theology’ èn omdat deze diepe verschillen zich voordoen dwars door de theologische scholen heen, meen ik dat een apart begrippepaar nodig is om dit aspect te benoemen.

De these van dit hoofdstuk – dat een hedendaagse, oecumenisch georiënteerde katholiciteit niet op een liberale theologische grondslag wordt gebouwd, maar wel op een hermeneutische manier met de geloofstraditie omgaat – betekent dat de Schrift en het credo niet worden gerelativeerd, wegverklaard of als achterhaald beschouwd, maar dat de orthodoxe geloofsbasis op een hermeneutische manier in contact wordt gebracht met onze hedendaagse context. Dat wil zeggen dat het geloof niet wordt opgevat als verzameling op zichzelf staande regels die simpelweg kunnen worden *geponeerd* in elke willekeurige situatie, maar als levende werkelijkheid die erom vraagt in iedere nieuwe situatie te worden *geïnterpreteerd*.

1.3.1. Hermeneutiek binnen de ene werkelijkheid

Het woord ‘hermeneutiek’ komt van het Griekse woord voor ‘vertalen’, ‘uitleggen’ (*hermeneuo*), dat wel in verband wordt gebracht met de naam van Hermes,

⁵³ Ford, ‘Introduction’, 3.

de boodschapper van de goden. Hermeneutiek is de kunst van het maken van een 'vertaalslag', een activiteit die – voortbordurend op de figuur van Hermes – te maken heeft met de rol van boodschapper tussen twee werelden. In de christelijke theologie maakt de hermeneutiek de vertaalslag tussen de geloofstraditie (context A) en de hedendaagse mens (context B), tussen de cultuur van Schrift en traditie (context A) en de cultuur waarin christenen vandaag leven (context B). Een systematisch theoloog benadrukt meestal de beweging van A naar B, maar in werkelijkheid is er sprake van een wisselwerking, een 'hermeneutische cirkel', waarin ook de beweging van B naar A een rol speelt.⁵⁴

Men zou de hermeneutische cirkel zo kunnen opvatten, dat er sprake is van twee werelden die wezensvreemd aan elkaar zijn en daarom het hermeneutisch proces nodig hebben. In het christelijk geloof lijkt dat het geval: een geloofscultuur die gevormd is in een millennia-lang proces moet gerelateerd worden aan de laat- of postmoderne context van hedendaagse mensen. Toch kan het niet zo zijn, dat wij hermeneutiek opvatten als het overzetten van de christelijke geloofscultuur naar een principieel andere wereld (de onze). Zo'n opvatting van hermeneutiek zou voorbijgaan aan de eenheid van de door God geschapen werkelijkheid. Het zou een acceptatie betekenen van het liberaal-theologische uitgangspunt, waarin de seculiere wereld- en werkelijkheidsopvatting als echt en waar, als normatief en objectief wordt beschouwd.⁵⁵ Natuurlijk staan hedendaagse 'westerse' mensen sinds de Verlichting per definitie onder het beslag van een seculiere wereld- en werkelijkheidsopvatting. Maar wie zichzelf – behalve als hedendaags mens – ook als christelijk gelovige wil definiëren, zal met een 'tweede naïviteit' (ook) vanuit de denk- en leefwereld van het christelijk geloof naar de werkelijkheid willen kijken.⁵⁶

De term 'tweede naïviteit' stamt van de filosoof Paul Ricoeur (1913-2005) en duidt op het verschil tussen twee manieren van omgang met de geloofstraditie. De 'eerste naïviteit' is een onkritische (in dit hoofdstuk 'fundamentalistisch' genoemde) acceptatie van de geloofstraditie. Wanneer men de 'eerste naïviteit' verloren heeft en door religiekritiek is heengegaan, kan men

⁵⁴ Vgl. Albert Ploeger en Joke Ploeger-Grotegoed, *Morgen... in de verte. Een kerk van mensen*, Kampen 2007, 43-45.

⁵⁵ Vgl. paragraaf 1.2.4.

⁵⁶ Vgl. Benjamins, 'Waar wij ons bevinden', 19-23.

ertoe komen om een gelovige wereld- en werkelijkheidsbeschouwing opnieuw serieus te nemen met een ‘tweede naïviteit’.⁵⁷

Het hanteren van het hermeneutisch principe in de omgang met het geloof is dus niet bedoeld als de achterdeur waardoor wij alsnog methodisch in de liberale theologie terechtkomen. Daarom wordt in dit hoofdstuk onder hermeneutiek niet verstaan dat het christelijk geloof zodanig wordt aangepast dat het binnen seculiere denk- en belevingsstructuren past. Het behoort tot het christelijk geloof dat het de premissen van welke ontologie dan ook bevraagt en uitdaagt.

1.3.2. *Christus is – door de Geest – het subject en object van de hermeneutiek*

Een aanknopingspunt voor een hermeneutische omgang met de geloofstraditie is de overtuiging dat het christelijk geloof draait om Jezus Christus. De waarheid van het christelijk geloof is niet primair gelegen in een heilig boek of een zuivere leer, maar in de ware mens, Jezus Christus. Niet wat wij over hem denken, niet de theologische, spirituele of morele uitgangspunten die wij aan hem toeschrijven, zelfs niet wat in de Schrift over hem opgetekend staat, maar *hij zelf* – het vleesgeworden Woord, de verrezen Heer – is ‘de weg, de waarheid en het leven’.⁵⁸ Het object van de hermeneutiek, de geloofswerkelijkheid die met onze hedendaagse situatie in verbinding moet worden gebracht, is de levende Heer zelf.

Natuurlijk weten wij niets van Jezus Christus wat ons niet door de Schrift en de geloofstraditie is overgeleverd. Maar datgene wat (degene die) in onze tijd en cultuur, in ons denken, voelen en handelen gestalte wil krijgen, is niet de Schrift of de geloofstraditie, maar *Jezus Christus*, de verrezene, die door de Geest met ons is. En omdat Christus geen boek is en geen leer, maar een levende persoon, is in zekere zin niet de theoloog of de gelovige, maar Christus zelf – door de Geest – de handelende persoon (het subject) van de hermeneutiek.

Daarmee wil niet gezegd zijn dat Christus zichzelf telkens ‘out of the blue’ opnieuw incarneert in nieuwe tijden, culturen en situaties, alsof er geen normatieve openbaring had plaatsgehad door zijn menswording, woorden, teke-

⁵⁷ Vgl. Graham Hughes, *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity*, Cambridge 2003, 287-294. Ik volg niet de nadere uitwerking door Hughes, waarin alleen een liberale omgang met de geloofstraditie van een ‘tweede naïviteit’ getuigt.

⁵⁸ Vgl. Johannes 1,14 en 14,6.

nen, levenswijze, dood, verrijzenis en hemelvaart. De verrezen Heer, die in het heden leeft, is niet los verkrijgbaar van zijn concrete 'persoon' en 'werk'. De hermeneutiek heeft geen betrekking op het uitvinden van een nieuwe Christus-figuur.⁵⁹

De hermeneutiek heeft wèl betrekking op telkens opnieuw te ontdekken antwoorden op de vraag wat het in deze concrete situatie betekent dat Christus (*dezelfde* Christus)⁶⁰ de Heer is. Het is de roeping van de christen om Christus te ontdekken in de situaties van het leven en de situaties van het leven te plaatsen onder de heerschappij van Christus.⁶¹ Daarom kan men ook zeggen dat de heilige Geest het subject is van de hermeneutiek. Want het is te danken aan het werk van de Geest, wanneer wij in onze telkens nieuwe situaties weten te ontdekken wat het betekent dat Jezus de Heer is.⁶²

Deze christologische en pneumatologische verankering van de hermeneutiek brengt bovendien aan het licht dat – gezien vanuit een christelijke beschouwing van de werkelijkheid – het hermeneutisch proces niet alleen een wisselwerking is tussen het verleden en het heden. Context A – de inhoud van de christelijke geloofstraditie – is niet in de eerste plaats een historisch depositum, maar een levende werkelijkheid die eschatologisch op ons toekomt. De verrezen Christus en de heilige Geest zijn eschatologische werkelijkheden die met ons – in onze 'aardse' en 'tijdelijke' situatie (context B) – verbonden willen worden. Opnieuw blijkt context B niet samen te vallen met een seculier werkelijkheidsbegrip, maar met onze *condition humaine*, onze menselijke existentie hier en nu, die door de confrontatie met context A (de 'sacramentaliteit' van Christus en de Geest) eschatologisch wordt opgetild.

1.3.3. Hermeneutiek als het vormgeven van een levensgemeenschap

Op grond van het voorgaande kan nu geformuleerd worden wat een 'hermeneutische' omgang met de geloofstraditie is. Daarvoor herneem ik de omschrijving van hermeneutiek als bemiddeling tussen een 'context A' en een 'context B'. Gezien als 'geloofstraditie' is context A datgene wat we over God, Christus, de Geest weten vanuit de Schrift en de vroegkerkelijke geloofspraktijk. Context B

⁵⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 59.

⁶⁰ Vgl. Hebr. 13,8.

⁶¹ Vgl. Rowan Williams, *On Christian Theology*, Oxford 2000, 142-143.

⁶² Vgl. 1 Korintiërs 12,3.

is de werkelijkheid van de hedendaagse christen, niet opgevat als een seculier paradigma, maar als de actuele omgang met de levende Christus door de Geest. De werkelijkheid waarin de hedendaagse christen leeft (context B) is zijn of haar leven in de in God rustende werkelijkheid, in gemeenschap met de verrezen Heer.

Zo bezien is hermeneutiek de vertaalslag die moet worden gemaakt om datgene wat wij over Christus weten vanuit de traditie (context A) 'leefbaar' en 'beleefbaar' te maken in ons hedendaagse leven met Christus (context B). De hermeneutische vraag is: Hoe staat Christus ten opzichte van de dingen die mij overkomen, de vragen die ik moet beantwoorden, de keuzes die ik moet maken? Hermeneutiek is dus de vormgeving van de levensgemeenschap met Christus. Die levensgemeenschap met Christus hangt in katholiek perspectief altijd samen met de levensgemeenschap met zijn lichaam, de kerk. De hermeneutische vraag wordt dan: Hoe zal ik, en hoe zullen wij, vandaag leven met Christus?

David Ford merkt op dat de christelijke traditie meer is dan een corpus van overgeleverde teksten. De christelijke traditie is eerder een op Christus en de Schrift gebaseerde overlevering van geleefde 'wijsheid', die wordt belichaamd in een geheel van 'teachings, long-term practices, and patterns of family and community life'. De betekenis van het christelijk geloof is te vinden in 'lives, practices and communities'.⁶³ De hedendaagse christen leeft met diezelfde praktijken en in diezelfde gemeenschap. De hermeneutiek heeft dus geen betrekking op het verbinden van twee aan elkaar wezensvreemde werelden, maar op een getransformeerde continuïteit.

Christenen, of groepen christenen, beantwoorden de vraag naar het leven met Christus heel verschillend. Een deel van de christenen hanteert in meer of mindere mate het methodisch fundamentalisme, hetzij in conservatieve richting (dikwijls gefocust op vragen van seksuele en medische ethiek), hetzij in liberale richting (dikwijls gefocust op vragen van sociaal-maatschappelijke en individueel-psychologische aard). Ook het deel van de christenen dat in meer of mindere mate hermeneutisch denkt, maakt de vertaalslagen naar het heden op verschillende manieren. Er is geen ontkomen aan de grote mate van diversiteit die het hedendaagse christendom kenmerkt. Noch de fundamentalistische, noch de hermeneutische methode kan achter die diversiteit terug.

Op zich is zo'n diversiteit geen probleem. Culturele verscheidenheid op grond van factoren als tijd, plaats, maatschappelijke context en persoonlijk ka-

⁶³ David F. Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, Cambridge 2007, 158, 187.

rakter hebben, zoals het Nieuwe Testament reeds laat zien, een legitieme plaats binnen de christelijke gemeenschap. Problematisch wordt de diversiteit pas, wanneer zij de eenheid van het lichaam van Christus bedreigt. De hermeneutische benadering van het christelijk geloof zal daarom, als het goed is, niet alleen de vraag stellen hoe *ik* vandaag met Christus zal leven. In elke situatie dient de vraag te zijn, hoe de geloofsgemeenschap als eenheid-in-verscheidenheid kan samenleven in gemeenschap met de levende Christus. De hermeneutische vraag bij het omgaan met vragen van 'geloof en zeden' zal daarom zijn: Kan ik, zó gelovend en zó handelend, in gemeenschap blijven met Christus en zijn lichaam? Ook deze vraag lost de onenigheid niet op, maar is wel de richting waarin men op constructieve wijze met het hermeneutisch vraagstuk bezig zou moeten zijn.⁶⁴

Het principiële ecclesiale karakter van het christelijk geloof kwalificeert het hermeneutisch proces. Het is geen individueel, maar een ecclesiaal en dus synodaal proces. Dit maakt het hermeneutisch proces complex en traag, of positief geformuleerd: genuanceerd en zorgvuldig.⁶⁵ Het transformerende karakter van de hermeneutische benadering wordt voortdurend gecompliceerd door het bewustzijn van de synchrone en diachrone continuïteit. Synchron is de continuïteit van een christen, of een groep christenen, met 'de kerk van alle plaatsen', dus met alle huidige mede-christenen wereldwijd. Diachroon is de continuïteit van de hedendaagse kerk met 'de kerk van alle tijden', dus met alle mede-christenen door de eeuwen heen. Rowan Williams beschrijft dit complexe en trage, dit genuanceerde en zorgvuldige proces als 'a theologically informed and spiritually sustained *patience*'.⁶⁶

1.3.4. Bij wijze van contrast: een 'fundamentalistische' omgang met het geloof

Het kan de bedoeling niet zijn, hier een afgewogen uiteenzetting te geven over het fenomeen 'fundamentalisme'. Het begrip 'fundamentalistisch' functioneert in dit hoofdstuk als contrast met de hermeneutische benadering. Ik beperk me daarom tot twee elementen van het fundamentalisme.

⁶⁴ Vgl. bijv. Jan Visser, 'Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung', in: *IKZ* 79 (1989), 174-191, hier: 189.

⁶⁵ Vgl. Koenraad Ouwens, 'In geest en waarheid – maar niet altijd langs de kortste weg', in: Koenraad Ouwens & Adrie Paasen (red.), *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk*, Amersfoort 1999, 9-20.

⁶⁶ Williams, *Anglican Identities*, 7.

Anders dan – van binnenuit en van buitenaf – vaak gedacht wordt, is een fundamentalistische benadering van het christelijk geloof in wezen ‘modern’. Fundamentalisme is een achttiende- en negentiende-eeuwse reactie op het verlichte denken binnen en buiten het christelijk geloof. Daarbij verwerpt het fundamentalisme wel een aantal *opvattingen* van de moderniteit, maar niet haar *methode*, die van de seculiere rationaliteit. In plaats van een christelijk alternatief te bieden voor de rationalistische, positivistische werkelijkheidsopvatting van de Verlichting, interpreteert het fundamentalisme het christelijk geloof *binnen* de seculiere rationaliteit. Het gevolg is de strijd tussen geloof en wetenschap, die meestal van beide zijden – religieus fundamentalisme en ‘Verlichtingsfundamentalisme’ – wordt gevoerd binnen een nogal beperkt opgevat rationaliteitsbegrip.⁶⁷

Fundamentalisme baseert zich op een rationalistische en historicistische ‘letterlijke’ manier van bijbellezen, die alleen binnen een positivistische werkelijkheidsopvatting heeft kunnen ontstaan.⁶⁸ Zowel de kritische als de fundamentalistische manier van bijbellezen beperken zichzelf sinds de achttiende eeuw tot deze methode:

the modern invention of the literal sense as *purely* referring to a historical domain [...], so that a text without historical reference is without significance. From the eighteenth century onwards, scripture will increasingly be considered a querulous site wherein to find the remains of what really happened.⁶⁹

In contrast hiermee leest een ‘orthodoxe’ theologie de Schrift ook – en misschien wel bij voorkeur – allegorisch, typologisch of analogisch. Dit houdt in dat het ene bijbelverhaal kan worden opgevat als een beeld van het andere. Zo kan bijvoorbeeld de slavernij in Egypte en de uittocht uit Egypte worden gelezen als een ‘typus’ van de ballingschap in Babylon en de terugkeer naar Jeruzalem, als een ‘typus’ van de dood en verrijzenis van Christus, maar evenzeer als een ‘typus’ van lijden en verlossing in het heden. Hierdoor ontstaat de mogelijkheid, de Schrift – en men kan dit verbreden naar de gehele geloofstra-

⁶⁷ Vgl. Alister E. McGrath, ‘The Natural Sciences and Apologetics’, in: Andrew Davison (red.), *Imaginative Apologetics: Theology, Philosophy and the Catholic Tradition*, London 2011, 142-157.

⁶⁸ Vg. Erik Borgman, *Wortelen in vaste grond. Een cultuurtheologisch essay*, Zoetermeer 2009, 55.

⁶⁹ Gerard Loughlin, ‘The basis and authority of doctrine’, in: Colin E. Gunton (red.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge 1997, 41-64; hier: 47.

ditie – door middel van analogieën met het heden te verbinden. Het cruciale verschil met de fundamentalistische benadering is dat een typologie naast overeenkomst ook altijd ruimte laat voor het anders-zijn van elke afzonderlijke situatie.

1.3.5. Hermeneutiek als typologie

Typologisch lezen is een methode die in Oude en Nieuwe Testament gehanteerd wordt, die gangbaar was in de exegetische en homiletische praktijk van het eerste millennium van de kerk en die tot op de dag van vandaag de manier is waarop de Schrift functioneert in de liturgie.⁷⁰ De klassieke katholieke liturgie kan worden gekarakteriseerd als een ‘collage’ van gelezen en gezongen bijbelteksten en op bijbelse motieven gebaseerde gebeden en gezangen.

Wie de Schrift typologisch leest, ziet bepaalde verbanden en leest daarom zekere passages intensiever dan andere. Niettemin blijft men lezen in de *gehele* Schrift, waardoor de typologische lijnen telkens weer kunnen worden aangevuld, genuanceerd of gecorrigeerd door andere delen van de Schrift. Zo is het ook met een hermeneutische omgang met de geloofstraditie. De hedendaagse ‘ervaarbaarheid’ van het geloof wordt niet gezocht in een strategische reductie of aanpassing van de geloofstraditie, maar in de wijze waarop wij vandaag – wellicht weer anders dan morgen – met de geloofstraditie omgaan. Door de geloofstraditie niet te beperken tot hetgeen ons vandaag het meest relevant voorkomt, blijft de geloofstraditie beschikbaar voor onszelf en ons nageslacht. Zo blijft de mogelijkheid open, onze hermeneutische omgang telkens weer te toetsen aan en te laten corrigeren door de geloofstraditie. Oftewel: er blijft ruimte voor de volledige beweging van de hermeneutische cirkel.

Zo bezien betekent het hermeneutisch proces dus niet het ‘uitpellen’ van de ‘ui’ van de geloofstraditie, net zo lang totdat er een ‘kern’ is blootgelegd die in de hedendaagse cultuur beleefbaar is. De geloofstraditie is zo veelzijdig, dat het uitpellen van de ui zou neerkomen op het weggooien van het kind met het badwater. Volgens de zojuist aangehaalde uitspraak van Ford is de essentie van het christelijk geloof niet terug te brengen tot één aspect, bijvoorbeeld een tekst, maar is de essentie als het ware geïncarneerd in ‘lives, practices and communities’.⁷¹

⁷⁰ Vgl. Koenraad Ouwens, *Lectio liturgica. Leesroosters in de liturgie*, deel 2: *Rondom de Pentateuch*, Amsterdam 2010, 33-39.

⁷¹ Vgl. paragraaf 1.3.3.

Een boeiende parallel van dit inzicht is te vinden bij de Nederlandse filosoof Ger Groot (geb. 1954), die het vanuit een niet-gelovig perspectief opneemt voor de (in fenomenologisch opzicht ‘katholieke’) meerduidigheid en veelzijdigheid van een geloofstraditie vol ritën en gebruiken, tegenover een (in fenomenologisch opzicht ‘protestantse’) neiging om het geloof tot een (veelal tekstuele) ‘kern’ terug te brengen. Met zijn sociologische en filosofische blik waagt Groot de stelling, dat het uithoudingsvermogen van een religie als zingevingssysteem vooral is gebaseerd op de door haar ritën en gebruiken vormgegeven leefwereld. De meerwaarde van religie – in de titel van zijn boek geformuleerd als ‘het krediet van het credo’ – ten opzichte van andere, meer cognitieve interpretaties van wereld en werkelijkheid, berust zijns inziens dus niet primair op haar cognitieve inhoud, maar op het feit dat religie op mensen inwerkt op veelzijdige en meerduidige manieren via een samenhangend geheel van ritën en gebruiken.⁷²

De Amerikaanse lutheraan Gordon Lathrop (geb. 1939), een vertegenwoordiger van de zogenaamde ‘liturgische theologie’,⁷³ wijst op het feit dat christelijke betekenisgeving ontstaat door de kritische combinatie van verschillende aspecten van het geloof. Niet alleen een bepaalde bijbeluitleg is typologisch, ook de christelijke liturgie (die, niet toevallig, is ontstaan in de tijd dat ook de typologische bijbeluitleg vanzelfsprekend was) is typologisch van aard: teksten en ritën worden met elkaar in verband gebracht en alleen zó – in dit onderlinge verband – bemiddelen zij christelijke betekenis.

Lathrop noemt dit het principe van *juxtaposition* (het naast elkaar plaatsen van verschillende onderdelen). De christelijke betekenis bestaat niet in de onderdelen op zich, maar in de kritische (elkaar wederzijds kwalificerende) manier waarop de onderdelen met elkaar in verband worden gebracht. Variërend op Tillich's begrip ‘gebroken mythe’ gebruikt Lathrop hiervoor het begrip ‘gebroken symbolen’ (*broken symbols*): elk symbool, woord, begrip in de christelijke traditie zou, op zichzelf genomen (en dus verabsoluteerd), een vertekend, te eenzijdig, te eenduidig beeld geven van christelijke inhouden. Alleen wanneer christelijke symbolen, woorden, begrippen met elkaar worden geconfron-

⁷² Ger Groot, *Het krediet van het credo. Godsdienst, ongeloof, katholicisme*, Amsterdam 2006. Op een vergelijkbare gedachte is gebaseerd: Alain de Botton, *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*, London 2012.

⁷³ Gordon W. Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology*, Minneapolis 1993; Gordon W. Lathrop, *Holy People: A Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis 1999; Gordon W. Lathrop, *Holy Ground: A Liturgical Cosmology*, Minneapolis 2003.

teerd en elkaar zodoende corrigeren, aanvullen, in context plaatsen, zeggen ze iets wezenlijks over het christelijk geloof. Voorbeelden van juxtapositie zijn: smeekgebed naast lofprijzing, oud- en nieuwtestamentische Schriftlezingen naast elkaar, de Schrift en de Tafel, de zondag en de weekdays, cultus en cultuskritiek, schoonheid en lijden.

Juxtapositie en de daaruit ontstane 'gebroken symbolen' vormen een belangrijk hermeneutisch principe, omdat ze een al te eenduidige en daarmee te eenzijdige kijk op het christelijk geloof corrigeren. Het bijzondere van deze methode is dat beide elementen van de juxtapositie in hun waarde worden gelaten (het is niet 'of-of'), maar pas in hun spanningsvolle onderlinge samenhang (en daardoor op een enigszins getransformeerde wijze) zeggen ze iets over datgene waar het christelijk geloof voor staat (het is 'en-en').

Ook bij de fundamenteel-theologische vraag, of er in een 'seculiere' tijd überhaupt nog betekenisvol over (en tot) God gesproken kan worden, is het zinvol het principe van juxtapositie toe te passen. De Duitse oud-katholieke theoloog Andreas Krebs (geb. 1976) wijst erop dat reeds in de bijbel (bijvoorbeeld in de psalmen) een spanning bestaat tussen de aanwezigheid en de afwezigheid van God. Juist in onze seculiere cultuur zou de juxtapositie van aan- en afwezigheid deel moeten zijn van een theologisch ontwerp. 'Wer von Gottes Wirklichkeit spricht, muss darum auch eine Sprache für seine Entzogenheit haben, muss Gottlosigkeit mit Gott zusammenbringen'.⁷⁴

In oud-katholiek verband heeft Lathrops methode van juxtapositie bovendien het voordeel dat zij de *liturgie* beschouwt als een primaire bron van een dergelijke genuanceerde betekenisverlening,⁷⁵ wat goed aansluit bij de centrale plaats die de liturgie inneemt in het kerkelijke en theologische zelfverstaan van de oud-katholieke kerk.

De Duitse oud-katholieke bisschop Matthias Ring (geb. 1963) schrijft in zijn eerste herderlijke brief dat hij zich in liturgisch opzicht 'conservatiever' meent te moeten opstellen, dan hij zichzelf eigenlijk beschouwt, en dan hij zich opstelde toen hij nog pastoor van twee parochies was. Niet omdat hij zelf conservatiever is geworden, maar omdat hij het als zijn taak als bisschop ziet, de veelzijdigheid en veelvormigheid van de christelijke en katholieke traditie te

⁷⁴ Krebs, 'Entdeckungen Gottes', 220.

⁷⁵ Lathrop heeft het over de klassieke, oecumene-breed aanvaarde liturgie (zoals zij bijvoorbeeld in de oud-katholieke kerk is aan te treffen) met haar 'meerdere' structuren en inhouden; niet over een ad-hoc-liturgie die is aangepast aan een 'eenduidig' geloofsverstaan van welke aard dan ook.

waarborgen tegenover mogelijke versmallingen. Interessant en paradoxaal genoeg ziet hij de wijze waarop hij de *veelzijdigheid* van de traditie veilig kan stellen in het verdedigen van de min of meer *klassieke* katholieke liturgie. Die bevat immers zoveel aspecten en invalshoeken, dat ieder binnen de katholieke traditie zich daarin thuis kan voelen en zijn of haar eigen accenten kan leggen. Daarom verzet hij zich bij parochiebezoeken tegen het schrappen van elementen uit de liturgie. Want ook wanneer sommige elementen misschien ergerniswekkend zijn (ook voor hemzelf), lijkt het hem toch zinniger die elementen te bewaren en in een communicatief, synodaal proces te bespreken, dan ze eenvoudig af te schaffen.⁷⁶

Von daher erfahre ich mich immer wieder als ein konservativer Bischof in dem Sinne, dass es mir aufgetragen ist, die Vielfalt der Tradition, die Vielfalt der Bilder, Symbole, theologischen Meinungen und Vorstellungen zu verteidigen und zu bewahren, um weiterhin vielfältige Zugänge zum Mysterium des Glaubens zu ermöglichen.⁷⁷

1.3.6. Voortgaande typologische vertalingen

Eén van de verschillen tussen een fundamentalistische en een hermeneutische omgang met de geloofstraditie is dat je met de hermeneutische benadering nooit ‘klaar’ bent. Een methodisch fundamentalisme – dat zowel openbaringstheologisch als liberaal-theologisch van aard kan zijn – maakt het theologiseren relatief gemakkelijk: je hoeft je theologische visie alleen maar direct over te planten naar het heden en je hebt de antwoorden die je zoekt (een eenduidige visie). In een hermeneutische benadering gaat dat niet, omdat het *anders-zijn* van elke situatie wordt erkend, waardoor in elke situatie opnieuw moet worden nagedacht over de vraag, hoe in *deze* situatie met Christus is te leven (een meerduidige visie).

De hermeneutische benadering plaatst de historische elementen van de geloofstraditie niet ongetransformeerd over naar het heden, maar probeert ze ‘typologisch’ te vertalen in het heden. Zij probeert een rode draad te zien in de heilsgeschiedenis en ziet typologieën van die heilsgeschiedenis in het Oude Testament, het Nieuwe Testament, het vroegkerkelijk geloofsgetuigenis en de hedendaagse situatie van het leven met Christus. Zij erkent de verschillen tussen

⁷⁶ Matthias Ring, *Ich + Wir. Mein persönlicher Glaube und der Glaube der Kirche. Ein Wort des Bischofs an die Gemeinden*, Bonn 2016, 33-36.

⁷⁷ Ring, *Ich + Wir*, 34.

de situaties, maar ziet niettemin de ene Christus aan het werk in of achter alle typologieën en situaties. Zij probeert in de contingentie van het hedendaagse leven de gemeenschap met de ene, levende Christus vorm te geven.

Een rode draad die men door Schrift en traditie ziet lopen en op grond waarvan men de geloofstraditie typologisch interpreteert met het oog op het heden, kan men aanduiden met het begrip 'hermeneutische sleutel'. Een hermeneutische sleutel is een centrale persoon (bijvoorbeeld Christus), een centraal verhaal (bijvoorbeeld de uittocht uit Egypte of de dood en verrijzenis van Christus) of een centraal begrip (bijvoorbeeld 'bevrijding'), waarmee men de geloofs-traditie interpreteert en 'ontsluit' voor het heden. Zo kan men Schrift en traditie lezen vanuit een 'hermeneutiek van de bevrijding',⁷⁸ of vanuit een 'paschale hermeneutiek'.⁷⁹ Ook kan men het christelijk leven interpreteren vanuit een 'eucharistische hermeneutiek'.⁸⁰

Veelal zal ieder bij een hermeneutische benadering van het christelijk geloof bewust of onbewust uitgaan van zulke hermeneutische sleutels. Het behoort tot de opdracht van de theoloog, zich bewust te zijn van de hermeneutische sleutels die men toepast bij de interpretatie van het christelijk geloof en de vertolking ervan in het heden.

In haar theologie en kerkelijke praktijk toont de oud-katholieke kerk dat zij een kerk is die geen liberaal-theologisch uitgangspunt heeft, maar de haar

⁷⁸ Dit is de methode van de bevrijdingstheologie; vgl. Leonardo Boff & Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Maryknoll 1987, 32-39. Dat het hier om een hermeneutiek van de geloofstraditie gaat, blijkt bijvoorbeeld uit de doelstelling geen 'nieuwe' theologie te willen bieden, maar 'the faith of the Apostles, the faith of the church linked to the sufferings and hopes for liberation of the oppressed of this world' (43).

⁷⁹ In de Nederlandse context is Willem Barnard (1920-2010) een auteur die in heel zijn oeuvre werkt met wat men een 'paschale hermeneutiek' kan noemen: de Schrift wordt gelezen als een verzameling 'paasverhalen' en de christelijke geloofstraditie (met als hart de liturgie) wordt geïnterpreteerd als voortzetting en toepassing van die paschale structuur en mentaliteit. Een ander voorbeeld van een 'paschale hermeneutiek' is de liturgie van de Paaswake: de keuze van de Schriftlezingen; de teksten van de gebeden; de juxtapositie van licht, verhalen, doop en eucharistie.

⁸⁰ Voor suggesties in de richting van een 'eucharistische ethiek' en een 'doxologische levensattitude' vgl. Mattijs Ploeger, *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Groningen-Tilburg 2008, 534-539, maatschappij-kritisch uitgewerkt door Franz Segbers, 'A Transformative Eucharistic Vision for the Entire Oikoumene', in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 9 (2009), 138-150.

geschonken en overgeleverde openbaring wel hermeneutisch interpreteert en toepast in het heden. De oud-katholieke kerk reflecteert over elke nieuwe situatie met een openheid die recht doet aan het *nieuwe* van die situatie, terwijl zij tevens zichzelf blijft in *continuïteit* met de oecumenisch-katholieke geloofstraditie. Elke 'vernieuwing' in de oud-katholieke theologie en kerkelijke praktijk behoort dan ook niet alleen te worden begeleid door een soms langdurig synodaal proces, maar ook door een grondige theologische reflectie die zich kan verstaan met het internationale oecumenisch-theologische discours. Dit hermeneutisch en oecumenisch proces tussen traditie en hedendaags gelovig leven is een complex en geleidelijk proces dat inderdaad, in Williams' woorden, leeft van 'een theologisch gevoed en spiritueel ondersteund *geduld*'.⁸¹

⁸¹ Vgl. paragraaf 1.3.3.

2. Vroegkerkelijk of middeleeuws?

Op zoek naar een neo-patristische benadering

In het vorige hoofdstuk kwam aan de orde dat zich rond de jaren twintig en dertig van de twintigste eeuw een theologische omwenteling voordeed. In reactie op het liberale theologische en culturele klimaat kwam een vorm van openbaringstheologie op, die zich niet beperkte tot een fundamentalistische ontkenning van de moderniteit, maar die op basis van de bronnen van het christelijk geloof een nieuwe, hedendaagse orthodoxie wilde presenteren.⁸²

Als één van de interessante kenmerken van deze opleving van openbaringstheologie werd gesignaleerd dat zij zich op ongeveer hetzelfde moment voordeed in kerken en landen van heel verschillende theologische en culturele achtergrond: in de Duitstalige protestantse wereld (Barth), in de Franstalige rooms-katholieke theologie (*nouvelle théologie*) en in de Russische en Griekse orthodoxie (neo-patristische beweging). In dit hoofdstuk wordt op de katholieke en orthodoxe varianten van deze stroming nader ingegaan. Het gaat hier niet (evenmin trouwens als bij Barth in de protestantse variant) eenvoudigweg om een teruggrijpen op theologische denkpatronen van vóór de liberale theologie, maar om een fundamenteel nieuwe inzet van het theologiseren op basis van uitgangspunten die men in het vroegkerkelijke, patristische denken had herontdekt.

De theologische denkrichting die ik in dit hoofdstuk behandel, noem ik ‘neo-patristisch’. Dat is een term uit de oosters-orthodoxe theologie, maar ik gebruik haar voor een denkrichting die niet aan één kerkgenootschap gebonden is. De denkstructuur die ik ermee contrasteer noem ik ‘neo-scholastisch’. Hoewel dit een rooms-katholieke term is, gebruik ik ook deze voor een manier van theologiseren die methodisch binnen elke christelijke kerk denkbaar is. Ik gebruik beide termen in dit hoofdstuk dus niet als aanduiding van twee specifieke scholen in de theologiegeschiedenis (al zal ik deze scholen wel introduceren), maar als ‘etiket’ van breed voorkomende theologische denkstructuren.

In de oud-katholieke theologie is het beroep op de vroege kerk een belangrijk methodisch thema.⁸³ De vraag die dit hoofdstuk aan oud-katholieke

⁸² Zie paragraaf 1.2.2.

⁸³ Zie paragraaf 2.5. Vgl. Mattijs Ploeger, ‘De geloofsleer’, in: Peter-Ben Smit (red.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding*, Utrecht 2018, 35-61, hier: 50-52.

theologen stelt is dan ook: In hoeverre laten wij ons in kerk en theologie werkelijk gezeggen door vroegkerkelijke uitgangspunten?

2.1. Achtergronden van de 'neo-scholastische' benadering

2.1.1. De neo-scholastiek

De neo-scholastiek was de heersende school binnen de rooms-katholieke theologie tussen circa 1850 en 1950. De neo-scholastiek verstond zichzelf als een hedendaagse vertolking van het thomisme, het leersysteem van Thomas van Aquino (1225-1274). Maar mede omdat een van de kenmerken van de *nouvelle théologie* was, dat zij haar eigen lezing van Thomas in stelling bracht tegen de heersende neo-scholastiek, kan de neo-scholastiek niet zonder meer met thomisme worden gelijkgesteld.

Een kenmerk van de neo-scholastiek was haar methode. Voordat er sprake was van neo-scholastiek in engere zin (in de negentiende eeuw), had de scholastiek zich al ontwikkeld tot een manier van theologiseren waarin niet een bredere bijbels-theologische argumentatie, maar logische deductie de boventoon voerde. Grote namen uit deze traditie zijn die van de jezuïeten Luis Molina (1535-1600) en Francisco Suárez (1548-1617).⁸⁴

De scholastische methode van argumenteren was daarmee op een doodlopende weg geraakt. Deze methode was, in de woorden van Andreas Rinkel,

die van de 'propositiones', waarin elk dogma de stelling is 'quae est demonstranda' en waarbij dan ook het 'bewijs' geleverd wordt naar de oude scholastieke trant met een hoeveelheid bijbelteksten en patristische citaten en met weerlegging van alle objecties. Bij alle goede wil en bedoeling van de auteur krijgt zijn werk daardoor toch een rationalistische kleur en wordt zijn betoog min of meer een zaak van handigheid en gevatheid in het debat. Daarbij komt nog, dat bij deze methode de kracht der bewijsvoering lang niet altijd ligt in de rechtstreekse schriftuurlijke en patristische documentatie, maar veel meer in de 'objectiones' en 'quaestiones'.⁸⁵

⁸⁴ Vgl. Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman*, Second Edition, Cambridge 1987, 21-48.

⁸⁵ Rinkel, 'Dogmatische theologie', I 3.

2.1.2. Een andere filosofisch-theologische denkstructuur

De neo-patristische herbronningsbeweging – bijvoorbeeld in de persoon van Henri de Lubac (1896-1991) – ontdekte een *unholy alliance* tussen enerzijds laat-middeleeuwse, contrareformatorische, neo-scholastische denklijnen en anderzijds een ‘moderne’ theologie en modern secularisme. Wanneer God veilig wordt opgeborgen in het ‘bovennatuurlijke’, ontstaat de mogelijkheid de ‘natuurlijke’ werkelijkheid in geheel seculiere termen te verstaan. ‘Zo heeft het z.g. theïsme zelf het atheïsme gebaard.’⁸⁶ Het beeld van een Verlichtingscultuur die het christelijk geloof is gaan bedreigen is te oppervlakkig. Veeleer heeft het christelijk geloof vanaf de late middeleeuwen zichzelf met een zodanig godsbeeld opgezadeld – en daarmee zichzelf in een zodanige werkelijkheidsopvatting gemanoevreerd – dat secularisme daarin principiële ingebakken zat: ‘the emergence of Enlightenment modernity was created by a neoscholastic theology, which forgot that we have by nature a desire for God’.⁸⁷

Denkers in deze lijn zien de verandering in de filosofisch-theologische denkstructuur optreden in de dertiende eeuw. Rond die tijd vond de verschuiving plaats van een analogische (equivocale) ontologie naar een eendimensionale (univocale) ontologie. Vaak staan respectievelijk Thomas van Aquino (1225-1274) en Duns Scotus (1265-1308) model voor deze twee opvattingen. De analogische ontologie gaat ervan uit dat God de bron en de dragende kracht is van het zijnde, maar niet zelf deel uitmaakt van de categorie van het zijnde zoals al het geschapene. God is anders (vandaar ‘equivocaal’ = niet eenduidig), maar nooit ver weg, want al het geschapene participeert in de Schepper. Al het zijnde vertoont een analogie met de bron van al het zijnde (*analogia entis*), waaraan het participatorisch deelheeft. Daarentegen kent de eendimensionale ontologie slechts één vorm van het zijnde (vandaar ‘univocaal’ = eenduidig). God is ontologisch van dezelfde categorie ‘zijnde’ als de mens, alleen oneindig veel groter, beter, machtiger, etc. De kritiek op deze ontologie is dat God en mens onbereikbaar voor elkaar zijn geworden. Ook leidt deze ontologie tot een soort wedloop, een concurrentie, tussen God en mens. De participatorische ontologie daarentegen schept ruimte voor een ontmoeting met God op elk niveau. Bovendien verklaart een participatorische ontologie het sacramentele principe: het goddelijke is bij analogie kenbaar en het aardse kan door participatie delen in het goddelij-

⁸⁶ Anton Houtepen, *Theologen op zoek naar God*, 50.

⁸⁷ Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Oxford 2007, 85.

ke. Bij de eendimensionale ontologie is sacramentele participatie niet consistent verklaarbaar en daardoor nemen de sacramenten in een dergelijke theologie veeleer de vorm aan van een ‘mirakel’.⁸⁸

Theologen in de traditie van de *nouvelle théologie* wijzen op de doorwerking van de laat-middeleeuwse univocale ontologie in het hedendaagse denken, ook in de moderne theologie. Wanneer het goddelijke en het menselijke onbereikbaar voor elkaar zijn geworden en bij al het zijnde niet onmiddellijk de participatie in het goddelijke wordt ‘meegedacht’, kan de aardse en menselijke werkelijkheid dus beschouwd worden zonder referentie aan het goddelijke. Zo is de seculiere kijk op de ‘werkelijkheid’ (maar dan een werkelijkheid die is losgeraakt van de bron waaruit ze voortkomt en waaraan ze participeert) ontstaan vanuit een filosofisch-theologisch denkkader dat nog altijd leeft in een aantal theologische richtingen. Dit zijn voornamelijk de richtingen die in het vorige hoofdstuk ‘liberaal’ werden genoemd. Zij zetten het in zekere zin ‘seculiere’ theologische denken van het laat-middeleeuwse paradigma voort op een hedendaagse seculiere wijze.⁸⁹

2.1.3. De Reformatie: overname van laat-middeleeuwse veronderstellingen

In hoeverre is het de Reformatie gelukt, de laat-middeleeuwse scheefgroei te herstellen? De populaire kijk op de Reformatie gaat ervan uit dat zij de misstanden in de laat-middeleeuwse kerk reinigde door terug te grijpen op de Schrift en in zekere mate ook op de patristische tijd. Nadere beschouwing leert echter dat de Reformatie – haars ondanks en in zekere zin ‘hopeloos’ – vastzat aan laat-middeleeuwse filosofisch-theologische voorstellingen. Natuurlijk bewerkstelligde de Reformatie een forse discontinuïteit – in zekere zin creëerde zij ‘another country, another world’.⁹⁰ Maar daarnaast kent de Reformatie een hoge (maar dikwijls onbewuste) mate van continuïteit met de late middeleeuwen, die het reformatorisch denken tot op de dag van vandaag beïnvloedt. ‘[T]he first

⁸⁸ Vgl. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Second Edition, Oxford 2006, xi-xxxii; Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998, 121-135.

⁸⁹ Vgl. Milbank, *Theology and Social Theory*, 206-256.

⁹⁰ Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Haven 1992, 593.

thing one must remember is that Luther was a late medieval scholar and not a Lutheran.’⁹¹

Misschien moet je wel een niet-westerling zijn om de overeenkomsten tussen reformatorisch en contrareformatorisch christendom te kunnen waarnemen. Zo schreef de russisch-orthodoxe theoloog Aleksej Komjakov (1804-1860): ‘Het hele westen kent maar één gegeven *a*. Of het nu wordt voorafgegaan door het positieve teken +, zoals bij de rooms-katholieken, of door het negatieve teken -, zoals bij de protestanten, *a* blijft hetzelfde’.⁹² In het westen is het gebruikelijk om vooral het *verschil* te zien tussen rooms-katholicisme en protestantisme. Wie vanuit het oosten kijkt, ziet ze als twee kanten van dezelfde medaille. De overeenkomst wordt grotendeels bepaald door de gebondenheid van beide aan laat-middeleeuwse voorstellingen en uitgangspunten.

2.2. Achtergronden van de ‘neo-patristische’ benadering

In de negentiende-eeuwse theologie ontstonden aanzetten om aan het keurslijf van de neo-scholastische denktrant te ontkomen. Voorbeelden van theologen die probeerden meer patristisch en organisch te denken, zijn de Duitse rooms-katholiek Johann Adam Möhler (1796-1838) en de Engelsman John Henry Newman (1801-1890), die in de eerste helft van zijn leven als anglicaans theoloog en priester, in de tweede helft van zijn leven als rooms-katholiek theoloog en priester (tenslotte kardinaal) bekend is geworden. Maar pas in de eerste helft van de twintigste eeuw kwam het tot een echte breuk met de laat-middeleeuwse denkkaders door een bewust teruggrijpen op patristische denkstructuren.

2.2.1. Wat is de patristische periode?

Het neo-patristische denken gaat ervan uit dat het christelijk geloof en de door-denking daarvan (de christelijke theologie) in de apostolische, na-apostolische en patristische periode een ander karakter droeg dan in de laat-middeleeuwse, reformatorische en contrareformatorische periode. Deze nogal schematische

⁹¹ Sven-Erik Brodd, ‘Marriage and Cohabitation from an Ecclesiological Perspective’, in: The Theological Commission of the Church of Sweden (red.), *Love, Cohabitation and Marriage: Report from a Public Hearing, September 6-9, 2004*, Uppsala 2006, 193-202, hier: 200.

⁹² Komjakov, in Engelse vertaling geciteerd in Timothy Ware, *The Orthodox Church*, New Edition, London 1997⁵, 1.

aanduiding van de perioden maakt de neo-patristische visie kwetsbaar, niet alleen ten overstaan van de moeilijk te beantwoorden vraag wanneer de patristische tijd eindigde en de middeleeuwen begonnen, maar vooral ten overstaan van een bepaald type historische vragen dat sceptisch staat tegenover de aanwijsbaarheid van grote denkklijnen in perioden waarbinnen natuurlijk ook veel diversiteit bestond.

Daarom is het van belang te signaleren dat ook de neo-patristische geleerden zèlf op dit punt al heel verschillende accenten legden. Enerzijds legt een neo-patristicus als de anglicaan Gregory Dix (1901-1952) de belangrijkste scheidslijn bij de *Konstantinische Wende*; hij ziet de veranderingen in het theologisch denkklimaat dus beginnen met het einde van de vervolgingsperiode en het begin van de rijkskerk. Daarom is voor hem de pre-Niceense kerk en theologie de norm.⁹³ Anderzijds benadrukt een neo-patristicus als de rooms-katholiek Henri de Lubac (1896-1991) dat de denkstructuren van de patristische wereld nog tot in de hoge middeleeuwen hun gelding behielden.⁹⁴ Toch zijn de grondlijnen van Dix' en de Lubacs denken wezenlijk dezelfde. Het gaat de neo-patristici blijkbaar niet om het afbakenen van een periode, maar om het aanwijzen van een denkstructuur die in de eerste eeuwen is gevormd en die in meer of mindere mate tot in de hoge middeleeuwen is te vinden.

2.2.2. *Het patristisch primaat betwist*

Dat aan de patristische denkstructuur een primaat toekomt, is wel een bekend, maar geen algemeen aanvaard uitgangspunt in de theologie. Naast de neo-patristische visie staan drie belangrijke alternatieven.

Het eerste alternatief is de visie die domineert binnen de protestantse, reformatorische kerken. Hun theologie kent formeel geen primaat toe aan welke periode in de kerkgeschiedenis dan ook, omdat het enige primaat de Schrift geldt ('sola scriptura'). In weerwil van dit formele principe blijkt het protestantisme echter wel degelijk te theologiseren op basis van een bepaalde periode in de kerkgeschiedenis. Voor de reformatoren zèlf was dat de *vroege kerk*; zo poogde bijvoorbeeld Calvijn zijn liturgieën te ontwerpen 'selon la coutume de

⁹³ Vgl. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945. 'Pre-Niceens' betekent: vóór het eerste concilie, dat in 325 gehouden werd te Nicea.

⁹⁴ Vgl. bijv. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Eine historische Studie* [= *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Etude historique*, Paris 1944], Einsiedeln 1969.

l'égglise ancienne'.⁹⁵ Voor latere protestantse theologen is de normatieve periode doorgaans die van de *Reformatie*; we zullen later in dit hoofdstuk zien dat grote delen van de protestantse theologie zich daardoor uitleveren aan de post-middeleeuwse denkstructuur die in dit hoofdstuk de neo-scholastische wordt genoemd.

Het tweede alternatief gaat ervan uit dat alle perioden in de kerkgeschiedenis van even groot belang zijn, omdat de heilige Geest de kerk nooit verlaat en daarom alle theologische ontwikkelingen op hetzelfde normatieve plan staan. Dit is vooral de these van het contrareformatorische rooms-katholieke denken, waarin heel de kerkgeschiedenis, inclusief de hedendaagse kerk, even belangrijk gevonden wordt omdat de kerk – en met name de paus – nimmer faalt. Deze these doet geen recht aan het feit dat 'de kerk' niet zo aanwijsbaar is in één kerkgenootschap als het contrareformatorische rooms-katholicisme wel wenste en meende.

Het derde alternatief is het uitgangspunt van wat in het eerste hoofdstuk 'liberale' theologie werd genoemd. In het liberale theologische denken geldt niet de patristische tijd, maar de hedendaagse tijd – dikwijls in kritische wisselwerking met de bijbelse geschriften – als de norm voor het theologiseren. De liberale theologie aanvaardt niet dat er, naast de Schrift, een periode in de kerk- en dogmengeschiedenis zou bestaan die normatiever is dan (of minstens even normatief is als) de eigen tijd, cultuur en denkpatronen. Eén van de fundamentele theologische resultaten van deze liberale gedachtegang is dat men niet meer kan plaatsen waarom de trinitarische en christologische visie van de vroege kerk (zoals samengevat in de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel) normatief zou zijn. Daarentegen gaat men er als vanzelfsprekend van uit dat de door historisch-kritisch nieuwtestamenteel onderzoek geconstrueerde 'historische Jezus' die normatieve plaats heeft ingenomen.⁹⁶ Deze verschuiving van de normativiteit van het credo naar de 'historische Jezus' wordt voor zó vanzelfsprekend gehouden, dat men zich nauwelijks meer realiseert dat de 'historische Jezus' een (in een bepaalde fase van exegese en theologie relevante) constructie is, die – meer dan het vroegkerkelijk dogma – op gespannen voet staat met het getuigenis van de evangeliën en de overige nieuwtestamentische geschriften, met name

⁹⁵ Vgl. T. Brienens, *De liturgie bij Johannes Calvijn. Zijn publicaties en zijn visies*, Kampen 1987, 171.

⁹⁶ Deze verschuiving is exemplarisch waar te nemen bij Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 50-62, waar 'vroege kerk' en 'Jezus' tegenover elkaar worden geplaatst.

wanneer men het gehele Nieuwe Testament (en de gehele Schrift) *in samenhang* leest. Er is dus geen sprake van dat de liberale theologie ‘bijbelsers’ zou zijn dan de neo-patristische theologie.⁹⁷

2.2.3. Florovsky's begrip ‘neo-patristische synthese’

Tegenover deze alternatieven houdt de neo-patristische visie vast aan het primaat dat toekomt aan de patristische denkstructuur. Het gaat niet om het verheerlijken van een afgebakende *periode*, een ‘gouden eeuw’ van christelijk theologisch denken, waarna alles alleen maar bergafwaarts zou zijn gegaan. Het gaat om het analyseren van een theologische *denkstructuur*, die in de bijbelse en patristische tijd is aan te wijzen, maar die natuurlijk evengoed in andere perioden is te ontdekken (zij het vanaf de late middeleeuwen alleen in minderheidsstromingen) en in de huidige tijd is te praktiseren. Het gaat erom dat wij – in het heden, dus in de situatie van onze tijd en cultuur – ‘patristisch’ leren denken en ‘patristisch’ leren leven.⁹⁸

De wenselijkheid van zo’n patristische manier van denken in het heden is door de russisch-orthodoxe theoloog Georges Florovsky (1893-1979) omschreven als de behoefte aan een ‘neo-patristische synthese’. Tegen het einde van zijn leven heeft Florovsky nog eens uitgelegd wat voor soort theologie hij bedoelde met de term ‘neo-patristische synthese’:

It should be more than just a collection of Patristic sayings or statements. It must be a synthesis, a creative reassessment of those insights which were granted to the Holy Men of old. It must be *Patristic*, faithful to the spirit and vision of the Fathers, *ad mentem Patrum*. Yet, it must be also *Neo-Patristic*, since it is to be addressed to the new age, with its own problems and queries.⁹⁹

Al in de jaren dertig sprak hij zich uit in vergelijkbare woorden:

⁹⁷ De patristische theologie bouwt voort op het Nieuwe Testament, in het bijzonder op Paulus en Johannes. Vgl. Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe* [= *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938], Einsiedeln³ 1992, 37.

⁹⁸ Hilarion Alfeyev, ‘The Patristic Heritage and Modernity’, *The Ecumenical Review* 54 (2002), 91-111, hier: 92 (‘to think patristically and to live patristically’).

⁹⁹ Blane, ‘A Sketch of the Life of Georges Florovsky’, 154. Citaat uit een door Blane gevonden tekst uit Florovsky’s nalatenschap.

This call to 'go back' to the Fathers can be easily misunderstood. It does *not* mean a return to the letter of old patristic documents. [...] What is really meant and required is not a blind or servile imitation and repetition, but rather a further *development* of this patristic teaching, but homogeneous and congenial. We have to kindle again the creative fire of the Fathers, to restore in ourselves the patristic spirit.¹⁰⁰

De neo-patristische theologische benadering moet dus onderscheiden worden van, enerzijds, dogmenhistorisch patristisch onderzoek op zichzelf, al is voortgaand patristisch onderzoek natuurlijk van blijvend belang voor wie in elke tijd opnieuw 'patristisch' probeert te denken en leven. Anderzijds moet neo-patristisch theologiseren worden onderscheiden van een dogmatische poging het denken van de kerkvaders te synthetiseren tot een 'consensus Patrum'. Het is niet nodig de diversiteit van theologiseren in de vroege kerk te ontkennen of tot een grootste gemene deler terug te brengen. Het gaat erom, een patristische manier van denken op het spoor te komen en die manier van denken in het heden toe te passen.¹⁰¹

2.2.4. Het neo-patristische karakter van de 'nouvelle théologie'

In dezelfde tijd (de jaren twintig en dertig) kwam een vergelijkbare stroming op in de rooms-katholieke theologie. Deze staat bekend onder de naam *nouvelle théologie*, hoewel dit oorspronkelijk een afwijzend bedoelde benaming was ('nieuw' in de zin van 'nieuwlichterij') die door de tegenstanders aan de beweging werd gegeven.¹⁰² Het doel van deze beweging komt – uiteraard in een andere context: die van de westerse, rooms-katholieke theologische traditie – grotendeels overeen met de doelstelling van de orthodoxe neo-patristische beweging. De *nouvelle théologie* beoogde een 'herbronning' (*ressourcement*) van de theologie op basis van de Schrift, de patristiek en de liturgie. En in één adem

¹⁰⁰ Georges Florovsky, 'Patristics and Modern Theology', in: H.S. Alivisatos (red.), *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes 29 Novembre – 6 Décembre 1936*, Athene 1939, 238-242, hier: 240.

¹⁰¹ Alfeyev, 'The Patristic Heritage and Modernity', 93-96, 101-103, 106-110.

¹⁰² De term *nouvelle théologie* stamt van de neo-scholastische theoloog Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), die waarschijnlijk gebruik maakte van de term *nova theologia* uit een in 1946 door paus Pius XII gehouden toespraak. Vgl. Christofer Frey, *Mysterium der Kirche—Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969, 55-74.

daarmee wilde zij deze herbronning vruchtbaar maken voor een hedendaags verstaan van het geloof in relatie tot de moderne filosofische en maatschappelijke situatie.¹⁰³

De bakermat van de *nouvelle théologie* werd gevormd door twee theologische instituten. Het eerste was het dominicaanse studiecentrum *Le Saulchoir* (destijds bij Parijs), waar Marie-Dominique Chenu (1895-1990) en Yves Congar (1904-1995) doceerden. Het tweede was de toenmalige theologische faculteit van de jezuïeten in Lyon-Fourvière, waar Henri de Lubac (1896-1991) doceerde. Een andere voor deze beweging belangrijke jezuïet (die te Parijs doceerde) was Jean Daniélou (1905-1974). In de rooms-katholieke theologiegeschiedenis heeft de *nouvelle théologie* een merkwaardig lot ondergaan: gedurende de jaren vijftig werd zij van officiële kerkelijke zijde min of meer uitdrukkelijk veroordeeld en werden sommigen van haar professoren van hun leerstoelen gesuspendeerd, terwijl haar theologie nog geen decennium later bleek te zijn gereciperd door (althans één stroming binnen) het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965).

Men kan de *nouvelle théologie* op verschillende manieren beschrijven, afhankelijk van de kerkpolitieke agenda die men hanteert. Het paradoxale feit doet zich namelijk voor, dat de *nouvelle théologie* binnen de hedendaagse rooms-katholieke theologie wordt geclaimd als voorloper van zowel een 'progressieve' katholieke theologie als een 'conservatieve' katholieke theologie. 'Progressieve' theologen (vaak geassocieerd met het internationale tijdschrift *Concilium*) beroepen zich op het baanbrekende, vernieuwende karakter van de *nouvelle théologie*, waarvan zij zichzelf als de voortzetters zien. 'Conservatieve' theologen (vaak geassocieerd met het internationale tijdschrift *Communio*) beroepen zich op de theologische inhoud die bij de auteurs van de *nouvelle théologie* te vinden is; van die inhoudelijke theologische school zien zij zichzelf als de voortzetters.¹⁰⁴

In de geschiedschrijving van de rooms-katholieke theologie in de twintigste eeuw blijkt het bijzonder moeilijk te zijn een heldere analyse te geven van de na-conciliaire controverse tussen 'progressieve' en 'conservatieve' theologen of – iets objectiever geformuleerd – tussen de methodische benaderingen van *Concilium* en *Communio*, of tussen *aggiornamento* en *ressourcement*. De moei-

¹⁰³ Schoof, *Aggiornamento*, 122, op basis van een pamflet van Daniélou.

¹⁰⁴ Vgl. de wederom exemplarische controverse bij Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, 30; te contrasteren met bijv. Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998, 55, 60, 65.

lijkheid heeft natuurlijk te maken met het feit dat deze controverse, hoewel reeds vijftig jaar aan de gang, nog geenszins tot het verleden behoort, maar zeer actueel blijft doordat zij een hoofdrol speelt in de vele theologische en institutionele conflicten binnen de rooms-katholieke kerk. Ik vermoed dat het verschil tussen deze twee richtingen ten diepste is terug te voeren op het methodische verschil tussen een 'neo-scholastische' en een 'neo-patristische' benadering van Schrift, traditie en hedendaagse kerk. Daarbij kan – wat men daarvan ook moge denken – worden vastgesteld dat zij die in de hedendaagse rooms-katholieke theologie tot de traditionelere richting worden gerekend, inhoudelijk de neo-patristische lijn van de *nouvelle théologie* voortzetten.¹⁰⁵

2.2.5. De neo-patristische benadering in andere kerken

Het begrip 'neo-patristisch' is niet alleen toepasbaar op denkrichtingen in de oosters-orthodoxe en rooms-katholieke theologie. Rond dezelfde tijd is het neo-patristische gedachtegoed ook te vinden in de anglicaanse theologie. De naam van Gregory Dix (1901-1952) werd al even genoemd, maar meer anglo-katholieke theologen – tot op de huidige dag – kunnen tot de neo-patristische richting worden gerekend.¹⁰⁶ Hetzelfde geldt voor theologen in protestantse kerken, voor zover zij zich begeven in een oecumenisch-theologisch discours. Voorbeelden van 'gereformeerde' theologen die sterk denken in neo-patristische trant zijn de Nederlander Gerardus van der Leeuw (1890-1950) en de Zwitser Jean-Jacques von Allmen (1917-1994). Ook een belangrijk deel van de oud-katholieke theologische traditie kan als 'neo-patristisch' worden geïnterpreteerd.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Dit betekent niet dat een neo-patristische benadering hoeft samen te vallen met conservatieve theologische en kerkelijke posities (vgl. paragraaf 1.3 en 2.5).

¹⁰⁶ De term *Anglo-Catholic* (anglo-katholiek) duidt op de stroming binnen het anglicanisme die vaak – maar historisch en inhoudelijk niet geheel correct – met *High Church* (hoogkerkelijk) wordt gelijkgesteld. Voor een historische en theologische beschrijving van *High Churchmanship*, *Anglo-Catholicism*, *Ritualism* en *Liberal Catholicism* zie Mattijs Ploeger, *High Church Varieties: Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth-Century Anglican Catholic Thought*, Amersfoort-Sliedrecht 2001. Ook integraal te vinden op www.anglicanhistory.org/academic.

¹⁰⁷ Vgl. paragraaf 2.5.

2.3. Voorbeeld: christologie

2.3.1. Een 'holistische' kijk: Christusmysterie en Paasmysterie

In het Nieuwe Testament en de patristische tijd treffen we een manier van denken over Jezus Christus aan, die gekenmerkt wordt door een grote diversiteit. Dat Jezus Christus onze verlosser is, hangt samen met heel zijn 'persoon' en heel zijn 'werk'.

Ten aanzien van zijn persoon schetst de bijbel Jezus als (onder andere) de Christus, de Zoon van God, de Zoon des Mensen, de Zoon van David, het Woord dat vlees werd. Hij is profeet, wijsheidsleraar, koning, priester, offerlam. Stuk voor stuk zijn dat Oudtestamentische titels en beelden die in het Nieuwe Testament op Jezus worden toegepast. Elk aspect draagt iets bij aan het totaalbeeld van Jezus Christus.

Hetzelfde 'holistische' principe geldt voor de aspecten van zijn werk. De weg van Jezus Christus 'voor ons heil' begint bij zijn menswording, omvat zijn woorden en zijn tekenen, leidt tot zijn lijden en dood, maar omvat ook zijn verrijzenis, zijn hemelvaart, zijn 'heersen en regeren' aan de rechterhand van God en zijn wederkomst. Overigens vertelt het Nieuwe Testament bij vele van deze gebeurtenissen, dat zij door de heilige Geest zijn geschied. De Geest is dus geen *afterthought*, maar is present in deze 'holistische' visie op Christus.

In een neo-patristische manier van theologiseren is het van belang om Christus in heel zijn volheid te zien. Die volheid van de persoon en het werk van Christus wordt het Christusmysterie genoemd. 'Mysterie' niet in de moderne betekenis van 'geheim(zinnig)' of 'onbegrijpelijk', maar in de vroegkerkelijke betekenis van *mystērion* ('geloofsgeheim'), dat in het Latijn werd vertaald met *sacramentum*. 'Mysterie' staat voor een geloofswerkelijkheid, die in Gods raadsbesluit verborgen lag, tot zij in Christus is geopenbaard.¹⁰⁸ Jezus Christus, als door de Geest geopenbaarde mensgeworden God, is ons geloofsgeheim. Om hem – maar dat wil dan ook zeggen: om *alles* wat hij is en waar hij voor staat – draait het christelijk geloof. Dat alles is het Christusmysterie.

Het hart van het Christusmysterie is het Paasmysterie. Met 'Paasmysterie' wordt niet alleen het geloofsgeheim bedoeld van Christus' verrijzenis uit de dood. *Pèsach* (Hebreeuws), *Pascha* (Grieks), Pasen betekent in de christelijke theologie de 'doorgang', de 'doortocht' door de dood naar het leven. Het Paasmysterie omvat dus Christus' dood en opstanding, waarbij ook behoren zijn

¹⁰⁸ Vgl. paragraaf 3.1.

nederdaling in het dodenrijk en zijn verheffing aan Gods rechterhand (wellicht ook de uitstorting van de Geest).

Als het gaat om de vraag waardoor wij christenen ‘gered’ worden (soteriologie), dan is het antwoord dat wij gered worden door *Christus*: door het gehele Christusmysterie, en in het bijzonder het gehele Paasmysterie. In deze theologische denktrant lopen christologie, pneumatologie en soteriologie dus vloeiend in elkaar over.

De liturgie vertoont een directe relatie met deze bijbels-vroegkerkelijke opvatting van Christus en ons heil. Het liturgisch jaar stelt ons de gehele Christus voor ogen, met ‘Pasen’ (de Goede Week en de Paastijd) als het hart. En bovendien: in iedere zondagse eucharistieviering wordt de gehele Christus gevierd in een sacramentele, pneumatologische en eschatologische context. Het gehele Christusmysterie – en in het bijzonder het gehele Paasmysterie – is present in de eucharistieviering van de gemeente op de dag van de Heer.

2.3.2. Een versmalde kijk: het kruisoffer

In de late middeleeuwen zien we een versmalling optreden van de christologie en de daarmee samenhangende soteriologie. Het idee dat wij verlost zijn door heel de persoon en heel het werk van Christus maakt plaats voor het idee dat vooral of alleen zijn dood, het kruisoffer, onze verlossing heeft bewerkt. De vraag waarom God mens werd, wordt uitsluitend beantwoord in relatie tot zijn offerdood.

Door deze verschuiving raakt de christologie uit balans. Alles wat Jezus ‘is’ en ‘doet’ komt in dienst te staan van zijn dood. Bovendien versmalt de soteriologie: de plaats van de levende Christus als verlosser wordt ingenomen door de stervende of gestorven Christus aan het kruis. Een bekende iconografische uitdrukking van deze verschuiving is de wijze waarop het kruis wordt afgebeeld: de plaats van het kruis als *meerduidig* teken, namelijk van sterven en van overwinning (levensboom; Christus als koning die verhoogd is en regeert vanaf het kruis; vgl. vroegkerkelijke hymnen en afbeeldingen), wordt ingenomen door het kruis als *eenduidig* teken, namelijk van de dood: de lijdende Christus hangt aan het kruis; de verwijzingen en ‘boventonen’ naar de andere aspecten van het Christusmysterie ontbreken.

Deze laatmiddeleeuwse versmalling van christologie en soteriologie vindt haar liturgische uitdrukking onder andere in het principe van het ‘misof-

fer'.¹⁰⁹ De eucharistie is niet meer de ecclesiale, pneumatologische en eschatologische viering van heel het Christusmysterie, maar de presentstelling van het kruisoffer. In het uiterste geval komt het lichaam en het bloed van Christus present in de bijna materiële vorm van zijn dode lichaam. En het opdragen van de mis 'voor' levenden en doden wordt geïnterpreteerd als een 'applicatie' (toepassing) van de prijs die Christus met zijn kruisoffer heeft betaald. In plaats van het meegenomen worden in de hele beweging van Christus (zijn *pascha*) geldt voor de gelovige dat hij of zij de 'vruchten' van het kruis- en misoffer ontvangt.

Hier hebben we bovendien te maken met een duidelijk voorbeeld van de continuïteit tussen de laat-middeleeuwse en de reformatorische denkstructuur. Ook in het klassiek-protestantse denken ligt alle nadruk op redding, verzoening en vergeving door de *dood* van Christus. Die wordt weliswaar niet door een sacramentele *gratia infusa* (genade die stukje bij beetje wordt toegediend) aan de mens meegedeeld, maar door een haast juridische *gratia imputata* (genade die in één keer wordt toegekend) door God aan de mens geschonken.¹¹⁰ Niettemin blijft het kruisoffer van Christus het verlossende moment bij uitstek. En hoewel de presentstelling van Christus' offer in het misoffer wordt verworpen, blijft het avondmaal thematisch steken binnen het laat-middeleeuwse kader van het sacrament van het sterven van Christus. Ondanks de verschillen in de sacraments theologische uitwerking blijft de christologische en soteriologische denkstructuur gelijk.

2.3.3. Herontdekking van een 'holistische' christologie

Pas in de negentiende en vooral in de twintigste eeuw is de 'holistische' kijk op Christus herontdekt. Niet door de liberale theologie, die op de kruisoffer-versmalling reageerde met haar eigen versmalling: de *Leben-Jesu-Forschung*, op zoek naar 'de historische Jezus'.¹¹¹ Wel door de neo-patristische beweging: bijbelse, patristische en liturgische herontdekkingen gingen hand in hand, waardoor de innerlijke samenhang van heel de 'persoon' en heel het 'werk' van Jezus Christus weer zichtbaar werd. De soteriologie werd opnieuw verrijkt met de

¹⁰⁹ Vgl. paragraaf 4.7.

¹¹⁰ Vgl. Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Doctrine of Justification*, Cambridge 1986.

¹¹¹ Vgl. paragraaf 2.2.2. De liberale theologie breekt niet met het laat-middeleeuwse paradigma, maar zoekt haar afwijzingen en alternatieven ergens op het continuum tussen rechtzinnigheid en vrijzinnigheid *binnen* het laat-middeleeuwse paradigma.

volle breedte van het Paasmysterie en – nog breder – het hele Christusmysterie. De liturgie werd herontdekt als viering van heel de Christus (*totus Christus*): hoofd (Christus) en lichaam (de vierende gemeente). De Paaswake – viering bij uitstek van de meerduidigheid van het Paasmysterie – werd herontdekt als de kern van het liturgisch jaar. De eucharistie was niet langer de viering van één aspect van Christus (zijn kruisdood), maar werd weer een viering waarin het anamnetische, het epieletische en het eschatologische in elkaar overvloeien.

2.4. Voorbeeld: ecclesiologie

2.4.1. De kerk als organisch onderdeel van christologie en pneumatologie

In het Nieuwe Testament en de patristische tijd wordt niet over Jezus Christus gesproken zonder zijn kerk daarin mee te denken. Men wordt geen christen door individuele overgave aan Christus, men wordt christen door toetreding tot Christus' lichaam, de kerk. Alleen hoofd (Christus) en lichaam (kerk) *samen* vormen de 'gehele Christus' (*totus Christus*). Daarbij gaat het steeds om de levende Heer, de verrezen Christus, in wie de Geest werkzaam is en die door de Geest met zijn lichaam in verbinding staat. In het bijbels-vroegkerkelijk denken is de kerk dus een integraal onderdeel van christologie en pneumatologie.

De kerk wordt in deze periode bij voorkeur beschreven in organische en relationele termen, zoals 'lichaam' (*corpus*), 'volk' (*populus*), 'gezin' (*familia*) en 'bruid' (*sponsa*).¹¹² Zulke benamingen zijn meer dan toevallige metaforen: zij drukken uit dat er een wezenlijke betrekking bestaat tussen Christus en de christenen, en tussen de christenen onderling. Wie gedoopt wordt, wordt geïncorporeerd (ingelijfd) in Christus en zijn lichaam, de kerk.¹¹³ Wie eucharistie viert, wordt samen één lichaam doordat men deel heeft aan het ene brood.¹¹⁴ Er ontstaat een 'ontologische' (wezenlijke) verbondenheid tussen Christus en de gemeente, en tussen de gemeenteleden onderling.

¹¹² Vgl. bijv. Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

¹¹³ Vgl. Romeinen 6,3-11; 1 Korintiërs 12,13.

¹¹⁴ Vgl. 1 Korintiërs 10,17.

2.4.2. Klerikalisering en institutionalisering

Wanneer de kerk vanaf de vierde eeuw een meerderheidskerk wordt, treedt een belangrijke verschuiving op. Het onderscheid tussen hen die kerkelijk betrokken zijn en hen die dat niet zijn, wordt niet meer in de eerste plaats door de *doop* gemarkeerd, aangezien vanaf dit moment een groot deel van de samenleving gedoopt is. Het onderscheid in kerkelijke betrokkenheid komt dus *binnen* de gemeenschap van gedoopten te liggen, en wel bij het onderscheid tussen ‘leken’ (*laici*) en ‘geestelijken’ (*clerici*).¹¹⁵ Het begrip ‘leek’ wordt gaandeweg niet meer opgevat als een eretitel – lid van de *laos*, het volk van God – maar krijgt paradoxaal genoeg de betekenis van een niet-ingewijde. De ‘ordering’ (*ordinatio*) van een gedoopte binnen een bepaalde *ordo* (de orde van diaken, van priester of van bisschop) wordt ervaren als het eigenlijke moment van ‘wijding’ (*consecratio*), terwijl vanouds de doop de meest wezenlijke toewijding aan Christus betekende.

Door dit proces van klerikalisering treedt ook een institutionalisering van de kerk op. Immers, de kerk wordt niet meer primair ervaren als de *communio sanctorum* (de gemeenschap van de in Christus geheiligden, of: de gemeenschap van hen die deel hebben aan de *sancta*, de heilige dingen, de sacramenten),¹¹⁶ maar als een organisatie onder leiding van de geestelijken. ‘De kerk’ wordt synoniem met ‘de kerkelijke leiding’ of ‘het kerkelijk instituut’ – een taalkundig (semantisch) verschijnsel dat tot op de dag van vandaag regelmatig wordt aangetroffen, hoewel het haaks staat op de theologische betekenis van het woord ‘kerk’, dat op alle gedoopten slaat.

De liturgie is wederom het terrein waarop deze verschuiving het meest concreet zichtbaar is. Het oorspronkelijke uitgangspunt dat de christelijke gemeente op de dag van de Heer samenkomt om als lichaam (kerk) samen met het hoofd (de verrezen Heer) de eucharistie te vieren, verschuift naar een beleving van de liturgie als dienst ‘van’ een geestelijke ‘voor’ de mensen, die zichzelf eerder als individuele gelovigen dan als volk, kerk of gemeente zijn gaan verstaan.

¹¹⁵ Ook de monnik wordt een onderscheidende figuur. Geestelijken die geen monnik zijn, nemen toch monastieke aspecten op in hun levensstijl, zoals het celibaat en het getijdengebed.

¹¹⁶ Vgl. paragraaf 11.1.

2.4.3. De Reformatie: een poging tot herijking zonder de benodigde theologische denkstructuur

De Reformatie zag het problematische van zowel klerikalisering als institutionalisering en heeft geprobeerd de kerk te herijken. Omdat de reformatoren echter nog sterk onder invloed stonden van de laat-middeleeuwse denkstructuur, hebben zij deze herijking willen uitvoeren zonder te breken met het geïndividualiseerde en gefragmentariseerde theologische kader. Het gevolg is datgene wat in paragraaf 2.1.3 werd opgemerkt aan de hand van een uitspraak van Komjakov: protestantisme werd rooms-katholicisme met een minteken ervoor.

Het klerikalisme probeerde men te doorbreken door terecht de nadruk te leggen op het belang van de doop en het volwaardige kerk-zijn van alle gedoopten. Het lukte echter niet, binnen die gedachtenwereld een organische plaats aan het ambt te geven. Het resultaat van een ambt dat te weinig gedragen wordt door een 'theologie' is dat de 'sociologie' zich ervan meester maakt: in de praktijk is het protestantisme eeuwenlang nauwelijks minder klerikaal geweest dan het katholicisme ('domineeskerk'), al zei de leer daar iets heel anders over.

De institutionalisering heeft men willen doorbreken door de kerk terecht voor te stellen als een gemeenschap van gelovigen. Omdat echter het 'holistische' en het sacramenteel-participatorische nagenoeg geheel uit de toenmalige denkstructuur verdwenen was, leverde de nadruk op de kerk als gemeenschap van gelovigen niet zozeer een doorbreking van de institutionalisering op (ook in de ecclesiologie gold dat het theologisch vacuum door een sociologische organisatievorm werd opgevuld), als wel een voortdurende neiging tot opheffing van het inhoudelijke kerkbegrip. Wanneer de relatie tussen Christus en de gelovige vooral van individuele aard is, blijft er voor de kerk nauwelijks een andere rol over dan die van een sociologische institutie.

Dat de reformatorische denkstructuur niet wezenlijk verschilt van de laat-middeleeuwse, wordt opnieuw duidelijk aan de hand van de liturgie. Niet de vroegkerkelijke viering van de eucharistie met alle charismata en ambten, maar de 'stille mis' die wordt gecelebreerd 'door' één geestelijke 'voor' de gemeente, werd het model van de meeste protestantse liturgiën.

2.4.4. Herontdekking van de ecclesialiteit

In de negentiende en twintigste eeuw werd het principieel 'ecclesiale' karakter van het christelijk geloof herontdekt. De bijbelse, patristische en liturgische bewegingen speelden hierin een gezamenlijke rol. Het alternatief voor een kle-

rikaal, institutioneel kerkmodel bleek niet de *omkering* daarvan te zijn (de ‘onzichtbare’ kerk), maar een geheel *ander* denken over de kerk: organisch, relationeel, sacramenteel. Het ‘holistische’ denken over Christus en zijn lichaam werd herontdekt in het Nieuwe Testament, in de patristische geschriften en in de liturgie. De liturgie bleek namelijk – onder de twee bedekkende lagen van enerzijds tekstuele en rituele *wijzigingen* en anderzijds (vooral) veranderingen in theologische en spirituele *interpretatie* – tot op grote hoogte een stille getuige te zijn gebleven van de bijbels-vroegkerkelijke theologische denkstructuur.¹¹⁷

2.5. Het neo-patristische karakter van de oud-katholieke theologie

2.5.1. Prioriteit van Schrift en vroege kerk

De ‘mainstream’ oud-katholieke theologie¹¹⁸ kan worden beschouwd als een vorm van neo-patristische theologie. Het beroep op de vroege kerk is een belangrijk methodisch aspect van de oud-katholieke theologie. Het gedetailleerd uitgewerkte dogmatische handboek van Andreas Rinkel is een goed voorbeeld van een oud-katholieke manier van theologiseren, waarbij de norm voor het eigen systematisch-theologisch denken eerder wordt gezocht in de bijbelse en vroegkerkelijke tradities dan in de middeleeuwse, reformatorische en contrareformatorische ontwikkelingen.¹¹⁹

Tegelijk moet worden erkend dat de middeleeuwen en de contrareformatie wel degelijk behoren tot de geschiedenis waaruit de oud-katholieke kerk is voortgekomen. Daardoor is het niet verwonderlijk dat liturgische en theologische tradities uit die latere perioden nog altijd herkenbaar zijn in de oud-katholieke kerk van vandaag. Daar is op zich ook geen bezwaar tegen. Wel is het een blijvende opdracht om ontwikkelingen te toetsen aan de Schrift en de vroege kerk. Niet in de zin van een (onmogelijke) ‘terugkeer’ naar de bijbelse of patristische tijd. Wel in de door Florovsky bedoelde zin:¹²⁰ de vroege kerk kende denkstructuren die in latere perioden zijn verduisterd of uit balans geraakt;¹²¹ voor een rijke en gebalanceerde visie op het christelijk geloof is het zinvol de bijbelse en vroegkerkelijke denkstructuren te herontdekken.

¹¹⁷ Vgl. paragraaf 4.7.3.

¹¹⁸ Vgl. paragraaf 1.2.7.

¹¹⁹ Vgl. Rinkel, ‘Dogmatische theologie’.

¹²⁰ Vgl. paragraaf 2.2.3.

¹²¹ Vgl. de voorbeelden in paragraaf 2.3 en 2.4.

2.5.2. Invloed van de liturgische en oecumenische bewegingen

Er is nog een andere reden waarom de oud-katholieke theologie beschouwd kan worden als een vorm van neo-patristische theologie. De oud-katholieke kerk en theologie hebben gedurende de twintigste eeuw van harte geparticipeerd in de liturgische en oecumenische bewegingen. De theologische grondlijnen van deze bewegingen zijn van neo-patristische aard. Dit geldt in het bijzonder voor de liturgische beweging, die niet samenvalt met praktische liturgieherziening, maar die voortkomt uit een theologische herbezinning op de vierende kerk en de kerkelijke viering.¹²² De in dit hoofdstuk genoemde christologische en ecclesiologische voorbeelden, evenals de in hoofdstuk 3 te bespreken sacramentstheologie, zijn kerngedachten van (de theologische tak van) de liturgische beweging. Via de liturgische en oecumenische bewegingen is de oud-katholieke theologie dus sterk beïnvloed door het neo-patristische denken.

2.5.3. Ressourcement en aggiornamento

De wordingsgeschiedenis van de neo-patristische benadering kende in het Westen een bizarre ontwikkeling, die zich in korte tijd voltrok. In de jaren vijftig van de twintigste eeuw werd de *nouvelle théologie* nog zó modern gevonden dat zij door Rome werd veroordeeld. In de jaren zestig was zij plotseling een van de meest bepalende theologische stromingen van het Tweede Vaticaans Concilie. Maar tegen het eind van de jaren zestig gold zij in de post-conciliaire richtingenstrijd reeds als ouderwets.

Dit is te verklaren uit het feit dat de *ressourcement*-theologie weliswaar in methodisch opzicht (bronnengebruik; aard van haar redeneringen) een enorme vernieuwing van de theologie betekende, maar dat zij ondertussen wel een klassieke theologie bleef, die binnen de kaders van de kerkelijke traditie opereerde. De *aggiornamento*-theologie wilde daarentegen de kaders van de kerkelijke traditie openbreken. Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie werkten beide stromingen samen in hun vernieuwingsgezindheid. Maar na het concilie werd duidelijk dat beide stromingen uit een andere methodische achtergrond voortkwamen en dus ook een andere doelstelling hadden.¹²³

¹²² Vgl. Mattijs Ploeger, 'Het "onliturgische" karakter van de Liturgische Beweging', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 61 (2007), 109-122.

¹²³ Vgl. bijv. Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 131.

De *aggiornamento*-theologie, die op kerkvernieuwing uit was en niet zelden met antropologische en sociologische denkkaders werkte, kwam methodisch voort uit de neo-scholastische manier van omgang met de theologie. In de neo-scholastische theologie was immers een institutionele opvatting van de kerk gaan overheersen. De *aggiornamento*-theologie werkte in dat spoor verder, alleen in een gemoderniseerde – namelijk antropologische en sociologische – vorm.¹²⁴ De *ressourcement*-theologie daarentegen wilde terug naar een niet primair institutioneel, maar sacramenteel denken over de kerk. Dat is een radicaal andere manier van denken over de kerk, die echter op het gebied van institutionele veranderingen niet zo spectaculair is (althans op het oog niet).

De neo-patristische benadering is, meer dan de neo-scholastische, in staat om het overgeleverde geloof en kerkzijn in een systematische, bijbels-theologische, sacramentele en spirituele *samenhang* te presenteren. Daarmee is de neo-patristische benadering vooral interessant voor hen die zijn geïnteresseerd in spirituele verdieping en het leren doorgronden van hun eigen traditie. Uiteraard kunnen daar ook kerkelijke veranderingen en vernieuwingen uit voortvloeien, maar die zijn als het ware pas van een tweede orde. De *aggiornamento*-benadering is meer primair gericht op veranderingen en vernieuwingen en lijkt daarmee de *ressourcement*-benadering in de schaduw te stellen.

Het is duidelijk dat beide stromingen in de oud-katholieke kerk te vinden zijn. Wie primair uit is op kerkelijke veranderingen en vernieuwingen (*aggiornamento*) zal weinig geduld hebben met de traditionele (vooral bijbelse en patristische) manier van theologiseren van de *ressourcement*-benadering. Toch is de *ressourcement*-benadering de toonaangevende methode in de oud-katholieke theologie. Zij is vernieuwend in een inhoudelijke zin, voor wie de moeite neemt zich erin te verdiepen.

¹²⁴ Vgl. Ploeger, *Celebrating Church*, 77.

II. SACRAMENTSTHEOLOGIE EN LITURGIE

3. Een theologie van de sacramentaliteit

Binnen het geheel van een oud-katholieke systematische theologie neemt de sacramentstheologie een belangrijke plaats in. Enerzijds omdat ‘sacramentaliteit’ (als beginsel) een centraal aspect is van een christelijke, kerkelijke existentie. Anderzijds omdat de sacramenten (als concrete handelingen) het hart vormen van het kerkelijke, liturgische leven. Deze twee aspecten worden bedoeld, wanneer de sacramentstheologie vanouds wordt onderverdeeld in een beschouwing over de sacramenten in het algemeen (*de sacramentis in genere*) en een afdeling waarin de afzonderlijke sacramenten worden behandeld (*de sacramentis in specie*). Dit hoofdstuk beperkt zich tot de algemene sacramentenleer, die ik opvat als een leer van de sacramentaliteit.¹²⁵

3.1. Het ene *mystērion* en de vele *mystēria*

Het feit dat de kerk een afgebakend aantal sacramenten kent, is het resultaat van een relatief late – want hoog-middeleeuwse – ontwikkeling.¹²⁶ Dit geldt ook voor het denken over sacramenten als ‘genademiddelen’ in de technische zin van een systeem waardoor genade in soorten en maten wordt verleend aan de (individuele) ontvanger van het desbetreffende sacrament.¹²⁷ Een dergelijke afgebakende sacramentenleer doet geen recht aan het rijke fenomeen sacramentaliteit dat uit de Schrift en de vroege kerk tot ons komt. Ook leidt zij – vanaf Reformatie en Contrareformatie tot op de huidige dag – tot een oecumenische impasse die slechts doorbroken kan worden door terug te keren tot een vroegkerkelijk begrip van sacramentaliteit.

¹²⁵ In dit hoofdstuk maak ik veelvuldig gebruik van de algemene sacramentstheologie van de oud-katholieke theoloog en bisschop Andreas Rinkel (1889-1979), die te vinden is in: Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 248-295, evenals van het werk van de jezuïet Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Gütersloh 1979¹; Basel 2008².

¹²⁶ Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 256 noemt Petrus Lombardus als degene die rond 1150 het ons bekende zevental voor de eerste maal in de sindsdien gangbare volgorde opsomt. Volgens Rinkel (‘Dogmatische theologie’, III 264) is dit vastgelegde zevental niet lang daarna door het Oosten overgenomen. Idem, met receptiegeschiedenis in het Oosten: Hotz, *Sakramente*, 265.

¹²⁷ Vgl. Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 257.

In het Nieuwe Testament vinden we een veelheid van handelingen die niet onder één noemer worden gebracht, maar die wel eenduidig ‘als heilig en reëel gelden’. Dat wil zeggen: uit de context blijkt dat ze worden beschouwd als heiligend, reinigend, strekkend tot behoud. Daarbij wijst niets op een ‘slechts symbolisch’ karakter van dergelijke handelingen; het gaat om een ‘werkelijkheid’ die door de handelingen reëel wordt bemiddeld en ervaren. De situatie in de vroege kerk is dezelfde: tot de heilige handelingen die als *mystērion* of *sacramentum* worden aangeduid, behoren doop en eucharistie als voornaamste, maar behoort daarnaast nog een veelheid aan handelingen, die onderling ongelijksoortig zijn. Deze handelingen – hun aantal verschilt per kerkvader – worden nooit in één sacramentstheologische theorie gevat, hoewel ze alle als *mystērion* of *sacramentum* gelden.¹²⁸

De Griekse term *mystērion* werd – dikwijls zegt men: vanaf Tertullianus (ca.160-ca.230) – in het Latijn weergegeven met het woord *sacramentum*. Om het christelijke sacramentsbegrip goed te vatten, moet echter teruggegrepen worden op het begrip *mystērion* en zijn betekenis in het Nieuwe Testament en de vroege kerk. *Mystērion* betekent daar in de eerste plaats het ‘heilsmysterie’, dat wil zeggen: niet iets geheimzinnigs (mysterieus), maar iets wat in Gods raad verborgen lag totdat het in de heilsgeschiedenis is geopenbaard aan hen die het in geloof aanvaardden. De primaire betekenis van *mystērion* is het Christusmysterie, dat wil zeggen: het in Christus geopenbaarde heil voor de wereld. De secundaire betekenis van *mystērion* is alles wat met het Christusmysterie in verbinding staat, en in dat verband moeten we het gebruik van *mystērion* als ‘sacrament’ verstaan.¹²⁹

Christus is zelf het eerste ‘sacrament’ van God in diens zelfopenbaring aan de wereld. Hij is de *logos*, de zichzelf openbarende God, het vleesgeworden Woord.¹³⁰ De kerk is de ruimte en context waarin Christus de openbaring van Gods *mystērion* voortzet. De *mystēria* (sacramenten) ‘zijn de verbijzondering van Gods grote mysterium, in Christus geopenbaard’. Zoals Christus eenmaal is geïncarneerd om zichtbaar, tastbaar en effectief Gods heil te openbaren, zo zet

¹²⁸ Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 253-254.

¹²⁹ Vgl. Hotz, *Sakramente*, 17-63.

¹³⁰ Het reformatorische gebruik om aan het Woord een soort sacramentele waarde toe te kennen, acht Rinkel (‘Dogmatische theologie’, III 270) correct voor zover daarmee het Woord in diepste theologische zin (Christus zelf) wordt bedoeld (zie echter de volgende voetnoot), niet wanneer het Woord wordt geïdentificeerd met de bijbel en/of de prediking. Vgl. ook paragraaf 3.10.

Christus de openbaring van dit heil zichtbaar, tastbaar en effectief voort in de bediening van de sacramenten.¹³¹

Christus zelf, de *kerk* zelf en het *leven* van de kerk (inclusief haar heilige handelingen) zijn dus sacramenteel van aard. Dit te constateren is belangrijker dan een afgebakend aantal sacramentele handelingen te definiëren. De oudkatholieke kerk wenst binnen de (latere) katholieke traditie te blijven door het gedefinieerde zevental van sacramenten te aanvaarden, maar deze trouw aan een relatief late traditie mag niet de theologisch-inhoudelijke betekenis van sacramentaliteit en de sacramenten dicteren.¹³² Daarom is het klassieke onderscheid tussen een leer over de sacramenten ‘in het algemeen’ en een leer over de afzonderlijke sacramenten nog steeds zinvol. Niet opdat alle afzonderlijke sacramenten worden geperst in het keurslijf van een formele algemene sacramentsleer (die in de traditie meestal aan de eucharistie was ontleend, maar op alle sacramenten van toepassing werd verklaard), maar juist andersom: opdat de afzonderlijke sacramenten – elk in hun eigenheid – kunnen worden begrepen als verbijzonderingen van het sacramentele karakter van Gods heil in de wereld.

3.2. Enkele principes in de sacramentstheologie, afgeleid van Augustinus

De Noord-Afrikaanse kerkvader Augustinus (354-430) stelde enkele principes vast, die voortkwamen uit concrete situaties met betrekking tot concrete sacramenten, maar die in de kerk zijn gerecipieerd als principes die betrekking hebben op alle sacramenten. De meeste van die hier volgende sacramentstheologische begrippen zijn dus van Augustinus afkomstig, maar zijn losgeraakt van hun concrete oorsprong en zijn geworden tot algemene principes van sacramentaliteit.¹³³

¹³¹ Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 268. Rinkel (‘Dogmatische theologie’, III 268-269) zegt wel: ‘De Vleeswording des Woords is het principium en oerbeeld aller genademiddelen’, maar spreekt een reserve uit bij het idee dat Christus zelf tot de sacramenten zou worden gerekend, door zich te beroepen op de zinnen uit het Nicaenum waarin Christus beleden wordt als ‘genitus, non factus, consubstantialis Patri’. Ook de kerk noemt Rinkel liever geen sacrament, omdat de kerk als lichaam van Christus reëel deelheeft aan Christus zelf en dus onder hetzelfde voorbehoud valt. Hij acht wel het gebed en het geloof in de buurt van de sacramenten te komen.

¹³² Zie reeds de worsteling bij Rinkel (‘Dogmatische theologie’, III 272), die nog in het formele kader van ‘de’ zeven sacramenten wenste te denken, maar daar theologisch eigenlijk al aan voorbij (of liever gezegd: achter terug) was.

¹³³ Ontleend aan Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 254-255.

Een sacrament is een *visibile signum invisibilis gratiae* (= een zichtbaar teken van een onzichtbare genadegave). Waarbij *signum* niet slechts 'symbool of teken in algemene, vage zin is, maar: bewijs, getuigenis, openbaring, zichtbaarmaking, verzekering'.¹³⁴ Het teken en het betekende vallen dus samen in *mysterio* (= op sacramentele wijze).

Christus est qui baptizat (= Christus is degene die doopt). De eigenlijke bedienaar van het sacrament is niet de voorganger of de kerk, maar Christus zelf. Daardoor is een sacrament niet afhankelijk van de 'waardigheid' van de bedienaar. Overigens ook niet van de 'waardigheid' van de ontvanger. Het sacrament wordt dus niet bediend *ex opere operantis* (= op grond van de handeling van degene die de handeling voltrekt), maar *ex opere operato* (= op grond van de handeling die voltrokken wordt). Dit uitgangspunt wordt wel eens bekritiseerd omdat het tot een onpersoonlijk, mechanisch sacramentsbegrip zou leiden. De positieve bedoeling ervan is echter, dat de sacramenten worden behoed voor willekeur en onbetrouwbaarheid. Ook vervalt men op deze wijze niet in de klerikale gedachte dat de gemeente voor de geldige en effectieve 'werking' van de sacramentsbediening afhankelijk zou zijn van de persoonlijke heiligheid of het persoonlijke charisma van de voorganger.

Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (= wanneer het woord bij het element komt, komt het sacrament tot stand). Een sacrament wordt voltrokken door de onverbreekelijke combinatie van een *fysieke handeling* (doorgaans met een object, dat het 'element' of de 'materia' wordt genoemd) en een *taalhandeling*. Dit onderscheidt de sacramenten enerzijds van de prediking (alleen een taalhandeling) en anderzijds van magie (het voltrekken van een rituele handeling zonder expliciete relatie tot de openbaring en de geopenbaarde God). Enerzijds geeft het woord de noodzakelijke inhoudelijke *duiding* aan de handeling (in die zin geeft het woord meer dan de handeling); anderzijds maakt eerst de handeling de even concrete als essentiële *participatie* mogelijk aan datgene wat door het woord wordt geduid (in die zin geeft de handeling meer dan het woord).

Op grond van de middels het sacrament verleende genade – en op grond van het primaat van de genade überhaupt – stelde Augustinus vast dat het in mensen werkzame karakter van een sacrament niet ongedaan gemaakt of verloren kan worden. Hieruit is in later tijd de theologie van het *character indelebilis* (= onuitwisbaar merkteken) ontwikkeld. Mensen kunnen de in het sacrament ontvangen genade tijdens hun leven meer of minder serieus nemen en meer of

¹³⁴ Rinkel, 'Dogmatische theologie', III 267.

minder tot ontplooiing brengen, maar door de handelwijze van mensen wordt de in het sacrament ontvangen genade niet meer of minder. De belangrijkste consequentie van dit uitgangspunt is het feit dat de doop – op welke leeftijd dan ook ontvangen – voor het gehele leven geldt. Men kan wel een doopgedachtenis of zelfs een ‘hernieuwing van de doopgeloften’ houden, waarbij ook een besprenkeling met doopwater kan plaatsvinden,¹³⁵ maar men kan de doop zelf niet overdoen.

3.3. De plaats van de sacramentstheologie in het geheel van de theologie

Sacramentstheologie is geen geïsoleerd vak, maar heeft – als het goed is – een organische plaats binnen het geheel van de theologie. Hoe een theologie van sacramentaliteit en van afzonderlijke sacramenten eruit ziet, hangt af van hoe een theologie over God, Christus, de heilige Geest en de kerk eruit ziet. De leer omtrent de kerk en de sacramenten (ecclesiologie en sacramentstheologie) zijn aspecten of uitvloeisels van de leer omtrent Jezus Christus en de heilige Geest (christologie en pneumatologie) en in het bijzonder van de leer omtrent de wijze waarop mensen deel krijgen aan het heil dat God door de heilige Geest in Jezus Christus heeft gebracht (soteriologie).¹³⁶

Daarom is het enerzijds terecht, dat de sacramenten in de klassieke opbouw van de dogmatiek een plaats krijgen na triniteit, christologie, pneumatologie en ecclesiologie. Dit is terecht omdat daarmee de juiste *denkvolgorde* wordt

¹³⁵ De oud-katholieke liturgie voorziet in een eenmalige doopgedachtenis bij het vormsel (*Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Baarn 1993, 401-402) en in een jaarlijkse doopgedachtenis (met besprenkeling) tijdens de Paaswake (*Kerkboek*, 130-131; 137-139). Indien men van de aangegeven mogelijkheid gebruikmaakt, water te wijden op het feest van de doop van de Heer in de Jordaan (*Kerkboek*, 45), zou men dat kunnen uitbreiden met een besprenkeling (die bedoeld is als een non-verbale doopgedachtenis, waarbij men zichzelf bekruist) en/of een verbale doopgedachtenis (met gebruikmaking van de tekst uit de Paaswake). Ook is het goed denkbaar dat een doopgedachtenis zou kunnen plaatsvinden bij een wisseling van kerkgenootschap of als markering van hernieuwde kerkelijke betrokkenheid. Vgl. paragraaf 5.5.

¹³⁶ Vgl. Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 249, die de samenhang tussen soteriologie, ecclesiologie en sacramentstheologie als volgt verwoordt: ‘[D]e ordo salutis leidt tot de *ecclesiologie*, de leer van het heilsorganisme, waarin de heilsoeconomie haar werksfeer vindt’. En vervolgens: ‘Als de ecclesiologie antwoord heeft gegeven op de vraag, *waar* de heilsoeconomie plaats heeft, volgt logisch de vraag, *hoe* en *door welke middelen* zij werkt’.

gerespecteerd. Anderzijds kan deze indeling ten onrechte de schijn wekken dat er een verschil in *belang en relevantie* zou zijn tussen de hoofdonderwerpen van de theologie (God, Christus, de Geest) en de daarna te behandelen onderwerpen (kerk, sacrament, ambt). Niet in de laatste plaats in *oecumenisch* perspectief zou deze indruk kunnen ontstaan: er bestaat een theologische 'onderbouw' die alle christenen met elkaar gemeen hebben (triniteit, christologie, pneumatologie) en vervolgens is er *ad libitum* nog een theologische 'bovenbouw' voor wie 'hoogkerkelijk' of 'katholiek' is (ecclesiologie, sacramentstheologie, ambtstheologie).¹³⁷ Dit is een verkeerde voorstelling van zaken, die overigens ten grondslag ligt aan menig oecumenisch misverstand. De werkelijkheid is dat reeds in de 'onderbouw' de wezenlijke verschillen optreden, die vervolgens doorwerken in de 'bovenbouw'. Dus in de leer omtrent God, Christus en de Geest ligt reeds de leer omtrent kerk, sacrament en ambt besloten. En omgekeerd: verschillen in theorie en praktijk omtrent kerk, sacrament en ambt staan niet op zichzelf, maar 'verraden' onderliggende verschillen op het terrein van godsleer, christologie, pneumatologie en soteriologie. Daarom is de rest van dit hoofdstuk gewijd aan aspecten die de sacramentstheologie verankeren in het bredere veld van de theologie.

3.4. Een 'participatorische' werkelijkheidsopvatting

Het verschijnsel sacramentaliteit is in het vroege christendom 'ontstaan' in een andere culturele, filosofische en theologische context dan die, welke sinds de late middeleeuwen in de westerse wereld overheerst. In de dertiende eeuw voltrok zich een wending in het denken, die methodisch gesproken het Verlichtingsdenken heeft voorbereid.¹³⁸ Deze wending heeft het interpreteren van de sacramenten moeilijker gemaakt, omdat het principe van het sacramentele denken uit deze nieuwe denkwijze was weggefilterd.

Het algemene culturele en filosofische denkkader van de vroege kerk tot in de vroege of zelfs hoge middeleeuwen zou men een 'en-en'-denken kunnen noemen. Filosofisch uitgedrukt is het een 'participatorische' denkwijze, waarbij het teken en het betekende samenvallen (*sym-ballein / sym-bolon*). In de late middeleeuwen maakte dit denken plaats voor een 'of-of'-denken, waarbij het teken òfwel 'slechts symbolisch' is, in de oppervlakkige betekenis van 'niet echt', òfwel helemaal met het betekende identiek is, niet langer *in mysterio* (op

¹³⁷ Vgl. paragraaf 11.5.1, waar hetzelfde wordt betoogd ten aanzien van de mariologie.

¹³⁸ Vgl. paragraaf 2.1.2.

sacramentele wijze), maar *vere* (werkelijk volgens het nieuwe werkelijkheidsbegrip). Dit is een voor het vroegkerkelijke denken onmogelijke tegenstelling, die zich in de twee extreme, elkaar uitsluitende opvattingen van Reformatie en Contrareformatie concreetiseert. Voor de sacramenten betekende dit een inhoudelijk isolement: zij waren niet langer brandpunten van een bredere sacramentaliteit, maar òfwel slechts een ‘plaatje bij het praatje’ (extreme opvatting aan protestantse zijde), òfwel op zichzelf staande ‘mirakelen’ (extreme opvatting aan katholieke zijde).

In de negentiende en twintigste eeuw heeft de oosterse orthodoxie haar theologische eigenheid opnieuw ontdekt. Daarbij kwam een theologie – ook van sacramentaliteit en de sacramenten – aan het licht, die beter aansluit bij het vroegkerkelijk denken en die onbekend is met de westerse tegenpolen van Reformatie en Contrareformatie.¹³⁹ Deze school van oosters-orthodoxe theologie kan daarom helpen, de westerse tegenstellingen te overstijgen door terug te grijpen op denkstructuren uit het eerste millennium.

Ook laat- of postmoderne denkvormen lijken zich meer te lenen voor het vroegkerkelijk ‘en-en’-denken. Concepten als absentie-en-presentie, en een meerduidige werkelijkheid, bieden een opening naar een begrippenkader waarbinnen sacramentaliteit weer een plaats kan krijgen.¹⁴⁰

3.5. Schepping, zondeval, menswording en verlossing

Verschillende scholen binnen de christelijke theologie denken verschillend over de relatie tussen God en zijn schepping, en daarmee over de kenbaarheid van God in en door zijn schepping. Essentieel voor dit verschil is de wijze waarop de drieslag ‘schepping – zondeval – verlossing’ wordt geïnterpreteerd.

Aan de ene kant van het spectrum staat de opvatting (bijvoorbeeld te vinden in het calvinistische puritanisme) dat de zondeval geleid heeft tot een bijna volledige ‘gebrokenheid’ van de schepping. Voor de mens (theologische antropologie) betekent dit, dat het beeld van God in de mens bijna volledig verduisterd is. Voor de schepping (natuurlijke theologie) betekent het, dat zij niet of nauwelijks meer naar God verwijst. Overigens wordt in deze denkrichting het woord ‘schepping’ bijna automatisch gebruikt voor de *gebroken* schepping. Binnen dit denken heeft sacramentaliteit (in brede zin) geen plaats. Ook de concrete sacramenten (in engere zin) hebben in dit denken geen belangrijke positie,

¹³⁹ Vgl. Ploeger, *Celebrating Church*, 28-30.

¹⁴⁰ Vgl. paragraaf 1.2.3.

omdat zij slechts 'teken en zegel' zijn van datgene wat in de prediking wordt aangezegd, maar geen zelfstandige werking hebben.

Het andere uiterste van het spectrum (bijvoorbeeld te vinden in de oosterse orthodoxie) wordt gevormd door de opvatting dat de zondeval het beeld van God in mens en schepping weliswaar heeft verduisterd, maar beslist niet heeft uitgewist. Het beeld is hier eerder dat van een spiegel met enkele barsten. God is nog steeds (zij het gebrekkig; hulp van de openbaring is nodig) kenbaar in zijn schepping, en de mens representeert nog steeds (zij het gebrekkiger dan in zijn oorspronkelijke staat) het beeld van God. In deze denkrichting wordt het woord schepping eerder in positieve zin gebruikt, hetzij duidend op de oorspronkelijke staat van de goede schepping, hetzij op de staat van de schepping na de zondeval, die weliswaar minder goed is dan oorspronkelijk, maar nog steeds een representant is van de goede schepping die door God is bedoeld en gewild.

Ook de weg van de verlossing (soteriologie) is in de twee geschetste denkscholen verschillend. In het eerste geval is verlossing een kwestie van 'alles of niets': je bent verloren of je bent verlost. De sacramenten hebben hierop geen invloed; zij zijn slechts 'teken en zegel' van het reeds door God in zijn voorzienigheid bepaalde besluit tot verdoeming of verlossing. In het tweede geval is verlossing eerder een proces: de verlossing is weliswaar begonnen, maar voltrekt zich in mens en schepping gaandeweg als groeiproces. In dit verband hebben de sacramenten een constitutieve plaats in het proces van de verlossing: zij verbinden de mens en de schepping steeds opnieuw (en idealiter steeds dieper) met de God die op verborgen wijze nog altijd aanwezig is in mensheid en schepping. De eerste opvatting wordt wel 'forensisch' genoemd (naar het Latijnse woord *forum* = rechtbank). Dit is dus een nogal 'juridische' opvatting van verdoeming en verlossing. De tweede opvatting wordt gekenmerkt door het principe van gemeenschap (aangeduid met het Griekse woord *koinōnia* of het Latijnse woord *communio*). Deze opvatting gaat uit van concentrische cirkels van gemeenschap (tussen God en mens, tussen mensen onderling, uiteindelijk tussen God en heel zijn schepping), die in het proces van verlossing steeds dichterbij de kern komen.

Het verschil tussen deze twee denkscholen betreft ook de reikwijdte van de incarnatie: de vleeswording van het Woord, de menswording van God in de persoon van Jezus Christus. In de denkrichting die de nadruk legt op de gebrokenheid, heeft de incarnatie geen andere betekenis dan de geboorte van Jezus Christus. Die geboorte is natuurlijk een noodzakelijk deel van de heilsgeschiedenis, maar heeft *op zich* geen verlossende betekenis. De denkrichting die de

nadruk legt op de continuïteit tussen Schepper en schepping, geeft daarentegen aan de incarnatie een principiële plaats in het proces van verlossing: de menswording van God is de eerste (en misschien zelfs de beslissende) stap op weg naar de verzoening tussen God en mens, hemel en aarde, Schepper en schepping. Doordat God erin binnentreedt, begint het aardse, materiële bestaan geheiligd te worden. In Jezus Christus en door de heilige Geest zet God de Vader dit proces van heiliging voort, totdat op Pasen de schepping als vernieuwd geldt: met Pasen is, als in een kiem, de eschatologische situatie ingetreden.¹⁴¹

3.6. De aard van de sacramenten is pneumatologisch en eschatologisch

In een op de Schrift en de vroege kerk voortbouwende sacramentstheologie kan sacramentaliteit niet, als op laat-middeleeuwse wijze, worden geïnterpreteerd als een soort 'mirakel' dat losstaat van de rest van de werkelijkheid en dat tot stand komt door de *potestas* (bevoegdheid, macht, wijdingsmacht) van de gewijde ambtsdrager. Sacramentaliteit is *een gelovige werkelijkheid*, die niet losstaat van, maar juist organisch deel uitmaakt van het christelijk geloof en het christelijk leven.

De aanwezigheid van Jezus Christus, die door de heilige Geest in de sacramenten werkelijkheid wordt, wordt vaak uitgelegd als de presentstelling in het heden van een gebeurtenis uit het verleden. Dit is beslist een aspect van het bijbelse begrip 'gedenken', dat via de joodse manier van bidden (dankend gedenken) tot de grondstructuur van het christelijke bidden (anamnese) is gaan behoren.¹⁴² Maar in deze paragraaf wil ik het verschijnsel sacramentaliteit van de andere kant benaderen: niet vanuit het verleden, maar vanuit de toekomst.

Niemand heeft ooit God gezien en ook Jezus Christus is niet meer op aardse wijze onder ons aanwezig. Het is de heilige Geest die de presentie van de levende God en van de verrezen Christus in de aardse werkelijkheid mogelijk maakt. Daarom wordt bij alle sacramenten om de heilige Geest gebeden. Het

¹⁴¹ Vgl. voor de discussie tussen de in deze paragraaf besproken denkrichtingen het nog altijd exemplarische debat tussen de hervormde theologen Oepke Noordmans (1871-1956) en Gerardus van der Leeuw (1890-1950), waarbij Noordmans zich plaatst op een traditioneel protestants standpunt, terwijl Van der Leeuw de oecumenisch-theologische positie verdedigt die ook in dit hoofdstuk gepresenteerd wordt. G. van der Leeuw, O. Noordmans, W.H. van de Pol, *Liturgie in de crisis*, Nijkerk 1939; geannoteerde editie in: O. Noordmans, *Verzamelde werken*, VI: *De kerk en het leven*, Kampen 1986, 165-243.

¹⁴² Vgl. paragraaf 4.3.

woord *epiclesis* (aanroeping) is de technische term die op deze liturgische aanroeping van de heilige Geest duidt.¹⁴³

Dit pneumatologische karakter van de sacramenten moet niet worden misverstaan als vergeestelijking.¹⁴⁴ Wie in een katholiek, sacramenteel kader het belang van de heilige Geest benadrukt, bedoelt dit niet 'spiritualistisch' in de zin van een onaardse, onlichamelijke innerlijkheid, of in de zin van een buitenkerkelijke structuren om werkende individuele onmiddellijkheid.¹⁴⁵ Een tegenstelling of concurrentie tussen Jezus Christus en de heilige Geest is al helemaal niet aan de orde.¹⁴⁶ In een katholiek, sacramenteel kader betekent het werk van de heilige Geest ook altijd belichaming.¹⁴⁷ Dit is bijvoorbeeld het geval bij de vleeswording van het Woord, waar de Geest niet spiritualistisch of docetisch werkt, maar incarnatorisch. Het is ook het geval bij de sacramenten van doop en eucharistie, waar de Geest incorporerend werkt: mensen participeren aan den lijve in het lichaam van Christus, in zijn dood en verrijzenis.¹⁴⁸

De heilige Geest is de eschatologische Geest die op het einde der tijden over alles en allen wordt uitgestort.¹⁴⁹ Waar de Geest vaardig wordt, vindt dus een eschatologische gebeurtenis plaats. Het is ook de heilige Geest, die de persoon van Jezus tot de eschatologische Christus maakt. Alle belangrijke heilshistorische momenten in het leven van Jezus Christus (zoals zijn menswording, doop en verrijzenis) brengt de Schrift in verband met de heilige Geest. Een tegenstelling tussen christologie en pneumatologie is dus zowel bijbeltheologisch als systematisch-theologisch kunstmatig en onwenselijk. Jezus Christus is de eschatologische Verlosser en het is de heilige Geest die het eschatologische karakter teweegbrengt. De heilsgeschiedenis is een eschatologisch gebeuren, waardoor de toekomst in verleden en heden present wordt gesteld en dat in de toekomst zijn vervulling vindt.¹⁵⁰

¹⁴³ Vgl. paragraaf 4.5.

¹⁴⁴ Dit lijkt een interpretatiefout te zijn in het overigens interessante (en polemische) boek van Karl-Heinz Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.

¹⁴⁵ Vgl. bijv. Nicolas Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975, 30, 130.

¹⁴⁶ Vgl. bijv. John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1985, 123-132.

¹⁴⁷ Vgl. paragraaf 6.3 t/m 6.5.

¹⁴⁸ Vgl. bijv. Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000, 11-43.

¹⁴⁹ Vgl. Joël 2 en Handelingen 2.

¹⁵⁰ Vgl. Zizioulas, *Being as Communion*, 123-132, 171-188.

Presentie van God of Christus in de aardse werkelijkheid zal nooit een volmaakte, eenduidige, ondubbelzinnige presentie zijn zolang de vervulling van het eschaton nog uitstaat. Ook daardoor is sacramentaliteit een eschatologische gave, een anticipatie van de toekomst van de Heer. God of Christus is er nog niet, maar hij is er toch reeds (*iam et nondum* = reeds en nog niet). Alle sacramenten hebben dus per definitie een eschatologisch karakter. Duidelijk komt dit tot uiting in de eucharistie als 'bruiloftsmaal van het Lam', voorsmaak van de eeuwige vreugde, eschatologische maaltijd. Zonder het eschatologische accent verwordt sacramentaliteit tot het 'in handen hebben' van God door de kerk of door de gewijde ambtsdragers binnen de kerk. Zijn presentie is nooit ons eigen- dom, maar wordt ons telkens opnieuw door de Geest geschonken als voorsmaak van het eschaton.

Bewustzijn van het pneumatologische en eschatologische karakter van sacramentaliteit is bijvoorbeeld van belang bij de interpretatie van de *praesentia realis* (werkelijke aanwezigheid) van Christus in de eucharistie. Wat in de eerste eeuwen de enthousiaste ervaring was van de verrezen en spoedig wederkomende Heer, wiens presentie in de kracht van de Geest werd geanticipeerd in de viering, is in een tijd waarin de eschatologische verwachting gaandeweg weg- zakte gesystematiseerd tot het theologische begrip 'sacrament'. Omgekeerd kunnen wij in onze tijd de existentiële betekenis van sacramentaliteit heront- decken, door ons los te maken van een scholastische, geïsoleerde sacraments- opvatting en door sacramentaliteit weer te ervaren als een door de Geest ge- werkte, eschatologische vreugde om de verrezen en wederkomende Christus in wie wij als zijn lichaam participeren.

3.7. Het corporatieve en communautaire karakter van het christelijk geloof

De weg die God, volgens de Schrift, met mensen gaat, is tegelijk gemeenschap- pelijk en persoonlijk van aard. Het gaat altijd om de mens met de eigenheid van zijn of haar persoon (wat iets anders is dan een individu) en het gaat altijd om de gemeenschap (wat iets anders is dan een collectief of massa).¹⁵¹

God roept Abraham om van hem een volk te maken en God geeft dat volk door de twaalf stammen een structuur en samenhang. God roept Mozes om

¹⁵¹ Vgl. Zizioulas, *Being as Communion*; John D. Zizioulas, *Communion and Other- ness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006. Vgl. van oud- katholieke zijde bijv. Kurt Stalder, *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute*, Zürich 1984.

het volk uit Egypte te leiden en God geeft het volk een leefregel (de Tien Gebo-den) en zijn presentie in ark en tabernakel. Jezus gaat op dezelfde manier te werk: hij roept personen om deel te worden van de groep om hem heen. De roeping van de twaalf apostelen maakt duidelijk dat Jezus een gemeenschap sticht naar het model van het volk Israël met zijn twaalf stammen. Jezus heeft oog voor elke persoon in zijn of haar eigenheid, maar de basis van waaruit hij leeft en werkt is de groep die hij om zich heen verzamelt.

De systematisering van de Jezusbeweging, die via de paulijnse en post-paulijnse brieven een normatief deel uitmaakt van de openbaring,¹⁵² staat in een grote mate van continuïteit met dit zowel persoonlijke (maar niet individualistische) als gemeenschappelijke (maar niet collectivistische) karakter dat we in de evangeliën tegenkomen.¹⁵³ Tot geloof gekomen, 'in Christus zijn', de Geest hebben ontvangen, gedoopt zijn, tot de kerk behoren, tot de gemeenschap van de 'heiligen' behoren – het zijn min of meer synoniemen van elkaar, het zijn beelden en begrippen die aspecten van dezelfde werkelijkheid uitdrukken.

Verlossing deelachtig worden, deel hebben aan het heil van God in Christus door de Geest, gebeurt dus wanneer iemand als *persoon* deel wordt van de *gemeenschap* rond Christus. Er bestaat in het Oude en Nieuwe Testament niet of nauwelijks een vorm van verlossing die zich beperkt tot een individuele relatie tussen een individu en God, of tussen een individu en Christus. Natuurlijk gaat het om een 'persoonlijke' relatie, maar die is altijd ingebed in de context van de gemeenschap: het volk Israël, de kerk van Christus. De eenwording van een gelovige met Christus valt samen met de eenwording van die gelovige met de rest van het lichaam van Christus.

In deze opvatting van het christelijk geloof is de gelovige dus geen op zichzelf staand individu, maar een in gemeenschap ingebed persoon, en hetzelfde geldt voor Jezus Christus. Christus is het hoofd van het lichaam; hij is een *corporate personality*. Christus neemt in zichzelf de zijnen op; hij incorporeert ons in zichzelf. Daarbij blijft Christus wel altijd het *hoofd* van het lichaam; hij valt niet samen met de *leden* van het lichaam. Maar de verbondenheid tussen Christus en de gelovigen is wel zó intiem, dat er sprake kan zijn van hetzelfde

¹⁵² Met deze opmerking bedoel ik erop te wijzen dat het beeld van Jezus Christus in bijvoorbeeld Romeinen of Efeziërs niet minder 'bijbels' is dan het beeld van Jezus Christus in bijvoorbeeld Marcus of Matteüs.

¹⁵³ Vgl. Daniel G. Powers, *Salvation through Participation: An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven 2001.

lichaam, dezelfde Geest, (groeien in) 'gelijkvormigheid' aan Christus, 'in Christus zijn', deel hebben aan zijn dood, deel hebben aan zijn opstandingsleven.

3.8. Het paschale karakter van het christelijk geloof

De bijbel en het christelijk geloof kunnen worden geïnterpreteerd aan de hand van verschillende hermeneutische sleutels.¹⁵⁴ Geen enkele kerk of stroming binnen het christendom ontkomt eraan, dat bepaalde accenten worden gelegd, aan de hand waarvan Schrift en traditie worden geïnterpreteerd.

Een hermeneutische sleutel die zich goed leent om de Schrift en de sacramentele en liturgische traditie van de kerk te interpreteren, is het 'paschale' karakter ervan. Met het paschale of paas-karakter wordt niet alleen de opstanding bedoeld, maar het gehele 'pascha', de doortocht door de dood naar het leven. Dit paschale motief is in de gehele Schrift terug te vinden en vormt ook de kern van de twee hoofdsacramenten doop en eucharistie. De gedachtenis van en de participatie in het sterven en verrijzen van Christus speelt in beide sacramenten de hoofdrol. De Paaswake is de liturgie waarin het paschale karakter van zowel de Schrift als de doop en de eucharistie optimaal tot uitdrukking komt.

In het Oude Testament is de uittocht uit Egypte (uittocht uit slavernij, doortocht door de Rode Zee, doortocht door water en woestijn, naar het beloofde land) het prototype van het pascha.¹⁵⁵ De bijbel zelf hanteert dit pascha als hermeneutische sleutel om latere gebeurtenissen in de geschiedenis te interpreteren. Met name de ballingschap in Babel en de terugkeer naar Jeruzalem worden geïdentificeerd als een hernieuwde exodus.¹⁵⁶ In de Psalmen komt de uittocht uit Egypte dikwijls voor als prototype van Gods verlossing die hij tot in het heden voortzet.¹⁵⁷ In het Lucasevangelie wordt de dood en verrijzenis van Christus expliciet geïdentificeerd als een exodus.¹⁵⁸

De primaire interpretaties van doop en eucharistie hebben betrekking op participatie van de gelovigen in de dood en verrijzenis van Christus. In de doop sterft de oude mens en staat de nieuwe mens op met Christus om voortaan in het verrijzenisleven van Christus te delen. De eucharistie is weliswaar dankzegging

¹⁵⁴ Vgl. paragraaf 1.3.

¹⁵⁵ Vgl. Exodus 12-15.

¹⁵⁶ Vgl. bijv. Jesaja 43,14-21; Jesaja 48,20-21; Jeremia 16,14-15.

¹⁵⁷ Vgl. bijv. Psalm 78, 81, 105, 106, 136.

¹⁵⁸ Vgl. Lucas 9,31.

voor en gedachtenis van de gehele heilsgeschiedenis, in het bijzonder het gehele Christusmysterie (van incarnatie tot en met wederkomst), maar de kern van die dankzegging en gedachtenis wordt gevormd door het pascha van de Heer, dat wil zeggen zijn dood en verrijzenis.¹⁵⁹ Doop en eucharistie bewerkstelligen participatie van de enkeling en de gemeenschap in de dood en verrijzenis van Christus en in zijn nieuwe leven.

Bij het paschale karakter van het christelijk geloof past ook het feit dat de kerk samenkomt op de eerste dag van de week, de dag van de verrijzenis van de Heer, die tevens de dag van de eucharistie is. Reeds in het Nieuwe Testament zijn verwijzingen te vinden naar het feit dat de christelijke gemeente op zondag eucharistie vierde; vanaf de tweede eeuw komen we dit als principe tegen.¹⁶⁰ Het behoort tot de essentie van het christelijk geloof en het christelijk (en kerkelijk) leven dat de gemeente op zondag samenkomt rond Schrift en Tafel. Het latere verschijnsel van de 'dagelijkse mis' is daarentegen eerder te beschouwen als een eucharistische devotie.¹⁶¹

3.9. De spanning tussen priester en profeet, cultus en cultuskritiek, het sacramentele en het sociale

Hoewel sacramentaliteit een breed begrip is, vindt het zijn focus in de concrete viering van de sacramenten. Deze viering draagt de vorm van een liturgie, een cultische handeling. Daarom moet de sacramentstheologie zich ook bezighouden met het vraagstuk, in hoeverre een cultus eigenlijk wel past binnen de fundamentele structuur van het christelijk geloof.

In de Schrift is een voortdurende spanning te vinden tussen macht, cultus en de kritiek op zowel macht als cultus, gepersonifieerd in de personen van

¹⁵⁹ Vgl. paragraaf 2.3.1 en 4.3.2.

¹⁶⁰ Vgl. Lathrop, *Holy Things*, 33-53; Lathrop, *Holy People*, 21-48.

¹⁶¹ Ook op de hogere feesten, die als zondag worden gevierd en ervaren, wordt eucharistie gevierd. Later kreeg bijna elke (maar niet elke) kalenderdag zijn eigen feest- of gedenkdag met aanwijzingen voor de viering van de eucharistie. Liturgische gegevens die erop zijn gericht om (buiten Goede Vrijdag en Paaszaterdag) iedere dag zijn eigen eucharistieviering te geven, zijn pas ingevoerd in het rooms-katholieke missaal van 1970. Daarmee werd weliswaar een millennium-lange praktijk van dagelijkse missen geordend, maar daarmee is ook het laatste relict van het principe dat de eucharistie op zond- en feestdagen thuishoort, uit de liturgische boeken verdwenen. Voor die tijd diende men namelijk, op een weekdag die geen feest- of gedenkdag was, het misformulier van de voorafgaande zondag te herhalen.

koning, priester en profeet. Macht, cultus en profetie zijn gebaseerd op een opdracht van God; koning, priester en profeet handelen alledrie op basis van een roeping door God. Voldoen aan de wil van God zou kunnen worden omschreven als het in acht nemen van de juiste balans tussen de drie. De profeet bekritiseert zowel de arrogantie van de macht als de verwevenheid van de cultus met de macht, terwijl ook de profetie zelf kan verworden tot een orakel met een staatsmonopolie. In het beste geval dient de macht de vrede en het welzijn van het volk, dient de cultus de aanbidding van de ware God en dient de profeet als een waakhond voor zowel de sociale gerechtigheid als de onbaatzuchtige lofprijzing.

De vleeswording van het Woord in Jezus Christus betekent onder andere ook, dat in hem de koning, de priester en de profeet zijn samengekomen. In dit verband is vooral de link tussen het priesterlijke en het profetische van belang: in de zichzelf wegschenkende liefde – tijdens zijn leven en tot in de dood – is Jezus Christus priester en offerlam tegelijk. Hij is de priester die het definitieve offer brengt, maar hij is tegelijk degene die de gerechtigheid ten volle leeft, tot en met de vervulling van deze levenshouding in de dood.

Het is dus te eenzijdig om de sacramenten en hun liturgische viering te beschouwen als een cultus die door een profetische prediking zouden moeten worden gecorrigeerd. Idealiter bestaat er een heilzame wisselwerking tussen cultus en profetie, waardoor beide tot hun recht komen: de profetie geeft aan de cultus zijn juiste plaats en betekenis; de rechte cultus is de voltooiing van de profetie in lofprijzing en plaatsvervangende offergave. Christus zelf, als priester en offerlam, personifieert de eenheid tussen cultus en gerechtigheid.

Deze eenheid betekent dat er geen tegenstelling, maar juist een sterke verbinding is – en zou moeten zijn – tussen het sacramentele en het sociale, tussen liturgie en diakonaat. De eucharistie nodigt uit tot een ‘eucharistische ethiek’, de liturgie nodigt uit tot een ‘doxologische levensattitude’.¹⁶² Hoogkerkelijke anglicanen stonden¹⁶³ – en staan soms nog¹⁶⁴ – erom bekend dat zij hun incarnatorische, sacramentele denken niet alleen op de liturgie toepassen, maar ook op de maatschappij en de politiek. En sommige orthodoxe theologen en

¹⁶² Vgl. Ploeger, *Celebrating Church*, 527-539 en de maatschappij-kritische uitwerking daarvan bij Segbers, ‘A Transformative Eucharistic Vision for the Entire Oikoumene’.

¹⁶³ Vgl. John Shelton Reed, *Glorious Battle: The Cultural Politics of Victorian Anglo-Catholicism*, Nashville 1996.

¹⁶⁴ Vgl. David Bunch & Angus Ritchie (red.), *Prayer and Prophecy: The Essential Kenneth Leech*, London 2006.

kerkleiders hebben uit hun sacramentele visie een sterk engagement met de ecologische beweging afgeleid.¹⁶⁵

3.10. Woord en sacrament

In de westerse theologie is het, met name vanwege de spanning tussen katholieke en protestantse theologie, gebruikelijk geworden om het begrip 'sacrament' te plaatsen in enigerlei verhouding tot het begrip 'Woord'. De verhouding kan zijn dat men één van beide belangrijker vindt, of dat men beide op een gelijkwaardig niveau plaatst (zoals in de uitdrukking 'Woord en sacrament').

Het is echter niet zonder meer duidelijk, wat eigenlijk met beide begrippen bedoeld wordt. Vaak gaat de betekenis niet dieper dan het oppervlakkige verschil tussen de sacramenten als concrete kerkelijke handelingen en het Woord als even concreet boek (de bijbel) of even concrete taalhandeling (de preek). Een dergelijk onderscheid tussen Woord en sacrament is echter theologisch onbevredigend. Noch aan de betekenis van het Woord, noch aan die van het sacrament wordt op een dergelijke wijze recht gedaan.¹⁶⁶

Zoals in dit hoofdstuk betoogd wordt, wijst het begrip 'sacrament' op een ruimere en diepere werkelijkheid dan slechts de uiterlijke liturgische handelingen. Het begrip 'sacrament' (sacramentaliteit) duidt theologisch een aspect aan van de gehele werkelijkheid wanneer deze met de ogen van het geloof wordt gezien. De liturgische handeling van de voorlezing uit de Schrift en ook de liturgische handeling van het preken vallen binnen deze inhoudelijke definitie van sacramentaliteit. In de rituele taalhandelingen van Schriftlezingen en preek wordt de goddelijke werkelijkheid bemiddeld in aardse vormen die voor mensen waarneembaar en ervaarbaar zijn. Hoewel het praktisch nuttig kan zijn om het begrippenpaar 'Woord en sacrament' te gebruiken als aanduiding van de twee hoofdonderdelen van een kerkdienst rond Schrift en Tafel, is theologisch veeleer sprake van verschillende handelingen (riten en taalhandelingen) die alle een sacramenteel karakter dragen. De liturgische voorlezing uit de Schrift¹⁶⁷ en

¹⁶⁵ Vgl. John Chryssavgis, 'On Earth as in Heaven: Transforming Perspectives and Practices', in: *IKZ* 105 (2015), 24-30.

¹⁶⁶ Ook voor het onderwerp 'Woord en sacrament' is het debat in Van der Leeuw, Noordmans, Van de Pol, *Liturgie in de crisis* nog steeds exemplarisch.

¹⁶⁷ De rituele encenering van de evangelielezing tijdens de eucharistieviering geeft dit duidelijk aan: door het opstaan van de gemeente, de tot Christus gerichte acclamaties voor en na de lezing, de voorlezing door een gewijde ambtsdrager en eventueel het bewieroken en kussen van het evangelieboek presenteert de liturgie de evangelielezing

in zekere zin ook de prediking zijn evengoed 'sacramenteel' als het bidden van het eucharistisch gebed en het deelnemen aan de communie. Zo blijken, wanneer men uitgaat van een inhoudelijk theologisch concept van sacramentaliteit, 'Woord en sacrament' beide sacramenteel van aard te zijn.

Tot dezelfde conclusie komt men, wanneer men niet start bij een inhoudelijke beschouwing van sacramentaliteit, maar bij een inhoudelijke beschouwing van het Woord. Het Woord – zeker wanneer dat met een hoofdletter wordt geschreven – is theologisch immers nooit simpelweg 'het gesproken woord' of 'het geschreven woord'. Het 'Woord' is het scheppende woord van God, het woord dat tevens daad is.¹⁶⁸ Het Woord is dus (reeds in het Oude Testament) concreet, tastbaar en effectief. Het Woord is bovendien 'vlees geworden',¹⁶⁹ mens geworden, en daarmee zo mogelijk nog tastbaarder. In theologische zin kan men 'Woord' dus nooit uitspelen tegen 'sacrament', want het Woord is zó sacramenteel, dat het tegelijk God zelf is¹⁷⁰ en een medemens tot wiens gelijkvormigheid wij geroepen zijn.¹⁷¹ Het Woord is in zekere zin het prototype van sacramentaliteit, zoals men kan zeggen dat Christus (het vleesgeworden Woord, de mensgeworden God) het 'oersacrament' van God is.

Wie Woord en sacrament tegen elkaar uitspeelt, of ze als verschillende werkelijkheden naast elkaar laat staan, doet dus onrecht aan zowel Woord als sacrament. Woord en sacrament zijn geen los van elkaar bestaande categorieën, maar aspecten van dezelfde werkelijkheid van God in relatie tot zijn schepping.

als een sacramentele handeling, waarin de verrezen Christus zelf tot zijn gemeente spreekt. Overigens duidt deze inscenering niet op een overwaardering van het Nieuwe Testament binnen de Bijbel, of van de evangeliën binnen het Nieuwe Testament. Het gaat hier om een liturgische inscenering binnen (niet buiten) het in meerdere opzichten zeer christocentrische en zeer sacramentele kader van de eucharistieviering: het is een van de *vele* manieren waarop de liturgie van de eucharistieviering de sacramentele ontmoeting tussen de gemeente en haar levende Heer tot uitdrukking brengt.

¹⁶⁸ Vgl. bijv. Genesis 1,3 en Psalm 33,9.

¹⁶⁹ Vgl. Johannes 1,14.

¹⁷⁰ Vgl. Johannes 1,1.

¹⁷¹ Vgl. Romeinen 8,29.

4. Structuur en betekenis van het eucharistisch gebed

In dit hoofdstuk bespreek ik een opvatting omtrent structuur en interpretatie van het eucharistisch gebed, die in de internationale oud-katholieke theologie leidend is geworden,¹⁷² hoewel het de vraag is in hoeverre deze opvatting is doorgedrongen tot de liturgische praktijk van de oud-katholieke kerken.¹⁷³ Deze visie is overigens niet specifiek oud-katholiek; zij is ook bij (bijvoorbeeld) rooms-katholieke¹⁷⁴ en anglicaanse¹⁷⁵ liturgiewetenschappers aan te treffen. Het rooms-katholieke meerderheidsstandpunt, dat ook in de huidige rooms-katholieke eucharistische gebeden tot uitdrukking komt, is anders.¹⁷⁶

¹⁷² Vgl. Herwig Aldenhoven, 'Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte', in: *IKZ* 61 (1971), 79-117, 150-189 en 62 (1971), 29-73; Herwig Aldenhoven, 'Die spiritueller-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes', in: *IKZ* 70 (1980), 212-225; 'Konsens der Internationalen Alt-katholischen Theologenkonferenz Altenberg bei Köln 24.-28. September 1979', in: *IKZ* 70 (1980), 226-229; Thaddäus A. Schnitker, "'Wir danken dir und bitten dich". Das literarische Genus des Eucharistiegebets und seine Konsequenzen für altkatholische Versionen dieses Gebets', in: *IKZ* 87 (1997), 43-55; Urs von Arx, 'Überlegungen zum Vollzug des Eucharistiegebetes', in: Angela Berlis & Matthias Ring (red.), *Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe*, Bonn 2007, 82-95.

¹⁷³ Deze vraag wordt gethematiseerd in paragraaf 4.11.

¹⁷⁴ Vgl. Hans-Joachim Schulz, *Ökumenischer Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976; Reinhard Messner, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*, Innsbruck 1989; Albert Gerhards, 'Glaubensentwicklung und liturgische Feier – Anfragen und ökumenische Perspektiven', in: *IKZ* 103 (2013), 31-52.

¹⁷⁵ Vgl. David Holeton, 'Old Catholic Eucharistic Prayers in Ecumenical Context: Some Current Questions', in: *IKZ* 103 (2013), 53-79.

¹⁷⁶ Vgl. Helmut Hoping, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg 2011, die – interessanterwijze en uitzonderlijk voor een rooms-katholiek auteur – ook (afwijzend) op het werk van Aldenhoven ingaat. Zie ook paragraaf 4.7 en 4.10.

4.1. De basisstructuur van het eucharistisch gebed

Eucharistische gebeden kunnen zeer verschillend zijn van taal en stijl. Ze kunnen verschillende aspecten van de heilsgeschiedenis uit Oude en Nieuwe Testament belichten. Ze kunnen meer of minder ruimte bieden voor hedendaagse menselijke ervaringen. Ze kunnen kort of lang zijn. Maar om daadwerkelijk het gebed te zijn waarmee de kerk eucharistie viert, heeft elk eucharistisch gebed dezelfde basisstructuur. Dezelfde grondgedachten komen voorbij in dezelfde volgorde. Het eucharistisch gebed is een 'taalhandeling': door en tijdens het bidden van deze woorden voltrekt zich de handeling van het eucharistie-vieren.¹⁷⁷ Daarom is het van belang *wat* er wordt gebeden, maar ook in welke logische *volgorde* er wordt gebeden. De basisstructuur is als volgt:

- Inleidende dialoog tussen voorganger en gemeente ('De Heer zij met u', 'Opwaarts de harten', enz.)
- Voorganger: pefatie (dankend gedenken)
- Gemeente: 'Heilig, heilig, heilig' en 'Gezegend hij die komt in de Naam van de Heer'
- Voorganger: anamnese (gedachtenis van aspecten van Christus' persoon en werk)
- Voorganger: instellingsverhaal
- Voorganger: bijzondere anamnese (korte gedachtenis van de belangrijkste christologische heilsfeiten, met name Christus' dood en verrijzenis)
- Voorganger: aanbieden van brood en wijn
- Voorganger: epiclese (gebed om de heilige Geest, specifiek over brood en wijn)
- [Eventueel: het noemen van de naam van de bisschop, voorbeden voor levenden en doden, gedachtenis van heiligen, een verbinding met het in de eucharistie geanticipeerde koninkrijk van God]
- Voorganger: slotdoxologie (afsluitende lofprijzing)
- Gemeente: Amen

Het eucharistisch gebed is trinitarisch van aard. Het gebed is – zoals in principe alle liturgische gebeden – gericht tot God de Vader. De persoon en het werk van

¹⁷⁷ Uiteraard met als complementair aspect de communie. Eucharistisch gebed en communie zijn de twee constitutieve aspecten van het eucharistische gedeelte van de liturgie.

Jezus Christus vormen het centrale onderwerp van het dankend gedenken. Ten slotte wordt gebeden, of de heilige Geest het mogelijk zal maken dat de verlossende werkelijkheid van Christus present is in brood en wijn, in de vierende gemeente en uiteindelijk in de hele schepping.

4.2. Eucharistia

Het Griekse woord *eucharistia* betekent dankzegging. Het gebed wordt ingeleid met de oproep: 'Bringen wij onze dank aan (letterlijk: doen wij eucharistie voor) de Heer onze God'. Vervolgens staat heel het eucharistisch gebed in de sfeer van dankzegging.

Het dankzeggende karakter van het gebed is een voortzetting van de joodse wijze van bidden. Dit hoeft niet te betekenen dat christelijke gebedsteksten concreet afstammen van joodse gebedsteksten; het is voldoende om te constateren dat er continuïteit bestaat tussen de joodse en de christelijke manier van bidden.¹⁷⁸ Joodse gebeden – zoals de *beracha* (dankzegging) voor de maaltijd en in het bijzonder de gebeden tijdens de Paasmaaltijd – staan primair in een dankzeggende modus en pas van daaruit in een smekende modus. God wordt dank gebracht voor concrete weldaden, in het bijzonder voor aspecten uit de heilsgeschiedenis; het gebed vraagt vervolgens of deze in het heden mogen worden geactualiseerd. Zo is ook het eucharistisch gebed een dankgebed waarin de grote daden van God worden gevierd met het oog op hun presentie in het heden en hun betekenis voor de toekomst. De toon van de eucharistie is doxologisch (lofprijzend).

4.3. Anamnese

4.3.1. Het karakter van de anamnese

In liturgiewetenschap en sacramentstheologie is anamnese de technische term voor het 'dankend gedenken' dat de grondstructuur vormt van het joodse en

¹⁷⁸ Over de directe of indirecte relatie tussen joodse en christelijke liturgie wordt in de liturgiewetenschap verschillend gedacht. Voor een genuanceerde hedendaagse positie vgl. Gerard Rouwhorst, 'The Roots of the Early Christian Eucharist: Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?', in: Albert Gerhards & Clemens Leonhard (red.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and Interaction*, Leiden 2007, 295-308.

christelijke bidden. De betekenis van de anamnese reikt verder dan ‘denken aan’. Het komt eerder in de buurt van een ‘herdenking’ zoals dat woord in seculiere context functioneert: een meestal gezamenlijke en plechtige herinnering aan een gebeurtenis uit het verleden met het oog op heden en toekomst. De anamnese heeft echter een nog rijkere betekenis, waardoor het zin heeft daarvoor in het Nederlands een eigen woord te gebruiken: ‘gedenken’.

De gedachte en beleving dat de grote daden van God in de heilsgeschiedenis kunnen worden geactualiseerd in het heden door ze te gedenken, vinden we in het Oude Testament bijvoorbeeld rond het Paasfeest.¹⁷⁹ Ook het eucharistisch gebed is zo’n dankzeggende gedachtenis, waarin de heilsgeschiedenis biddend voor God wordt gebracht, met de bede dat het onderwerp van de gedachtenis reëel, actueel, levend gemaakt mag worden in het midden van de vierende gemeenschap.

De twee aspecten gedachtenis en presentstelling worden weliswaar technisch onderscheiden – namelijk als anamnese en epiclese – maar dat betekent niet dat ze van elkaar te scheiden zijn. Het presentstellen ‘begint’ al tijdens het dankend gedenken (anamnese) en wordt expliciet gemaakt door de bewoordingen van het gebed om de heilige Geest (epiclese).¹⁸⁰

4.3.2. De inhoud van de anamnese

De anamnese heeft betrekking op de hele heilsgeschiedenis in verleden, heden en toekomst. God wordt gedankt voor schepping, verlossing en voltooiing. Het centrum van de gedachtenis in het eucharistisch gebed is de dood en verrijzenis van Christus.¹⁸¹ Dat is niet alleen een liturgisch, maar ook een theologisch gegeven: de dood en verrijzenis van Christus zijn het centrum, de focus, van de heilsgeschiedenis. Door de dood en verrijzenis van Christus (het Paasmysterie) te vieren, viert de gemeente de gehele persoon en het gehele werk van Christus (het Christusmysterie), in wie op zijn beurt de hele geschiedenis van God met mensen in verleden, heden en toekomst samenkomt.¹⁸²

¹⁷⁹ Vgl. bijv. Deuteronomium 6,20-25.

¹⁸⁰ Vgl. paragraaf 4.6.

¹⁸¹ Het centrum van de gedachtenis is dus niet het laatste avondmaal. Aan de oproep ‘Doet dit tot mijn gedachtenis’ wordt beantwoord door *Christus* te gedenken, niet door het *laatste avondmaal* te gedenken.

¹⁸² Vgl. paragraaf 2.3.1.

Het optreden van Jezus Christus was en is een eschatologische realiteit. Met de menswording van Christus begon het eschaton in de wereld aan te breken en Pasen (in samenhang met Pinksteren) wordt in Schrift en liturgie gezien als de kiem van de eschatologische werkelijkheid.¹⁸³ Daarom wordt in de eucharistische anamnese geen onderscheid gemaakt tussen onderdelen van de heilsgeschiedenis die zich in het 'verleden' hebben voorgedaan en die zich in de 'toekomst' nog moeten voordoen.¹⁸⁴ In de eucharistie wordt het heil van God in Christus door de Geest als eschatologische realiteit in het heden gevierd. Dit wordt bijvoorbeeld mooi uitgedrukt in de laatste acclamatie van eucharistisch gebed 12. Het gebed om de heilige Geest (epiclese), waarvan deze acclamatie de voortzetting is, vraagt niet alleen om de presentie van het lichaam en bloed van Christus in brood en wijn, maar om voleinding van de hele schepping. De eucharistieviering is de anticipatie van de eschatologische lofprijzing door 'al wat leeft'.¹⁸⁵

In verschillende eucharistische gebeden kunnen tijdens de anamnese uiteenlopende aspecten van de heilsgeschiedenis en van Christus' persoon en werk worden gememoreerd. Door onderwerpkeuze, maar ook door taal en stijl van het gebed, kunnen verschillende accenten worden gelegd, die alle hun legitimiteit hebben.

Doordat de westerse liturgie een wisselende pefatie kent, die meestal op de tijd van het liturgisch jaar is toegesneden en daardoor meestal christologisch van aard is, komen oudtestamentische motieven in de anamnese weinig voor.¹⁸⁶ Dit probleem zou men structureel kunnen oplossen door eucharistische gebeden te ontwerpen waarbij de pefatie een *vaste*, tot het eucharistisch gebed behorende, tekst heeft en waarbij de per liturgische periode *wisselende* christologische accenten een plaats krijgen in het 'post-sanctus': dat deel van de anamnese dat zich tussen het 'Heilig' en het instellingsverhaal bevindt.¹⁸⁷

¹⁸³ Vgl. bijv. Romeinen 8,11.23; 1 Korintiërs 15,20; 1 Tessalonicenzen 1,10; *Kerkboek*, 112-116; *Gezangboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 1990, nr. 359, 360, 361, 637, 638, 649.

¹⁸⁴ Vgl. Zizioulas, *Being as Communion*, 180.

¹⁸⁵ *Kerkboek*, 472-473.

¹⁸⁶ Een gelukkige uitzondering vormen de 'eigen' pefaties van eucharistisch gebed 2 en 6 (*Kerkboek*, 431-432 en 448) en in zekere zin ook 12 (*Kerkboek*, 469).

¹⁸⁷ Een andere oplossing is het ontwerpen van complete eucharistische gebeden (inclusief pefatie) die voor specifieke perioden van het liturgisch jaar bedoeld zijn. Een voorbeeld hiervan is de reeks gebeden van ds. W.R. van der Zee, die door de bisschoppen zijn vrijgegeven voor gebruik in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland.

4.3.3. Het instellingsverhaal als onderdeel van de anamnese

De oudste eucharistische gebeden bevatten waarschijnlijk geen letterlijk geciteerd instellingsverhaal (inzettingswoorden). Aan de oproep 'Doet dit tot mijn gedachtenis' werd vorm gegeven door Christus te gedenken, niet door het instellingsverhaal te citeren. Niettemin werd het instellingsverhaal in de vroege kerk een vast onderdeel van het eucharistisch gebed in de meeste (hoewel niet alle) liturgische tradities.

Binnen de structuur van het eucharistisch gebed is het instellingsverhaal een onderdeel van de anamnese. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat het 'specifieke' instellingsverhaal taalkundig (door een betrekkelijk voornaamwoord) is gekoppeld aan het 'algemene' gedenken van Christus. Wij gedenken Christus, *die* zus en zo heeft gehandeld en *die* in de nacht waarin hij werd overgeleverd...

Het instellingsverhaal maakt dus onderdeel uit van de taalhandeling waarin God gedankt wordt voor de dingen die Christus heeft gezegd en gedaan. De structuur van het dankend gedenken wordt niet onderbroken. Het inzettingsverhaal tijdens het eucharistisch gebed is dus geen taalhandeling waarin de voorganger zich tot de gemeente richt, maar deel van het dankend gedenken dat tot God de Vader is gericht. Dit wordt onderstreept door het feit dat de priester zich, wanneer hij of zij aan een hoogaltaar staat (*ad orientem*), tijdens het instellingsverhaal niet naar de gemeente omdraait, maar in dezelfde gebedsrichting blijft bidden als de hele gemeente. Ook aan een altaartafel (*versus populum*) blijft de priester tot God bidden; hij of zij richt zich bij de inzettingswoorden dus niet – bijvoorbeeld door veranderde lichaamshouding of blikrichting – tot de gemeente.

Evenmin is het de taak van de voorganger om tijdens het anamnetisch (dankend gedenkend) bidden van het instellingsverhaal de handelingen van Christus (nemen, zegenen, breken) 'na te spelen'. Voor zover Christus al wordt 'nagespeeld', gebeurt dit niet op het moment van het instellingsverhaal, maar tijdens de tafeldienst als geheel: het 'nemen' van brood en wijn gebeurt bij de bereiding van de altaartafel, het 'danken' gebeurt tijdens het eucharistisch gebed, het 'breken' tijdens het Lam Gods en het 'delen' tijdens de communie. Deze viervoudige *shape of the liturgy* (nemen, danken, breken, delen) kenmerkt alle eucharistische liturgieën.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Dix, *The Shape of the Liturgy*.

4.3.4. De 'bijzondere anamnese'

Hoewel het gehele eucharistisch gebed vanaf de prelatie tot aan de aanbidding van brood en wijn (waarop de epiclesse volgt) het karakter van anamnese draagt, is er binnen de structuur van het eucharistisch gebed een onderdeel dat in de liturgiewetenschappelijke vaktaal in het bijzonder de naam 'anamnese' (of 'bijzondere anamnese', *special anamnesis*, *spezielle Anamnese*) draagt. Dit is het gedeelte dat direct op het instellingsverhaal volgt en dat vervolgens overgaat in de aanbidding van brood en wijn en het gebed om de heilige Geest. Zowel inhoudelijk als taalkundig aansluitend bij het slot van het instellingsverhaal – 'Blijft dit doen om mij te gedenken' – begint de bijzondere anamnese meestal met woorden als: 'Daarom gedenken wij'.

Anders dan het anamnetisch bidden tot nu toe – dat over heel de heilsgeschiedenis kon gaan en in het bijzonder over allerlei aspecten van de persoon en het werk van Christus – heeft de 'bijzondere anamnese' kort en krachtig betrekking op het verlossend werk van Christus. In zijn kortste vorm gedenkt de 'bijzondere anamnese' alleen de dood en verrijzenis van Christus.¹⁸⁹ In uitgebreidere vorm kunnen heilsfeiten van menswording tot wederkomst worden genoemd.¹⁹⁰ Omdat de stijl van de 'bijzondere anamnese' weinig meer is dan een korte opsomming van een beperkt aantal heilsfeiten, functioneert de 'bijzondere anamnese' als een soort samenvattende conclusie van het gehele eucharistisch gebed tot op dit moment.

4.4. Opdracht van de gaven

De nu volgende onderdelen van het eucharistisch gebed vloeien 'logisch' voort uit het instellingsverhaal en de 'bijzondere anamnese' die zojuist zijn bespro-

¹⁸⁹ Vgl. eucharistisch gebed 5 (*Kerkboek*, 446); eucharistisch gebed 7 (*Kerkboek*, 453); eucharistisch gebed 8 (*Kerkboek*, 456); eucharistisch gebed 11 (*Kerkboek*, 468).

¹⁹⁰ Vgl. eucharistisch gebed 1 (*Kerkboek*, 429): dood, verrijzenis, hemelvaart; eucharistisch gebed 2 (*Kerkboek*, 434): dood, verrijzenis, hemelvaart, wederkomst; eucharistisch gebed 3 (*Kerkboek*, 437): menswording, woorden en tekenen, dood, verrijzenis (hemelvaart); eucharistisch gebed 4 (*Kerkboek*, 440): dood, verrijzenis, hemelvaart, wederkomst; eucharistisch gebed 6 (*Kerkboek*, 450): dood, verrijzenis, wederkomst; eucharistisch gebed 9 (*Kerkboek*, 460): dood, verrijzenis, hemelvaart, wederkomst; eucharistisch gebed 10 (*Kerkboek*, 464): dood, verrijzenis, hemelvaart, voorspraak in de hemel, wederkomst; eucharistisch gebed 12 (*Kerkboek*, 472): leven, dood, verrijzenis, wederkomst (in de acclamatie).

ken. De taalhandeling, die het eucharistisch gebed is, heeft een logische en consequente structuur. Die structuur is deze: God, wij danken U om Jezus Christus (anamnese), die heeft gezegd: 'Blijft dit doen om mij te gedenken' (instellingsverhaal als deel van de anamnese), daarom gedenken wij hem nu (bijzondere anamnese) en om dat te doen conform zijn opdracht komen wij tot U met dit brood en deze wijn (opdracht van de gaven) en wij bidden om uw heilige Geest opdat hij die wij gedenken present mag worden in ons midden (epiclese).

Alle vroegkerkelijke liturgieën kennen op deze plaats in het gebed een formulering in de geest van *offerimus* (wij bieden aan). De interpretatie van deze formulering is in de loop van de theologiegeschiedenis een enorm strijdpunt geworden.¹⁹¹ Binnen de logica van de taalhandeling zoals ik die aan het beschrijven ben, is voor dit strijdpunt geen aanleiding. Nadat we in gedachtenis hebben geroepen dat Christus ons heeft opgedragen hem te gedenken met brood en wijn (instellingsverhaal), hebben wij dat eerste reeds gedaan: hem gedenken (bijzondere anamnese) en nu komen wij – nog steeds biddend – tot God met brood en wijn (opdracht van de gaven), om hem te bidden de heilige Geest te zenden om Christus in brood en wijn present te stellen (epiclese).

Offerimus betekent dus: 'wij komen tot U met (brood en wijn)'. Brood en wijn staan op het altaar; nu wordt Gods aandacht erop gevestigd met het oog op de komende epiclese. Deze eenvoudige, niet-sacrificiële interpretatie van het *offerimus* vloeit logisch voort uit de innerlijke samenhang van de trits: bijzondere anamnese – opdracht van de gaven – epiclese.

4.5. Epiclese

Het doel van de anamnese is niet alleen om God te danken voor zijn grote daden, maar ook om die grote daden in het heden present te stellen. Zoals we reeds zagen,¹⁹² is dat het kenmerk van het bijbelse en joodse gedenken, een kenmerk dat door de christelijke manier van bidden is overgenomen.

Strikt genomen heeft dus het anamnetisch bidden zelf al een presentstellend karakter. Sinds de vroege kerk wordt deze presentstelling echter niet alleen impliciet (in de anamnese) maar ook expliciet (in de epiclese) verwoord. Aan God de Vader wordt gevraagd de heilige Geest te zenden over brood en wijn, zodat hetgeen Christus heeft beloofd, werkelijkheid zal worden. Namelijk: dat brood en wijn zijn lichaam en bloed zullen worden. Of, ruimer geformuleerd:

¹⁹¹ Vgl. paragraaf 4.7.

¹⁹² Vgl. paragraaf 4.2 en 4.3.1.

dat Christus, die wij voor Gods aangezicht dankend gedenken, in ons midden present wordt, in het bijzonder in de gedaanten van brood en wijn.

Daarmee is de epiclese het eerste moment in het eucharistisch gebed, waarop ter sprake komt dat wij God niet alleen *danken* voor de heilsgeschiedenis, maar dat die heilsgeschiedenis ook in ons midden *geactualiseerd* wordt. Het is – samen met de zojuist plaatsgevonden ‘opdracht van de gaven’ – ook het eerste moment waarop *het brood en de wijn* die op het altaar aanwezig zijn, worden benoemd en in relatie gebracht met de steeds al ter sprake zijnde heilsgeschiedenis.

Hoewel het anamnetisch bidden vanaf het begin van het eucharistisch gebed al (impliciet) een presentstellend karakter heeft, worden brood en wijn pas vanaf de epiclese uitdrukkelijk (expliciet) als het lichaam en bloed van Christus beschouwd. Dit heeft enerzijds tot gevolg dat er geen eenduidig moment is aan te wijzen waarop brood en wijn ‘veranderen’ (geconsacreerd worden) in het lichaam en bloed van Christus, omdat het anamnetisch bidden gedurende geheel het eucharistisch gebed reeds een actualiserende (en dus consacrerende) betekenis heeft. Men kan slechts vaststellen dat de consecratie zich voltrekt door en tijdens het bidden van het eucharistisch gebed als geheel. Anderzijds echter is dat eucharistisch gebed geen vormloze woordenbrij, maar een zinvol geordende, ‘logisch’ te volgen taalhandeling. Binnen de logica van de taalhandeling is de epiclese het moment waarop de consecratie van brood en wijn expliciet wordt gemaakt.¹⁹³

In de tijd vóór de grote concilies die de leer omtrent Vader, Zoon en Geest hebben vastgelegd, was het nog niet eenduidig, wat of wie precies met ‘Geest’ (*pneuma*) werd bedoeld, in relatie tot andere belangrijke begrippen zoals ‘Woord’ (*logos*) en ‘Wijsheid’ (*sophia*). Het is denkbaar dat de vroegste eucharistische gebeden die een epiclese bevatten, de bedoeling hadden, God de Vader te bidden zijn Zoon te zenden om als het ware in brood en wijn te gaan ‘inwonen’. Sinds de vierde eeuw is het echter duidelijk dat met het Woord (*logos*) de tweede persoon en met de Geest (*pneuma*) de derde persoon van de drie-enige God wordt bedoeld. Het is de heilige Geest, die het contact legt tussen hemel en aarde, tussen God en mens. Het is de heilige Geest, die bewerkstelligt dat gebeden worden verhoord en sacramenten kunnen plaatsvinden.¹⁹⁴

Het is een vrucht van de oecumenische en liturgische bewegingen in de twintigste eeuw, dat in vele kerken het essentiële belang van de heilige Geest bij

¹⁹³ Vgl. paragraaf 4.6.

¹⁹⁴ Vgl. paragraaf 3.6.

de viering van de eucharistie niet alleen wordt erkend, maar ook expliciet in een epiclese wordt geformuleerd. Ook de oud-katholieke theologie is ervan overtuigd dat een eucharistisch gebed altijd een epiclese dient te bevatten. Het is overigens wel van belang te bedenken dat het hier niet gaat om een ‘algemeen’ gebed om de Geest (in de zin van een voorbede), maar om de explicitering van de relatie tussen enerzijds datgene wat in de anamnese in gedachtenis is geroepen en anderzijds het brood en de wijn die op het altaar aanwezig zijn. Het gaat dus om een epiclese ‘over de gaven’ of minstens om een epiclese over de gemeente in haar hoedanigheid van ontvangster van de gaven.¹⁹⁵

4.6. Consecratie en *realis praesentia*

4.6.1. Hoe worden brood en wijn geheiligd?

Bij de vraag naar de consecratie is het opnieuw van belang om de joodse achtergrond van de christelijke manier van bidden voor ogen te houden. Het ‘zegenen’ van de maaltijd geschiedt door het ‘zegenen’ van Gods Naam. Oftewel: de maaltijd wordt geheiligd doordat in het kader van en in relatie tot de maaltijd een dankgebed tot God wordt uitgesproken. Vertaald naar de viering van de eucharistie betekent dit, dat het heiligen van brood en wijn geschiedt doordat het grote dankgebed (het eucharistisch gebed) tot God wordt gericht.

In de middeleeuwen werd het doel van het eucharistisch gebed steeds minder gezien in het prijzen van Gods Naam en steeds meer gezien in de verandering van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus (consecratie). De Engelse reformatie noemde het door haar ingekorte eucharistisch gebed dan ook kortweg *The Prayer of Consecration*. Daarmee is de middeleeuwse – en door de reformatie maar ten dele gecorrigeerde – focus op de consecratie van brood en wijn duidelijk verwoord.

In de twintigste eeuw heeft de herontdekking van de vroegkerkelijke liturgie en de joodse wortels ervan geleid tot een oecumenische herwaardering

¹⁹⁵ Niet alle eucharistische gebeden in het *Kerkboek* hebben een expliciete epiclese over de gaven. Eucharistisch gebed 10 en 11 (*Kerkboek*, 465, 468) hebben een ‘algemeen’ gebed om de Geest, zonder relatie tot de gaven en/of de communicanten, hoewel men bij gebed 11 de zinsnede ‘Laat ons nu delen in zijn leven’ als zodanig zou kunnen opvatten. Onder oud-katholieke geestelijken heerst geen consensus betreffende de vraag of het wenselijk is om tijdens het bidden enkele woorden (zoals ‘en deze gaven’) toe te voegen.

van de gedachte dat de gaven worden geheiligd door het uitspreken van het grote dankgebed. Daarmee correspondeert het gebruik van de woorden 'eucharistie' (in plaats van 'mis' of 'avondmaal') en 'eucharistisch gebed'. Zoals hierboven is uiteengezet, vindt de consecratie van brood en wijn plaats door het gehele eucharistisch gebed, met de twee brandpunten anamnese en epiclese.

4.6.2. *Het constitutieve belang van het eucharistisch gebed*

Dit betekent dat in oud-katholiek perspectief (en überhaupt in katholiek perspectief in brede zin) de eucharistie principieel wordt gevierd met gebruikmaking van een eucharistisch gebed. Eucharistisch gebed en communie zijn de twee constitutieve elementen van de viering van dit sacrament.

Een viering waarin alleen brood en wijn wordt gedeeld, of een viering waarin het delen van brood en wijn wordt voorafgegaan door een uitleg en niet door een dankgebed, kan naar katholiek besef per definitie geen viering van de eucharistie zijn. Omgekeerd moet worden vastgesteld dat overal waar een anamnetisch en epicletisch dankgebed wordt uitgesproken over het brood en de wijn die vervolgens worden gedeeld, de viering van het sacrament van de eucharistie – ondanks de blijvend relevante vragen van sacramentstheologische, ecclesiologische en ambtstheologische aard – tenminste in de kern aanwezig is.

De in de vroege kerk ontstane structuur en betekenis van het eucharistisch gebed is dus niet alleen van *ritueel-liturgisch* maar ook van *dogmatisch-theologisch* belang. Het eucharistisch gebed heeft niet alleen betrekking op de uiterlijke vorm van de viering, maar ook op de sacramentstheologie die de inhoudelijke werkelijkheid van het sacrament poogt te beschrijven. Om *deze* reden wordt in dit hoofdstuk de structuur en betekenis van het eucharistisch gebed zo gedetailleerd besproken.

4.6.3. *Op welk moment vindt de consecratie plaats?*

Uit al het voorgaande is af te leiden dat het consecratorische (heiligende) karakter van de eucharistie gelegen is in het eucharistisch gebed als geheel. De combinatie van dankend gedenken, aanbidding van de gaven en gebed om de Geest maakt de eucharistie tot wat zij is.

Binnen de structuur van het eucharistisch gebed neemt het instellingsverhaal wel een belangrijke (hoewel niet strikt noodzakelijke)¹⁹⁶ plaats in, maar het is niet specifiek consecratorisch van aard. Wel bevat naar joods en christelijk besef het anamnetisch bidden een presentstellend element, waardoor aan het geheel van de anamnese (inclusief het instellingsverhaal) een ‘impliciet’ consecratorisch karakter niet ontzegd kan worden.

Toch ligt het binnen de logica van de taalhandeling, die het eucharistisch gebed is, meer voor de hand om de epiclese als consecratorisch moment aan te wijzen. Op dat moment wordt immers gebeden of de Geest effectief wil maken wat tijdens het anamnetische deel van het gebed nog ‘slechts’ in gedachten is geroepen. Maar daar staat, zoals gezegd, tegenover dat een beperking van het consecratorisch karakter tot de epiclese geen recht doet aan de kracht van het anamnetisch bidden. Het is nu juist de combinatie van factoren, die het gehele eucharistisch gebed maakt tot wat het is en de consecratie bewerkt.

4.6.4. De werkelijke aanwezigheid van de verrezen Christus in brood en wijn

Nadat de dankzegging over de gaven is uitgesproken – dus na het eucharistisch gebed – zijn brood en wijn geheiligd (apart gezet, toegewijd) als lichaam en bloed van Christus, dat is: als presentie van de levende Heer middels deze aardse tekenen. De oud-katholieke kerk gaat – zowel in de leer als in het liturgisch leven – uit van de werkelijke en blijvende presentie van de verrezen Christus in de tijdens het eucharistisch gebed gezegende gaven van brood en wijn. De terughoudendheid jegens het aanwijzen van één consecratorisch moment binnen het eucharistisch gebed komt dus geenszins in mindering op het geloof in de werkelijke aanwezigheid (*realis praesentia*) van Christus in brood en wijn, of op de eerbiedige omgang met de eenmaal geconsacreerde elementen vanwege deze werkelijke aanwezigheid. Geconsacreerde hosties worden bewaard in het tabernakel, waarbij de godslamp brandt ten teken dat zich geconsacreerde hosties in het tabernakel bevinden. Het ‘klein Lof’ – een korte dienst waarbij Chris-

¹⁹⁶ Het vroegkerkelijke eucharistisch gebed van Addai en Mari bevat geen instellingsverhaal, maar is bijvoorbeeld door de rooms-katholieke kerk wel als een geldig eucharistisch gebed erkend in haar oecumenische dialoog met de Assyrische Kerk van het Oosten. Vgl. Robert F. Taft, ‘Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001’, in: *Worship* 77 (2003), 482-509. In de oud-katholieke liturgie is aan dit gebed (nr. 5) het instellingsverhaal toegevoegd (*Kerkboek*, 446).

tus wordt aanbeden in de gedaante van een geconsacreerde hostie – staat in de liturgische boeken als mogelijkheid aangegeven, namelijk als afsluiting van de vespers.¹⁹⁷

Dat Christus present is onder de gedaanten van brood en wijn is geen geïsoleerd gegeven, maar een aspect van het brede sacramentele karakter van geloof en kerk.¹⁹⁸ Het gaat dus niet om een miraculeuze presentstelling van (alleen) het 'lichaam' en het 'bloed' van Jezus Christus. Die fragmentarisering zou als uiterste consequentie kunnen hebben, dat brood en wijn de materiële presentstelling van Christus' *dode* lichaam en bloed zijn.¹⁹⁹ In brood en wijn gaat het, integendeel, om een aspect van de aanwezigheid van en ontmoeting met de levende Heer. Wellicht zou men mogen zeggen dat theologische begrippen als 'sacramenteel' en 'realis praesentia' latere systematiseringen zijn van de oorspronkelijke 'charismatische' (pneumatologische en eschatologische) ervaring van de geanticipeerde aanwezigheid van de verrezen en wederkomende Heer in het midden van zijn gemeente door middel van aardse tekenen.

Lichaam en bloed van Christus staan dus voor de aanwezigheid van de levende persoon Jezus Christus. Die aanwezigheid is overigens niet beperkt tot brood en wijn. Christus is ook present in de aanwezige kerkgemeenschap (het lichaam van Christus), in de ambtsdrager die de rol van de voorganger op zich neemt (die Christus als het hoofd van zijn lichaam vertegenwoordigt),²⁰⁰ tijdens de evangelielezing (die met tot Christus gerichte acclamaties wordt omgeven en door een ambtsdrager wordt voltrokken) en bijvoorbeeld in de gestalte van de Paaskaars (tijdens de Paastijd een bijna sacramenteel – vandaar ook bewierookt – symbool van de verrezen Christus temidden van zijn gemeente).

4.6.5. Rituele vormgeving rond de consecratie

De opvatting dat het gehele eucharistisch gebed consecratorisch van aard is, kan een voorganger in de liturgische praktijk tot uiting brengen door pas na het afsluitende 'Amen' van de gemeente – dus nadat het gehele eucharistisch gebed

¹⁹⁷ *Kerkboek*, 641; *Gezangboek*, telkens op het einde van de nrs. 958 t/m 962. Helaas is het 'klein Lof' zo kort, dat de nadruk van het ritueel komt te liggen op de zegen met de monstrans. De spirituele waarde van het Lof als 'biddend verwijlen in de aanwezigheid van Christus' zou wellicht door een meditatievare liturgische vorm meer kans kunnen krijgen.

¹⁹⁸ Vgl. hoofdstuk 3.

¹⁹⁹ Vgl. Pickstock, *After Writing*, 134.

²⁰⁰ Vgl. hoofdstuk 8.

ten einde is – een kniebuiging te maken. Ook is het bij de hier beschreven opvatting van structuur en betekenis van het eucharistisch gebed niet logisch om brood en wijn op te heffen (elevatie) na de instellingswoorden; de epiclese met bede om ‘verandering’ moet dan immers nog komen. De elevatie kan men – overigens naar vroegkerkelijk voorbeeld – tijdens de slotdoxologie verrichten. Hetzelfde geldt voor het gebruik van altaarschellen, die men het beste kan gebruiken aan het eind van het eucharistisch gebed, dus tijdens de slotdoxologie of het ‘Amen’. Indien men toch wil bellen na de instellingswoorden over het brood en over de wijn, verdient het aanbeveling het bellen uit te breiden en ook tijdens de epiclese te bellen. Het bellen krijgt dan het karakter van het markeren van belangrijke momenten binnen het eucharistisch gebed.

4.7. Laatmiddeleeuwse en reformatische interpretaties van consecratie en offer

De door mij tot nu toe gevolgde interpretatie van de structuur van het eucharistisch gebed is volgens een brede consensus onder liturgiewetenschappers de vroegkerkelijke interpretatie.²⁰¹ In de middeleeuwen zette zich echter een andere interpretatie door, die op belangrijke punten afwijkt van de vroegkerkelijke, en die uiteindelijk tot het protest van de reformatie heeft geleid.

4.7.1. De laatmiddeleeuwse context

De middeleeuwse interpretatie kon ontstaan doordat een aantal uitgangspunten van de vroegkerkelijke interpretatie buiten beeld was geraakt. Daartoe behoren in elk geval het presentstellend karakter van het dankend gedenken en de pneumatologische en eschatologische context van de eucharistische viering. Op de achtergrond staat ook het eerder beschreven veranderende werkelijkheidsbegrip, waardoor sacramentaliteit haar vanzelfsprekende verbinding met de rest van de theologie en met het christelijk levensgevoel verloor.²⁰² Al deze ontwikkelingen droegen ertoe bij dat sacramentele presentie niet langer deel uitmaakte van een sacramentele geloofs- en levenswerkelijkheid, maar tot uitzondering werd: dat

²⁰¹ Voorstanders van het rooms-katholieke meerderheidsstandpunt leiden hun opvatting eveneens terug tot de vroege kerk, waarbij zij zich vooral op Ambrosius (339-397) en Johannes Chrysostomus (347-407) beroepen. Vgl. Hoping, *Mein Leib für euch gegeben*, 84-139.

²⁰² Vgl. paragraaf 2.1.2 en 3.4.

Christus present is in brood en wijn werd een 'mirakel'. Gecombineerd met het toegenomen klerikalisme (het verschijnsel dat geestelijken beschouwd werden als apart van en hoger dan de andere gedoopten) kwam de gedachte in zwang, dat de priester degene is die brood en wijn krachtens zijn wijdingsmacht consacreert tot lichaam en bloed van Christus. Hierbij raakt dus alles geïsoleerd: de priester van de gemeente, de consecratie van het dankend gedenken en van de epiclesse; zelfs het lichaam en bloed van Christus raakt geïsoleerd van het bewustzijn van de presentie van de levende Heer in het midden van zijn gemeente.

4.7.2. *De inzettingswoorden als consecratie*

Het heeft een zekere logica dat het geïsoleerde consecratorische moment gevonden werd in de woorden uit het instellingsverhaal, waarin Christus zelf verklaart dat het brood zijn lichaam is en de wijn zijn bloed. Wanneer dankend gedenken niet meer als presentstellend wordt ervaren, wanneer de epiclesse buiten beeld is geraakt, wanneer de priester als de namens Christus optredende consecrator wordt gezien, ligt het voor de hand om de woorden van Christus zelf, door de mond van de priester, als de consecratie op te vatten.

4.7.3. *Het conserverende karakter van liturgie ten opzichte van theologie*

Hierbij doet zich echter een merkwaardig verschijnsel voor, dat als een wetmatigheid in de liturgiegeschiedenis kan worden beschouwd, namelijk dat de liturgie 'conservatiever' is dan de interpretatie die er in een bepaalde periode aan wordt gehecht. Het eucharistisch gebed bleef behouden, hoewel het sacramentstheologisch nauwelijks meer enige functie had; het uitspreken van de inzettingswoorden door de priester was immers het enige dat telde.

Hier zien we dan ook het uiteengroeien van liturgie en systematische theologie: liturgie werd opgevat als een geheel van rituelen, die kerkrechtelijk waren voorgeschreven en die eventueel spiritueel konden worden geduid (met name in een allegorische relatie tot Christus' kruisoffer), maar die geen dogmatisch-theologische relevantie hadden. Het is echter aan het 'conservatieve' of liever 'conserverende' karakter van de liturgie te danken, dat in de negentiende en vooral in de twintigste eeuw de liturgie (teksten en rituelen) als bron van sacramentstheologisch denken kon worden herontdekt.²⁰³

²⁰³ De oude liturgische overlevering beschouwen als bron van systematisch-theologisch denken is het uitgangspunt van de zogenaamde 'liturgische theologie'. Vgl. bijv. Alex-

De in dit hoofdstuk beschreven vroegkerkelijke interpretatie van het eucharistisch gebed – en daarmee van de eucharistie – had nooit kunnen worden herontdekt, wanneer de late middeleeuwers de liturgie niet alleen ritueel maar ook tekstueel efficiënt hadden aangepast aan hun interpretatie en beleving ervan. Dit is in zekere zin de tragiek – of de remmende voorsprong – van de Reformatie: zij reageerde op laatmiddeleeuwse ontsparingen, niet door de oorspronkelijke betekenis van de liturgie te herontdekken, maar door de liturgie aan te passen aan haar inzichten. Daardoor zitten de liturgieën uit de reformatietijd als het ware opgesloten in de zestiende eeuw, en daarmee in de late middeleeuwen waarop ze reageerden. Omgekeerd heeft de liturgiegeschiedenis – met name door de herontdekking van vroegkerkelijke teksten, ritën en betekenissen – een belangrijke invloed gehad op de oecumenisch-theologische toenadering in de twintigste eeuw.

4.7.4. *Het misoffer*

In de laatmiddeleeuwse interpretatie zijn de inzettingswoorden tijdens het instellingsverhaal geworden tot ‘het’ consecratiemoment, ritueel nog versterkt door elevaties, kniebuigingen en gerinkel van altaarschellen. Vanaf dat moment gelden brood en wijn als het lichaam en bloed van Christus, en dit – weliswaar niet in de theologie, maar wel in de beleving – op een tamelijk ‘materiële’ wijze.

Het is dan ook niet verwonderlijk dat de *offerimus*-formuleringen die daarna komen, niet meer onbevangen kunnen worden opgevat als het voor God brengen van brood en wijn, zoals de vroegkerkelijke interpretatie luidde.²⁰⁴ Het kan niet anders, dan dat hetgeen nu aan God wordt opgedragen, het lichaam en bloed van Christus is. Het gelijk blijven van de tekst en structuur (volgorde) van het eucharistisch gebed, gecombineerd met een veranderde interpretatie van het instellingsverhaal, leidt dus tot een veranderde interpretatie van de *offerimus*-formuleringen.

Deze verandering kan als dramatisch worden beschouwd: zij voltooit de transformatie van *presbyter* (raadgever, medewerker en plaatsvervanger van de bisschop) naar *sacerdos* (offerpriester), van anamnese en epiclese naar conse-

ander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1966; Lathrop, *Holy Things*; Helmut Hoping & Birgit Jeggle-Merz (red.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004.

²⁰⁴ Vgl. paragraaf 4.4.

cratiemoment, van eucharistieviering naar misoffer. Ook de reeds eerder beschreven verschuiving van de heilsbetekenis van de gehele Christus naar de heilsbetekenis van zijn dood aan het kruis vindt hier zijn ultieme vorm: van presentstelling van de gehele heilsgeschiedenis en het gehele Christusbysterie is de mis geworden tot presentstelling – en volgens sommigen zelfs herhaling – van het kruisoffer.²⁰⁵

4.7.5. De reformatorische reactie

Het protest van de reformatoren tegen de theologie van het misoffer was terecht. De reformatoren waren in hun tijd echter niet in staat, de uit de vroege kerk en de vroege middeleeuwen stammende *tekst* van het eucharistisch gebed te onderscheiden van zijn laatmiddeleeuwse *interpretatie* (en ritualisering). Daarom zagen ze zich genoodzaakt, met de opvatting van het misoffer ook die delen van het eucharistisch gebed te schrappen, die in hun ogen niet anders konden worden geïnterpreteerd dan als verwoordingen van het misoffer (luthers, anglicaans) of zelfs het principe van een eucharistisch gebed integraal te schrappen (calvinistisch).

Zoals hierboven werd beschreven,²⁰⁶ hebben de reformatoren daarmee iets gedaan, wat in hun tijd waarschijnlijk onvermijdelijk was,²⁰⁷ maar wat voor protestantse theologieën en liturgieën betekent dat zij niet zelden methodisch in de zestiende eeuw, en daarmee in de late middeleeuwen, opgesloten zitten. Pas de bijbelse, patristische, liturgische en oecumenische bewegingen van de twintigste eeuw openden een nieuw (vroegkerkelijk) paradigma, waardoor de laatmiddeleeuwse, reformatorische en contrareformatorische vooronderstellingen en polemieken te overstijgen zijn.²⁰⁸

4.7.6. De presentie van de offerdood van Christus in de eucharistie

Op zich is de gedachte niet onjuist, dat het kruisoffer van Jezus Christus present is in de viering van de eucharistie. Dit is echter niet het gevolg van *offerimus-*

²⁰⁵ Vgl. paragraaf 2.3.

²⁰⁶ Vgl. paragraaf 4.7.3.

²⁰⁷ Hoewel het Concilie van Trente op een andere manier probeerde misverstanden in de eucharistische theologie recht te zetten, namelijk door de *liturgie* te behouden maar de *interpretatie* behoedzaam te corrigeren.

²⁰⁸ Vgl. hoofdstuk 2.

formuleringen (die ‘slechts’ op brood en wijn duiden en niet op het lichaam en bloed van Christus),²⁰⁹ maar het gevolg van het feit dat het door de epiclese bekrachtigde dankend gedenken *de gehele Christus* betreft, dus ook zijn offer.

De *realis praesentia* van Christus in de eucharistie heeft betrekking op heel zijn persoon en heel zijn heilswerk. Die zijn niet te reduceren tot zijn dood aan het kruis, maar zijn dood aan het kruis is er wel een belangrijk onderdeel van. Zoals reeds werd opgemerkt,²¹⁰ omvat de anamnese de gehele heilsgeschiedenis, maar in het bijzonder de persoon en het werk van Christus, en daarbinnen weer in het bijzonder het Paasmysterie: Christus’ gang door de dood naar de verrijzenis. De dood van Christus is onder andere te duiden als de consequentie en de samenvatting van zijn menswording, zijn woorden en zijn tekenen, zijn levenswijze als rechtvaardige; een levenswijze die kan worden gekarakteriseerd als een leven van zelfgave, overgave, offergave, aan God en mensen. Daarom is in het gedenken van zijn dood, in samenhang met zijn verrijzenis, heel het leven en heel de levenshouding van Christus present.

Het is hier niet de plaats om de exegetische en theologische betekenissen van de notie, dat de dood van Christus een verzoenend offer is, nader te onderzoeken. Volstaan kan worden met de vaststelling dat men de eenzijdigheden van de middeleeuwse en reformatorische theologie niet mag beantwoorden met een andere eenzijdigheid, namelijk met de gedachte dat de dood van Christus niet belangrijk zou zijn en niet in de eucharistie present zou zijn.

4.7.7. De relevantie van ‘offergedachten’ in relatie tot de eucharistie

Offert de gemeente (onder voorgangenschap van de bisschop of priester) dan volstrekt niets tijdens de viering van de eucharistie? Dat ligt eraan, wat met het woord ‘offeren’ bedoeld wordt.

In de Nederlandse taal staan de woorden ‘offer’ en ‘offeren’ meestal in het betekenisveld van een religieuze handeling met verzoenend karakter (het offer als *sacrificium*). In die zin kent het christendom slechts één offer: de zelfgave van Jezus Christus. Deze begint al met zijn ‘ontlediging’ (*kenosis*) bij de menswording, wordt voortgezet in zijn levenshouding van zichzelf wegschenkende liefde, en culmineert in zijn dood die (in samenhang met de verrijzenis) een verzoenend karakter heeft. Het Nieuwe Testament formuleert op diverse manieren dat er sindsdien geen ander offer meer nodig is. Het ‘enige’ wat chris-

²⁰⁹ Vgl. paragraaf 4.4.

²¹⁰ Vgl. paragraaf 4.3.2 en 4.3.4.

tenen hoeven te doen, is zich te beroepen op het offer van Christus; erin te geloven; er door geloof, doop en eucharistie in te participeren; en deze offerande van Christus voort te zetten door, net als Christus, een leven van zelfgave te leiden. De anamnese en de epiclese zijn de liturgische vorm van dit beroep op het offer van Christus en deze participatie erin. Een offer hoeft niet te worden voltrokken, het hoeft evenmin te worden herhaald, het hoeft alleen in gedachtenis te worden geroepen en in het heden te worden geactualiseerd.

De eucharistie is dus geen sacrificieel offer van de kerk, maar het sacrificiële offer van Christus is er wel in present. Wat de kerk in doop en eucharistie – en in het dagelijks leven – doet, is participeren in het eenmaal voltrokken offer van Christus. Deze participatie – juist omdat zij niet (alleen) van functionele maar van ontologische aard is²¹¹ – komt niet in mindering op de eenmaligheid en exclusiviteit van Christus' offer. Het is omgekeerd: de gelovigen worden geïncorporeerd in Christus, zij beginnen een proces van 'gelijkvormig worden aan hem'. Hun leven van zelfgave is geen eigen offer, maar een participatie in het ene offer van Christus. 'Niet ik leef, maar Christus leeft in mij.'²¹² Het dagelijks leven is een 'geestelijke liturgie'.²¹³

De gemeente brengt in de eucharistie dus niet zelf een offer, maar zij sluit zich aan bij (en wordt ingesloten in) het offer van Christus. Dit kan op meerdere momenten in de liturgie worden geëxpliciteerd. Alleen al het bidden van de anamnese, waarin de levenswijze van Christus tot in de dood in gedachtenis wordt geroepen, is een manier voor de gemeente om 'geestelijk' in deze offerande te participeren. Meer expliciet kan het worden gemaakt, door bij de 'opdracht van de gaven' (zowel de opdracht van de gaven *voorafgaand* aan het eucharistisch gebed, dus bij het klaarmaken van de altaartafel, alsook de opdracht van de gaven *tijdens* het eucharistisch gebed, dus tussen de 'bijzondere anamnese' en de epiclese) formuleringen te gebruiken die – behalve het primaire doel om met brood en wijn voor God te treden om aan de opdracht van Christus (Doet dit...) te voldoen – ook tot uitdrukking brengen dat de gelovigen *zichzelf* (hun manier van leven) aanbieden als een 'geestelijke' offerande voor God.²¹⁴ Het moge duidelijk zijn dat het bij deze voorbeelden niet gaat om een

²¹¹ Vgl. paragraaf 2.1.2 en 3.4.

²¹² Galaten 2,20.

²¹³ Romeinen 12,1.

²¹⁴ Vgl. eucharistisch gebed 2 (*Kerkboek*, 434): 'en neem [brood en wijn] uit onze handen aan als een U welgevallig offer, *waarmee wij onszelf aan U aanbieden*'; eucharistisch gebed 6 (*Kerkboek*, 450): 'opdat allen die eten en drinken aan uw tafel mogen

dogmatisch-theologisch offer (*sacrificium* = verzoenend offer), maar om een praktisch-liturgisch 'voor God treden' met brood en wijn (*offertorium* = aanbieding). Wel sluit de gemeente zich aan bij, en participeert in, het offer van Christus, maar zij brengt daardoor niet *zelf* een sacrificieel offer.

4.8. De slotdoxologie en het 'Amen'

Het eucharistisch gebed wordt afgesloten met de doxologie (lofprijzing) en het 'Amen' van de gemeente. De doxologie herneemt het eucharistisch (dankzeggend) karakter van het hele gebed en sluit het op plechtige wijze af. De doxologie is trinitarisch van aard, zoals meestal het geval is als een gebed wordt beëindigd met een wat langere afsluiting (*conclusio*). Omdat nu het gehele gebed wordt afgerond en daarmee ook de consecratie van brood en wijn een feit is, worden brood en wijn opgeheven (elevatie)²¹⁵ en wordt na het 'Amen' een kniebuiging gemaakt.

Het 'Amen' van de gemeente is liturgisch-theologisch van groot belang. Elk liturgisch gebed is het gebed van de hele gemeente, dat in de 'wij'-vorm door de voorganger wordt gesproken of gezongen. De gemeente bekrachtigt het gebed met haar 'Amen' (= jazeker; zo is het; inderdaad) en bestempelt het daardoor tot het liturgische gebed van de hele gemeente. Zonder 'Amen' van de gemeente zou het een privé-gebed van de voorganger, en daarmee geen liturgisch gebed, zijn.²¹⁶

Behalve de *formele* bekrachtiging van het liturgisch gebed is het 'Amen' ook de *inhoudelijke* bekrachtiging door de gemeente (en door elk ge-

worden tot [...] *een levend offer*'; eucharistisch gebed 7 (*Kerkboek*, 453): 'en met [Jezus] vertrouwen wij *onszelf* aan U toe' (cursiveringen MP).

²¹⁵ Door de middeleeuwse nadruk op de inzettingswoorden als consecratie werd de opheffing van het brood na het inzettingswoord over het brood en daarna van de wijn na het inzettingswoord over de wijn tot 'grote elevatie' en de opheffing van brood en wijn gezamenlijk bij de slotdoxologie tot 'kleine elevatie'. De gezamenlijke opheffing van brood en wijn tijdens de slotdoxologie is echter de meest oorspronkelijke en dient als de 'grote elevatie' te worden beschouwd.

²¹⁶ Het is een liturgiewetenschappelijke vuistregel, dat liturgische gebeden in de 'ik'-vorm van oorsprong privé-gebeden waren met een devotioneel karakter, die in latere stadia van de liturgiegeschiedenis aan de officiële liturgie zijn toegevoegd. Naar vroegkerkelijk besef is in de liturgie voor dergelijke gebeden geen plaats (hoewel zij natuurlijk een rol kunnen spelen in de persoonlijke devotie van de voorganger of een gemeentelid).

meentelid persoonlijk) van datgene wat in het gebed tot uitdrukking is gebracht. In het geval van de afsluiting van het eucharistisch gebed, in combinatie met de elevatie, heeft het 'Amen' dus ook het karakter van een *belijdenis* van de presentie van Gods heilsdaden en in het bijzonder van Christus.

4.9. Overige elementen van het eucharistisch gebed

Voorafgaand aan de afsluiting van het eucharistisch gebed kunnen nog enkele elementen een plaats krijgen. Dit betreft het noemen van de naam van de bisschop, eventuele voorbeden voor levenden en doden, eventuele gedachtenissen van heiligen, en formuleringen die de thans gevierde eucharistie verbinden met het koninkrijk van God waarop in de eucharistie geanticipeerd wordt. Indien men deze elementen onder één noemer zou willen samenvatten, zou men ze 'voorbeden' (intercessies) kunnen noemen, maar meer inhoudelijk gaat het hier om verwijzingen naar de 'gemeenschap' waarbinnen de eucharistieviering plaatsvindt.²¹⁷

In het bijzonder het noemen van de naam van de bisschop heeft niet dezelfde functie als een voorbede voor de bisschop. Natuurlijk kan en mag er voor de bisschop gebeden worden, maar in de context van het eucharistisch gebed gaat het erom dat de gemeenschap (*communio*) met de bisschop tot uitdrukking wordt gebracht. In een katholieke kerkvisie is de diocesane bisschop de primaire voorganger en verkondiger in zijn of haar bisdom.²¹⁸ In het 'prototype' van een eucharistieviering gaat de bisschop zelf voor. Wanneer een priester in de eucharistie voorgaat, doet hij of zij dit als plaatsvervanger van de bisschop en in kerkelijke gemeenschap met de bisschop. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat zowel het altaar (en het kerkgebouw) alsook de priester door de bisschop zijn gewijd. Maar het wordt ook duidelijk gemaakt doordat de naam van de bisschop in het eucharistisch gebed wordt genoemd.²¹⁹ Degene die wordt genoemd is dus altijd de diocesane bisschop van het bisdom waarin men zich bevindt.

²¹⁷ Vgl. Reinhard Messner, 'Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon missae', in: Albert Gerhards & Klemens Richter (red.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg 2000, 128-184.

²¹⁸ Vgl. paragraaf 5.6, 8.1.2, 8.3 en hoofdstuk 9.

²¹⁹ Niet alle eucharistische gebeden in het *Kerkboek* bevatten deze mogelijkheid.

Het gedenken van levenden en doden en het noemen van de namen van heiligen heeft een vergelijkbare functie: in dat geval benoemt men expliciet de gemeenschap met wie men eucharistie viert. Een gemeente viert de eucharistie nooit alleen met zichzelf, maar altijd in gemeenschap met het bisdom, met de andere kerken met wie men in kerkelijke gemeenschap staat, maar ook met heel de gemeenschap der heiligen, de gemeenschap van gedoopten die levenden en doden omvat.²²⁰

Om dezelfde reden, ten slotte, kennen veel eucharistische gebeden op het eind van het gebed formuleringen die verwijzen naar het koninkrijk van God. De eucharistie is een voorsmaak van het ‘bruiloftsmaal van het Lam’. In de eucharistie komen verleden, heden en toekomst samen.

4.10. Een complicerende factor: de ‘Alexandrijnse’ epiclese vóór het instellingsverhaal

4.10.1. De liturgische families van Antiochië en Alexandrië

Tot nu toe is in dit hoofdstuk de suggestie gewekt, dat de uit de vroege kerk overgeleverde eucharistische gebeden slechts één structuur kennen, die in paragraaf 4.1 is weergegeven. Maar behalve deze structuur, die in de liturgiewetenschap de Antiocheense heet, is uit de vroege kerk nog een andere structuur overgeleverd, die de Alexandrijnse wordt genoemd.

De benamingen van deze gebedsstructuren hebben te maken met het verschijnsel dat zich in de vroege kerk ‘liturgische families’ ontwikkelden rond belangrijke bisschopszetels. De Antiocheense structuur, die grofweg uit het Midden-Oosten stamt, is van invloed geweest op de latere Byzantijnse liturgie. De Alexandrijnse structuur, afkomstig uit Egypte en Ethiopië, heeft de latere Romeinse en Noord-Afrikaanse liturgie beïnvloed.

4.10.2. De Alexandrijnse structuur

Eucharistische gebeden uit de Alexandrijnse traditie kennen, naast de epiclese op het tot nu toe besproken moment – dus na instellingsverhaal, ‘speciale anamnese’ en opdracht van de gaven – ook een epiclese vóór het instellingsverhaal. Daardoor wordt de ‘logica’ van het eucharistisch gebed als taalhandeling een andere. Van de Alexandrijnse structuur kan men immers niet zeggen dat het

²²⁰ Vgl. paragraaf 11.1.

anamnetische 'dankend gedenken' zich vanaf het begin van het eucharistisch gebed onafgebroken voortzet tot en met het instellingsverhaal en de daarop volgende 'bijzondere anamnese'. Veeleer moet men van de Alexandrijnse structuur zeggen dat zowel anamnese als epiclese enigszins verbrokkeld zijn. De *anamnese* wordt kort na het 'Heilig' onderbroken door een epicletische bede, maar wordt later weer voortgezet, namelijk door de 'bijzondere anamnese'. De *epiclese* is eveneens in tweeën gesplitst, doordat zowel vóór het instellingsverhaal alsook op de tot nu toe besproken plek een epicletische bede staat.

De interpretatie van de Alexandrijnse structuur is omstreden. De interpretatieverschillen hebben vooral te maken met drie vragen. Ten eerste de vraag hoe de Antiocheense en Alexandrijnse structuren zich historisch (genealogisch) tot elkaar verhouden. De auteurs op wie ik mij in dit hoofdstuk baseer,²²¹ gaan ervan uit dat de Antiocheense structuur de oorspronkelijke is,²²² en dat de Alexandrijnse structuur een latere uitbreiding is.²²³ Vervolgens de vragen wat de Alexandrijnse structuur betekent voor de interpretatie van het instellingsverhaal (4.10.3) en voor de theologie van het misoffer (4.10.4).

4.10.3. De functie van het instellingsverhaal in de Alexandrijnse structuur

Wanneer het instellingsverhaal niet langer onderdeel uitmaakt van de onafgebroken anamnese, maar van de voorafgaande anamnese is losgemaakt door een epiclese, kijgt het instellingsverhaal een andere betekenis in de 'logica' van de structuur van het gebed. Het instellingsverhaal is niet langer een van de dingen die in een onafgebroken dankzegging bij God in herinnering worden roepen, maar na de eerste epiclese, die de aandacht op brood en wijn vestigt, krijgt het instellingsverhaal een *redengevend* karakter: het instellingsverhaal wordt de onderbouwing *waarom* wij (reeds in de eerste epiclese) met brood en wijn tot God komen en om zegening bidden. Taalkundig zien we dan ook een verschuiving in de manier waarop het instellingsverhaal aan het voorafgaande wordt

²²¹ Vgl. de opmerkingen direct aan het begin van dit hoofdstuk.

²²² Weliswaar van oudsher nog zonder 'Heilig' en waarschijnlijk ook nog zonder instellingsverhaal, maar dat heeft voor de Antiocheense *structuur en betekenis* geen gevolgen – dat is een van de redenen waarom het zo plausibel is, dat de Antiocheense structuur de oorspronkelijke is.

²²³ Deze opvatting komt trouwens overeen met de tekstkritische vuistregel dat de kortere variant waarschijnlijk de meer oorspronkelijke is en met de liturgiewetenschappelijke vuistregel dat in de geschiedenis van de liturgie eerder dingen worden toegevoegd dan weggelaten.

gekoppeld: een verschuiving van 'die' (wij danken U voor Jezus, *die* ...) naar 'want' (wij vragen U om heiliging van brood en wijn, *want* Jezus heeft gezegd ...).²²⁴

In vergelijking met de Antiocheense structuur heeft het instellingsverhaal in de Alexandrijnse structuur weliswaar een andere 'functie' in de logica van de taalhandeling (minder dankzeggend en meer redengevend), maar daarmee is niet gezegd dat de Alexandrijnse structuur de inzettingswoorden beschouwt als 'de' consecratie. Het is goed mogelijk de Alexandrijnse structuur te interpreteren als parallel aan de Antiocheense structuur (uiteraard met uitzondering van het zojuist besproken verschil). Het belangrijkste argument daarvoor is het feit dat de Alexandrijnse structuur vanaf het instellingsverhaal niet afwijkt van de Antiocheense structuur. Na het instellingsverhaal volgt ook in de Alexandrijnse structuur de trits 'bijzondere anamnese', opdracht van de gaven en epiclese. Die epiclese is in de Alexandrijnse structuur weliswaar de tweede epiclese, maar de inhoud van die (tweede) epiclese wijkt niet af van de inhoud van de (enige) epiclese in de Antiocheense structuur. Dit maakt het plausibel om de eerste epiclese als proleptisch (anticiperend) en de tweede epiclese als de eigenlijke en meest fundamentele te beschouwen.²²⁵ Dit maakt het tevens plausibel om de inzettingswoorden, die weliswaar van 'functie' zijn veranderd, nog steeds niet op te vatten als 'de' consecratiewoorden.

Door deze interpretatie blijft de Alexandrijnse structuur (hoewel in vergelijking met de Antiocheense minder helder) het karakter dragen van een door voorganger en gemeente 'logisch' te voltrekken taalhandeling. Het is de interpretatie die uit de teksten van de liturgische overlevering voortvloeit. De *omgekeerde* interpretatie – namelijk dat 'de' consecratie al zou plaatsvinden bij de *eerste* epiclese en/of de inzettingswoorden – maakt de tweede helft van het eucharistisch gebed onverklaarbaar. Dat deze omgekeerde interpretatie toch de leidende interpretatie is geworden in de latere kerk- en theologiegeschiedenis, heeft ermee te maken dat de dogmatiek en de liturgie uit elkaar zijn gegroeid; de systematische sacramentstheologie ontwikkelde zich grotendeels zelfstandig en

²²⁴ In het *Kerkboek* loopt het gebruik van 'die' of 'want' lang niet altijd parallel met het gebruik van de Antiocheense of Alexandrijnse structuur. Wel illustratief is het gebruik van 'die' in de Antiocheense structuur in nr. 11 ('Wij danken U omwille van hem die' ...; *Kerkboek*, 467) en het gebruik van 'want' in de Alexandrijnse structuur in nr. 4 (Wij komen met gaven en vragen om heiliging. 'Want' ...; *Kerkboek*, 440).

²²⁵ Een variant binnen dezelfde interpretatie is om de eerste als *Darbringungsepiclese* en de tweede als *Wandlungsepiclese* te interpreteren.

los van de liturgische overlevering.²²⁶ Wanneer men er bij voorbaat van overtuigd is dat de inzettingswoorden 'de' consecratie bewerken, kan men de eerste epiclese in de Alexandrijnse structuur opvatten als een 'bewijs' voor die stelling. Het instellingsverhaal wordt dan niet langer verstaan als redengevend voor de eerste epiclese, maar omgekeerd: de eerste epiclese wordt verstaan als inleiding tot de als consecratie opgevatte inzettingswoorden.

4.10.4. *Het misoffer in een aangepaste Alexandrijnse structuur*

Bovendien heeft deze opvatting gevolgen voor de interpretatie van de rest van het eucharistisch gebed. Als de (door de eerste epiclese ingeleide) inzettingswoorden reeds eenduidig en ten volle 'de' consecratie hebben bewerkt, kan de opdracht van de gaven alleen nog worden verstaan in termen van het misoffer: Christus wordt door de kerk geofferd aan de Vader. Vervolgens moet men het belang van de tweede epiclese afzwakken, want een gebed om heiliging van de gaven door de Geest is onzinnig als de gaven reeds zijn geconsacreerd.

Dit is dan ook precies wat is gebeurd ten tijde van de liturgieherziening in de rooms-katholieke kerk. De nieuwe eucharistische gebeden van het missaal van 1970 hebben op het eerste gezicht de Alexandrijnse structuur, maar deze is op twee punten aangepast om aan het dogmatische uitgangspunt van de inzettingswoorden als consecratie te voldoen. De eerste aanpassing betreft de beide epicleses: de eerste is geformuleerd als consecratie-epiclese, de tweede als communie-epiclese, een verschil dat de vroegkerkelijke teksten (Antiocheens en Alexandrijns) niet kennen. De tweede aanpassing betreft de formulering van de opdracht van de gaven. Daarin wordt nu, in weerwil van de gehele liturgische overlevering,²²⁷ gezegd: 'offerimus tibi eius Corpus et Sanguinem'.²²⁸

Voor het eerst in de geschiedenis is daarmee de misoffer-theologie tot in de liturgische teksten zelf doorgedrongen – niet alleen wat betreft hun interpretatie, maar ook wat betreft hun feitelijke bewoordingen. Daarmee is op dit punt – zoals eerder al in het protestantisme²²⁹ – ook in het katholicisme het

²²⁶ Vgl. paragraaf 4.7.3.

²²⁷ Vgl. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, 70-71; Messner, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*, 210-211.

²²⁸ 'Wij bieden U zijn lichaam en bloed aan', of: 'wij offeren U zijn lichaam en bloed' (eucharistisch gebed IV).

²²⁹ Vgl. paragraaf 4.7.3 en 4.7.5.

principe losgelaten, dat de vroegkerkelijke liturgische overlevering normatiever is dan de 'lagen' van interpretatie die daaraan in de loop van de kerkgeschiedenis zijn gegeven door de verschillende theologische stromingen en dogmatische theorieën. Een terugkeer naar de oorspronkelijke teksten en structuren zou meer kansen kunnen bieden voor een gebalanceerde eucharistische theologie en tegelijk voor oecumenische toenadering inzake de eucharistie.

4.10.5. De Romeinse canon

Voor de westerse katholieke traditie, waartoe ook de oud-katholieke kerk behoort, is één eucharistisch gebed van bovengemiddeld belang geweest: het gebed dat in de rooms- en oud-katholieke boeken nog altijd het eerste eucharistisch gebed is en dat in vaktaal de 'Romeinse canon' (*canon romanus*) wordt genoemd. De oudste overgeleverde fragmenten stammen van rond 400 en de uitgekristalliseerde versie vinden we voor het eerst in misboeken van rond 700.²³⁰

In de Cleresie en in de Oud-Katholieke Kerk is dit gebed eeuwenlang als enige eucharistisch gebed gebruikt, eerst in het Latijn en vanaf 1910 in een ten opzichte van het Latijn licht aangepaste Nederlandse versie. In 1968 werd de zogenaamde 'Tweede Misorde' ten gebruike naast de klassieke vorm aangeboden.²³¹ In 1987 verscheen als proefbundel een ringband met twaalf eucharistische gebeden,²³² waarvan de door Koenraad Ouwens vertaalde versie van de Romeinse canon het eerste was. Dit is nog steeds het geval in het huidige *Kerkboek*, dat in 1993 werd gepubliceerd.

De Romeinse canon wordt vaak – en wel door vriend en vijand – beschouwd als een tekst waarin de laatmiddeleeuwse interpretatie van de eucharistie bij uitstek naar voren komt. In het bijzonder wordt hij beschouwd als een tekst die doordrenkt is van gedachten omtrent het misoffer en als een tekst waarin de inzettingswoorden als 'de' consecratiewoorden zijn bedoeld. Men meent de Romeinse canon dan ook niet los te kunnen zien van de in de latere

²³⁰ Hoping, *Mein Leib für euch gegeben*, 157-158. J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia* (Nederlandstalige editie), Kasterlee 1966, 1 67-73, gaat ervan uit dat het ontstaansproces zich ongeveer voltrok tussen 400 en 500.

²³¹ De Tweede Misorde was een herziene orde van dienst voor de gehele eucharistieviering, waarvan het huidige eucharistisch gebed 2 onderdeel uitmaakte.

²³² Deze eucharistische gebeden komen, op twee na, overeen met de eucharistische gebeden in het *Kerkboek*.

middeleeuwen toegevoegde handelingen, zoals de elevaties en kniebuigingen na de inzettingswoorden. Om deze redenen (en om zijn beeldrijke taal) is dit eucharistisch gebed bij sommige oud-katholieke priesters en parochianen geliefd, terwijl het om dezelfde redenen (en om zijn lengte) door andere oud-katholieke priesters en parochianen wordt verguisd.

De auteurs op wie ik mij in dit hoofdstuk baseer, duiden de Romeinse canon echter niet in middeleeuwse, maar in vroegkerkelijk zin.²³³ Het is namelijk goed mogelijk om de Romeinse canon te interpreteren binnen de 'logica' van de (vroegkerkelijk geïnterpreteerde) Alexandrijnse structuur.²³⁴ Cruciaal hierbij is de vraag, welk gedeelte van het gebed als 'de' epiclese wordt beschouwd. De Romeinse canon kent namelijk geen expliciete epiclese in de zin van een gebed om de heilige Geest over brood en wijn.

In de versie van het *Kerkboek* is het gebed dat onmiddellijk aan het instellingsverhaal voorafgaat,²³⁵ gemaakt tot 'de' epiclese door de zinsnede 'van uw Geest vervullen'.²³⁶ Het is echter goed mogelijk om deze, direct aan het instellingsverhaal voorafgaande, alinea te interpreteren als de eerste, voorlopige en proleptische epiclese van de Alexandrijnse structuur. Na het instellingsverhaal zouden dan de 'speciale anamnese', de opdracht van de gaven en de tweede, eigenlijke epiclese moeten volgen. Dat is inderdaad het geval. De eerste helft van de alinea die begint met 'Daarom, Heer, gedenkend' is de 'speciale anamnese'.²³⁷ Deze gaat nog in dezelfde alinea over in de opdracht van de ga-

²³³ Vgl. Aldenhoven, 'Darbringung und Epiklese', 170-189; Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, 56-72; Messner, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche*, 84-91. Voor een afwijzing van deze interpretatie (vgl. Hoping, *Mein Leib für euch gegeben*, 168-169, 172-173, 176) moet men (a) zich bijna uitsluitend op Ambrosius beroepen, (b) aannemen dat er inzake liturgie en theologie van de eucharistie reeds in de patristische tijd een wezenlijk verschil bestond tussen de Romeinse en alle andere liturgische families; een aanname die methodisch problematisch is, temeer daar deze aanname niet nodig is om de Romeinse liturgie consistent te interpreteren.

²³⁴ Dus parallel aan de Antiocheense structuur; vgl. paragraaf 4.10.3.

²³⁵ *Kerkboek*, 429. In de Latijnse versie is dit het *Quam oblationem*.

²³⁶ In de versie van het *Kerkboek* is de zinsnede 'van uw Geest vervullen' de weergave van het woord *rationabile*, dat met het Griekse *logikē* samenhangt en dat zou kunnen worden vertaald met 'geestelijk'. In die zin is de uitdrukkelijke Geest-epiclese in het *Kerkboek* geen autonome toevoeging aan, maar wel een bewuste over-interpretatie van het origineel. Vgl. Aldenhoven, 'Darbringung und Epiklese', 189.

²³⁷ *Kerkboek*, 429, boven. In de Latijnse versie is dit het *Unde et memores*.

ven, die vervolgens in een aparte alinea nader wordt geïllustreerd met Oudtestamentische voorbeelden (Abel, Abraham, Melchisedek).²³⁸ Daarna vindt de epiclese plaats, die echter in de Romeinse canon een bijzonder karakter draagt.²³⁹ We hebben hier niet te maken met een expliciete Geest-epiclese, maar met de gedachte dat brood en wijn van de aardse altaartafel (die in de liturgische traditie *mensa* = tafel wordt genoemd) worden opgetild tot op het hemelse altaar (*altare*), waarna wij ze van dát altaar terugontvangen als lichaam en bloed van Christus.²⁴⁰ ‘De consecratie’ vindt als het ware in de hemel plaats, daar waar Christus voorgaat in de hemelse liturgie.²⁴¹ Dat, binnen het geheel van de Romeinse canon, deze gebeden inderdaad als de eigenlijke opdracht van de gaven en als de eigenlijke epiclestische consecratie bedoeld zijn, wordt des te aannemelijker wanneer men in ogenschouw neemt dat de diepgebogen houding van de voorganger bij juist dit deel van het gebed van oude oorsprong is.²⁴² Eveneens voor deze interpretatie pleit de inhoudelijke afweging, dat de opdracht van de gaven en met name het tekstfragment over de engel en het hemelse altaar niet of nauwelijks te interpreteren zijn, indien men de inzettingswoorden als ‘de’ consecratie beschouwt.²⁴³

Zó bezien is het dus geenszins noodzakelijk om de Romeinse canon laatmiddeleeuws te interpreteren en van laatmiddeleeuwse rituele handelingen te voorzien. De Romeinse canon vertoont – zij het in een ander taalveld en met

²³⁸ *Kerkboek*, 429, midden. In de Latijnse versie is dit het *Supra quae*.

²³⁹ *Kerkboek*, 429, onder. In de Latijnse versie is dit het *Supplices*.

²⁴⁰ Met de zinswending *ex hac altaris* is ‘dat’ (*hac*) altaar bedoeld (namelijk het hemelse altaar, in de versie van het *Kerkboek* voor de duidelijkheid terecht met een hoofdletter geschreven) en dus niet ‘dit’ altaar, de aardse altaartafel. Het kussen van de altaartafel op dit moment in het gebed, zoals in de Tridentijnse ritualisering van de Romeinse canon aangegeven, berust dus op een foutieve interpretatie van dit tekstfragment.

²⁴¹ Vgl. Messner, ‘Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers’. Vgl. ook paragraaf 6 van de aan de oud-katholieke Unie van Utrecht ten grondslag liggende bisschoppenverklaring van 1889 in: Urs von Arx & Maja Weyermann (red.), *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen*, Bern 2001, 26.

²⁴² Vgl. Jungmann, *Missarum sollemnia* (NL), II 101, die zelf overigens de laatmiddeleeuwse interpretatie volgt.

²⁴³ Tenzij men in de Romeinse canon niet alleen een laatmiddeleeuwse consecratietheologie maar ook een grove versie van de laatmiddeleeuwse misoffertheologie wil zien; dit is echter met de vroegkerkelijke oorsprong van de Romeinse canon niet in overeenstemming. Vgl. Schulz, *Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, 65. Anders: Hoping, *Mein Leib für euch gegeben*, 172-175.

andere beelden – de Alexandrijnse structuur, die vroegkerkelijk te interpreteren is.²⁴⁴

4.11. De doorwerking van de structuur en betekenis van het eucharistisch gebed in de oud-katholieke liturgische praktijk

De in dit hoofdstuk besproken structuur en interpretatie van het eucharistisch gebed zijn in de oud-katholieke theologie geïntroduceerd door de Berner hoogleraar Herwig Aldenhoven (1933-2002). Hij schreef er een kort en bondig proefschrift over, dat in 1971 werd gepubliceerd.²⁴⁵ In 1979 vatte hij zijn gedachten samen in een rede voor de Internationale Oud-Katholieke Theologenconferentie.²⁴⁶ Uit de verklaring van diezelfde theologenconferentie is af te leiden, dat de conferentie de *interpretatie* overnam, maar ambivalent bleef ten aanzien van de *structuur*.²⁴⁷ Men nam dus de hierboven in paragraaf 4.2 tot en met 4.9 uiteengezette betekenissen over, maar men zag de hierboven in paragraaf 4.10 aangehaalde Alexandrijnse structuur niet als een complicatie.

Op zich staat men daarmee nog in de lijn van Aldenhoven, die van mening was dat ook de Alexandrijnse structuur is te interpreteren vanuit de oorspronkelijke (in paragraaf 4.2 tot en met 4.9 uiteengezette) opvatting. Er bestaan echter veel eucharistische gebeden in de Alexandrijnse structuur – met name gebeden die in de tweede helft van de twintigste eeuw zijn ontworpen of herschreven – die niet van de oorspronkelijke maar van de middeleeuwse interpretatie uitgaan. Die gebeden zouden qua *structuur* nog wel in de oorspronkelijke zin hebben kunnen worden geïnterpreteerd, maar gebruiken een zodanige *woordkeus* (bijvoorbeeld bij de beide epicleses en bij de opdracht van de gaven) dat de oorspronkelijke interpretatie niet mogelijk is. Door beide structuren expliciet ‘toe te laten’, heeft de theologenconferentie dus de deur opengezet, niet alleen voor het gebruik van vroegkerkelijke Alexandrijnse gebeden die nog op de oorspronkelijke manier te interpreteren zijn, maar ook voor het gebruik van hedendaagse gebeden die niet alleen de Alexandrijnse *structuur*, maar door hun

²⁴⁴ Hieruit volgt tevens dat eucharistisch gebed I (mits niet van laatmiddeleeuwse interpretaties en ritualiseringën voorzien) goed past binnen het oud-katholieke verstaan van structuur en betekenis van het eucharistisch gebed.

²⁴⁵ Aldenhoven, ‘Darbringung und Epiklese’.

²⁴⁶ Aldenhoven, ‘Die spiritueller-theologischen Konsequenzen’.

²⁴⁷ ‘Konsens der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz’.

woordkeus ook de middeleeuwse *interpretatie* (met name van consecratie en misoffer) vertonen.

Laatstgenoemde ontwikkeling is in de jaren '80 versterkt – en voor menig oud-katholiek zelfs gelegitimeerd – door de zogenaamde Lima-liturgie. Dit is de liturgie – een complete orde van dienst voor de eucharistieviering – die voor het eerst werd gevierd bij de aanvaarding van het document *Baptism, Eucharist and Ministry* door de commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken in Lima (Peru) in 1982. Door het belang en de status van dit document – een tot op heden onovertroffen convergentietekst inzake de oecumenische interpretatie van doop, eucharistie en ambt – kreeg ook de ermee geassocieerde liturgie een enorme status. Het vieren van de Lima-liturgie werd een oecumenische daad bij uitstek. Dat het eucharistisch gebed uit de Lima-liturgie niet alleen de Alexandrijnse vorm gebruikt, maar deze bovendien door haar woordkeus eenduidig op middeleeuwse wijze interpreteert, wordt daarbij niet als probleem gezien. Ook de officiële rooms-katholieke eucharistische gebeden,²⁴⁸ maar bijvoorbeeld ook – anders dan in sommige andere anglicaanse kerkprovincies – de meeste huidige eucharistische gebeden van de *Church of England*,²⁴⁹ volgen de Alexandrijnse structuur in combinatie met de middeleeuwse interpretatie.

Wanneer in de oud-katholieke kerk uit oecumenische motieven eucharistische gebeden uit andere kerken worden overgenomen, komt daarmee dus soms een structuur en een betekenis binnen, die niet met de vroegkerkelijke structuur en betekenis van het eucharistisch gebed overeenkomt en daarmee ook niet te rijmen is. Dit wordt nog onderstreept door de liturgische gebaren en handelingen, die vele voorgangers (maar ook misdienaars en gemeenteleden) rondom het instellingsverhaal verrichten. Door handgebaren, oogcontact met de gemeente, opheffingen, buigingen, bewierokingen, kruistekens en het gebruik van altaarschellen – of beter gezegd: niet door die handelingen zelf, maar door de specifieke momenten waarop die handelingen worden verricht – bevestigen zij de middeleeuwse opvatting van de inzettingswoorden als consecratiewoorden, met als gevolg dat ook de betekenissen van opdracht van de gaven en epiclese in middeleeuwse zin lijken te worden geïnterpreteerd.

²⁴⁸ Dit geldt zowel voor de in heel de wereldkerk in gebruik zijnde gebeden I t/m IV als voor de goedgekeurde gebeden die per taalgebied verschillen.

²⁴⁹ *Common Worship: Services and Prayers for the Church of England*, London 2000, 184-205 (vgl. ook 216-221).

Voor de officiële liturgische boeken van alle oud-katholieke kerken, behalve de Zwitserse, geldt dat een deel van de daar aan te treffen eucharistische gebeden naar structuur en interpretatie niet met de vroegkerkelijke opvatting overeenstemt.²⁵⁰ Naar mijn indruk wordt deze incompatibiliteit door bisschoppen, priesters en theologen nauwelijks als een probleem gezien,²⁵¹ hoewel hier toch sprake is van twee structuren en opvattingen van het eucharistisch gebed, die het bijvoorbeeld niet zinvol maken om bij alle gebeden dezelfde rituele handelingen te verrichten.²⁵²

In een aantal gevallen vermoed ik dat deze incompatibiliteit simpelweg niet wordt opgemerkt. Er bestaat in oud-katholieke kring echter ook een theologische ‘verdediging’ van deze incompatibiliteit. Deze baseert zich op de opvatting, dat niet één moment in het eucharistisch gebed consecratorisch is (bijvoorbeeld de inzettingswoorden of de epiclese), maar het eucharistisch gebed als geheel.²⁵³ Uit dit op zich correcte uitgangspunt trekt men ten onrechte de conclusie, dat het dan niet uitmaakt *in welke volgorde* de aspecten de revue passeren, zolang alle aspecten maar in het gebed voorkomen. In deze visie is het eucharistisch gebed als het ware een grabbelton van zinvolle gedachten. In dit hoofdstuk wordt daarentegen bepleit, het eucharistisch gebed te zien als een *taalhandeling* met een eigen *logica*, die voor de bidders *herkenbaar* en *mee te voltrekken* is.

²⁵⁰ Voor het oud-katholieke *Kerkboek* betreft dit de eucharistische gebeden 4 (epiclese voor het instellingsverhaal en, weliswaar door de vertaler afgezwakte, misofferbeoordingen bij de opdracht van de gaven), 8 (epiclese voor het instellingsverhaal, waardoor de opdracht van de gaven misoffer-gedachten lijkt te verwoorden), 10 en 11 (voor beide geldt: juiste structuur, maar zonder een op de gaven en de communicanten gerichte epiclese). Ook eucharistisch gebed 1 lijkt in zijn huidige vorm (door de formulering van de epiclese voor het instellingsverhaal) van de middeleeuwse en niet van de vroegkerkelijke interpretatie uit te gaan (zie paragraaf 4.10.5). De reeks eucharistische gebeden van ds. W.R. van der Zee is door de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie, middels een kleine wijziging in de epiclese, aangepast aan de vroegkerkelijke structuur en interpretatie en is in 2013 door de bisschoppen in deze vorm vrijgegeven voor gebruik in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland.

²⁵¹ Vgl. echter de m.i. terechte kritiek hierop bij Schnitker, “‘Wir danken dir und bitten dich’”.

²⁵² Bijvoorbeeld het op ‘middeleeuwse’ wijze voltrekken van elevaties en buigingen direct na het instellingsverhaal heeft geen zin bij eucharistische gebeden met de ‘vroegkerkelijke’ structuur, waarbij immers de epiclese (het gebed dat vraagt om ‘consecratie’ van de gaven) pas enige tijd later volgt.

²⁵³ Vgl. paragraaf 4.6 (in het bijzonder 4.6.3).

De ‘verdediging’ van het gebruik van verschillende structuren, vanuit de opvatting dat daarin, in welke volgorde dan ook, alle belangrijke aspecten van de eucharistie aan bod komen – bijvoorbeeld door de Duitse liturgiewetenschapper en bisschop Sigisbert Kraft (1927-2006)²⁵⁴ – is in de context van de jaren ’80 te begrijpen. In die tijd verheugde men zich terecht over de, eeuwenlang ondenkbare, convergentie met betrekking tot de belangrijkste aspecten van eucharistie en avondmaal. Deze theologische convergentie ging bovendien samen met een naar elkaar toe groeien van liturgische teksten en riten. Vanuit de terechte ervaring dat er ook op eucharistisch gebied (eindelijk) meer was wat de kerken verbond dan wat hen scheidde, is het verklaarbaar dat men de overgebleven geschilpunten relativeerde.

Een generatie later moet men echter vaststellen dat, naast de terechte en blijvende vreugde om de toegenomen wederzijdse herkenning, de overgebleven geschilpunten niet onbeduidend zijn.²⁵⁵ Zoals in dit hoofdstuk is uiteengezet, maakt het voor structuur en interpretatie van het eucharistisch gebed (niet in de laatste plaats voor de gedachten rond het misoffer) nogal wat uit, of men met de middeleeuwse interpretatie de inzettingswoorden als ‘de’ consecratie beschouwt – een gedachte waar de huidige rooms-katholieke liturgie nog altijd van uitgaat – of dat men een vroegkerkelijke interpretatie hanteert.

Ik denk dan ook dat het om twee redenen zinvol zou zijn, wanneer de oud-katholieke kerken – in theologische doordenking, liturgische praktijk en spirituele beleving – zich wat meer zouden laten leiden door hun eigen opvatting inzake het eucharistisch gebed. Ten eerste omdat deze opvatting niet middeleeuws maar vroegkerkelijk is en daardoor het beste aansluit bij het zelfbeeld van de oud-katholieke kerk, die immers een hedendaagse kerk op basis van vroegkerkelijke principes wil zijn. Ten tweede omdat de nog altijd bestaande oecumenische problemen rond consecratie, misoffer en priesterschap in een impasse zullen blijven zolang middeleeuwse (en in reactie daarop: zestiende-

²⁵⁴ Vgl. Sigisbert Kraft, ‘Gratias agamus. Neue Eucharistiegebete in der ökumenischen Christenheit und die altkirchliche Prex Eucharistica. Übereinstimmung – Weiterführung – Fehlentwicklung?’ [1979], in: Sigisbert Kraft, *Danksagung. Gesammelte Aufsätze zur Liturgie* (hg. von Matthias Ring und Florian Gross), Bonn 2015, 141-176.

²⁵⁵ In dit opzicht is de theologische en liturgische convergentie inzake de eucharistie te vergelijken met de ecclesiologische verworvenheden van Vaticanum II: in vergelijking met Vaticanum I betekenen zij in enkele opzichten een belangrijke verbetering, maar in vergelijking met de oud-katholieke opvattingen en idealen blijft er ook na Vaticanum II het nodige te wensen over.

eeuwse reformatorische) posities als uitgangspunt worden genomen.²⁵⁶ Daarentegen is de vroegkerkelijke structuur en interpretatie van het eucharistisch gebed in staat deze problemen te overstijgen.

²⁵⁶ Vgl. paragraaf 4.7.

5. Sacramentalia: geen heilige dingen, maar participatie in de heilige geheimen

5.1. Sacrament en sacramentale

In het eerste millennium – en zeker in de vroege kerk – was het nog gangbaar om het woord *mystērion* of *sacramentum* voor alle mogelijke kerkelijke handelingen te gebruiken. De beperking van het begrip ‘sacrament’ tot het bekende zevental dateert pas van rond het jaar 1100.²⁵⁷ Daarom ontstond ook pas rond die tijd behoefte aan een begrip dat kon worden toegepast op de vele andere liturgische handelingen.²⁵⁸ Hiervoor vond men het begrip *sacramentale* (meervoud: *sacramentalia*). Dit Latijnse woord betekent letterlijk: ‘iets wat sacramenteel (*sacramentalis*) is’, maar het dient gedefinieerd te worden als: ‘elk liturgisch teken dat niet tot de zeven sacramenten gerekend wordt’.²⁵⁹ Men kan de sacramentalia beschouwen als een soort krans rond de sacramenten, die het ontvangen van de sacramenten voorbereiden of nader uitwerken.²⁶⁰

Omdat sacramentalia vaak gepaard gaan met een anamnētisch en/of epicletisch gebed, zijn zij *inhoudelijk* niet altijd scherp te onderscheiden van ‘de’ sacramenten,²⁶¹ hetgeen ook *historisch* kan worden verklaard vanuit het bovengenoemde gegeven dat het onderscheid tussen sacramenten en sacramentalia pas een late ontwikkeling in de dogmengeschiedenis is. Natuurlijk is het onderscheid, toen het eenmaal bestond, ook theologisch gelegitimeerd. De sacramenten bewerken het heilswerk van Christus door de sacramentele handeling

²⁵⁷ Vgl. paragraaf 3.1.

²⁵⁸ Herbert Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf³1992, 343; Rinkel, ‘Dogmatische theologie’, III 295.

²⁵⁹ Adolf Adam & Rupert Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg⁵1980, 463 (‘jedes gottesdienstliche Zeichen, das nicht zu den sieben Sakramenten gerechnet wird’).

²⁶⁰ Adam & Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, 463.

²⁶¹ Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 346-347. De opmerking van Rinkel (‘Dogmatische theologie’, III 295) dat de sacramentalia ‘behoren tot het gebied der liturgiek, niet tot dat der theologie’ lijkt voorbij te gaan aan het (ook) theologische karakter van de liturgie.

van Christus zelf,²⁶² terwijl de sacramentalia de *toepassing* zouden zijn van Christus' heilswerk door de kerk.²⁶³ Ten diepste komen echter zowel sacramenten als sacramentalia voort uit het gelovig bewustzijn dat de gehele werkelijkheid door God is geschapen en daardoor middels heilige tekenen naar God kan verwijzen.²⁶⁴

In de rooms-katholieke theologie worden de sacramentalia onderscheiden in verschillende categorieën. 'Wijdingen' stellen een persoon (bijv. een abt), een gebouw (bijv. een kerk) of een ding (bijv. de heilige oliën) apart voor een uitsluitend geestelijk doel. 'Zegeningen' hebben tot doel de zegen van God af te roepen over een persoon (bijv. een pelgrim), gebouw (bijv. een woonhuis) of ding (bijv. etenswaren), zonder hen aan het profane gebruik te onttrekken.²⁶⁵ Daarnaast tellen ook exorcismen, processies en andere liturgische rituelen zoals de voetwassing op Witte Donderdag en de kruisverering op Goede Vrijdag tot de sacramentalia.²⁶⁶

Omdat sacramentalia vele vormen en toepassingen kennen, is het de taak van de kerk om erop toe te zien dat zij niet worden gebruikt in het kader van mogelijk bijgeloof (bijv. een dualistische opvatting van sacraal en profaan, of van God en de duivel) of van mogelijk immorele praktijken (bijv. bij de zegening van wapens). Daarom is het aan de kerk, in een 'rituele' of 'benedictionale' vast te stellen welke sacramentalia zij wel en niet toestaat.²⁶⁷ In dit hoofdstuk bespreek ik enkele sacramentalia die in het oud-katholieke *Kerkboek* zijn te vinden en in de kerkelijke praktijk dikwijls voorkomen.

5.2. Lichtmis en Palmzondag

Twee belangrijke dagen in de kerkelijke kalender kennen een sacramentale dat voor die dag kenmerkend is en er zelfs de naam aan geeft: het hoogfeest van de

²⁶² *Ex opere operato*: uit kracht van het ritueel zelf, met Christus als de eigenlijke bedienaar. Vgl. paragraaf 3.2.

²⁶³ *Ex opere operantis ecclesiae*: uit kracht van de kerk die het ritueel voltrekt. Vgl. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 345.

²⁶⁴ Vgl. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 344, 347. Vgl. ook paragraaf 3.4 en 3.5.

²⁶⁵ Vgl. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 345.

²⁶⁶ Adam & Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, 464.

²⁶⁷ Vgl. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 344-345; Rinkel, 'Dogmatische theologie', III 295.

Opricht van de Heer in de Tempel,²⁶⁸ dat in de volksmond de benaming 'Maria Lichtmis' draagt,²⁶⁹ en Palmzondag, de eerste dag van de Goede Week. Op deze dagen wordt, voorafgaand aan (en toeleidend naar) de eucharistieviering, een sacramentale gevierd, dat van oorsprong vooral een *gemeenschappelijke handeling* is, maar dat men in de loop van de liturgiegeschiedenis steeds meer als een *priesterlijke zegening* is gaan ervaren. Ik doel op de kaarsenprocessie, die men 'kaarsenwijding' is gaan noemen, en de palmprocessie, die men 'palmwijding' is gaan noemen.

De essentie van deze sacramentalia is gelegen in het houden van een gemeenschappelijke processie. De gemeente, inclusief ambtsdrager(s), trekt idealiter van de ene plek naar de andere, namelijk naar de plek waar eucharistie gevierd gaat worden. Indien dat niet te realiseren is, kan men de processie binnen het kerkgebouw houden, bijvoorbeeld in de vorm van een ommegang door de zijpaden; doel van de processie is dan eveneens de plek waar eucharistie gevierd gaat worden (dus de altaaruimte).

Op beide dagen wordt de processie voorafgegaan door een anamnetisch gebed. Tijdens dit gebed worden weliswaar de kaarsen of de palmtakken gezegend ('gewijd'), maar het gebed heeft primair tot doel om de liturgische handeling (dus de erop volgende processie) te duiden.²⁷⁰ Wanneer het anamnetische gebed niet wordt opgevat als duiding van de (erop volgende) liturgische hande-

²⁶⁸ Omdat Jezus op zijn veertigste geboortedag in de tempel werd opgedragen (vgl. Lucas 2,22 en Leviticus 12,4), valt het hoogfeest van de Opricht van de Heer op de veertigste Kerstdag (2 februari). Daarmee sluit dit feest de Kersttijd af. Om die reden wordt dit feest (dat in oud-katholieke parochies graag gevierd wordt en daarom meestal naar een zondag verplaatst wordt) gevierd op 2 februari of de eraan *voorafgaande* zondag (zodat het feest nog binnen de Kersttijd wordt gevierd) en dus niet op de erop *volgende* zondag (dit in afwijking van de gebruikelijke regel dat feestdagen niet worden geanticipeerd).

²⁶⁹ In de loop van de liturgiegeschiedenis zijn de Christusfeesten van de aankondiging van zijn geboorte (25 maart) en zijn opricht in de tempel (2 februari) geïnterpreteerd als Mariafeesten (resp. Maria Boodschap en Maria Lichtmis). Deze secundaire ontwikkeling is in het *Kerkboek* ongedaan gemaakt: het zijn Christusfeesten ('Aankondiging van de Heer', 'Opricht van de Heer') en op deze hoogfeesten wordt 'Looft en dankt' nr. 2 gezongen en niet het 'Looft en dankt' van Mariafeesten (nr. 4 is gereserveerd voor de twee Mariafeesten in de oud-katholieke kalender: 15 augustus en 8 september). Niettemin zou men het feest van 2 februari in de omgangstaal wel 'Lichtmis' kunnen noemen (bij wijze van spreken als afkorting van 'Christus Lichtmis').

²⁷⁰ Vgl. *Kerkboek*, 79 en 252-253.

ling, maar primair wordt gezien als een gebed tot 'wijding' van kaarsen of palmtakken – en zeker wanneer daarna de *processie* achterwege blijft en men zich tot de *uitreiking* van kaarsen of palmtakken beperkt – is dit een voorbeeld van de 'Verdinglichung' van de liturgie, die zich in de loop van de liturgiegeschiedenis heeft voltrokken.²⁷¹ Het doel van dit sacramentale wordt dan, dat iedere individuele kerkganger een gewijde kaars of een gewijd palmtakje mee naar huis kan nemen.

De kaarsenprocessie op Lichtmis is een van oorsprong heidense lichtprocessie, die is gekerstend door haar te betrekken op de beeldspraak die Simeon in zijn lofzang voor Jezus Christus gebruikt: 'een licht tot verlichting der heidenen'.²⁷² Het licht dat door de kaarsen wordt verbeeld, is Christus. Het ontvangen van een brandende kaars en het vervolgens houden van een processie met het licht dat Christus verbeeldt, drukt uit dat men Christus ontvangt en vervolgens met Christus door het leven gaat, Christus in de wereld (uit-) draagt. De kaarsen hebben op Lichtmis dus een andere betekenis dan bijvoorbeeld in de Paaswake (onze participatie in Christus' verrijzenis) of tijdens het 'opsteken' van een kaarsje (rituele ondersteuning van onze voorbede).

De palmprocessie op Palmzondag wil uitdrukken dat wij, 'Hosanna' zingend, Christus met palmen verwelkomen en begeleiden bij zijn intocht in Jeruzalem. Anders dan de (brandende) kaarsen van Lichtmis, die ook buiten de viering nog zouden kunnen verwijzen naar Christus, het licht voor alle volken, heeft een palmtakje (als 'verdinglicht', dus uit de rituele context gehaald, op zichzelf staand object) buiten de viering nauwelijks enige aan Palmzondag gerelateerde betekenis. De *processie* met palmtakken heeft immers tot doel dat wij ons deel weten van het verhaal, oftewel: dat wij zelf participeren in datgene wat wij vieren. Dit is het geval met meer rituelen in de Goede Week,²⁷³ en eigenlijk

²⁷¹ 'Verdinglichung' betekent in de liturgie de verschuiving van een (gemeenschappelijke) *handeling* naar een (individueel te hanteren) *object* (ding). Bijv. de verschuiving van het gemeenschappelijke eucharistie-vieren naar de individuele concentratie op de geconsacreerde hostie. Vgl. Vorgrimler, *Sakramententheologie*, 66-67. Het begrip 'Verdinglichung' als terminus technicus voor de aanduiding van dit liturgiehistorische proces ontleen ik aan de colleges liturgie van dr. Koenraad Ouwers.

²⁷² Vgl. Lucas 2,32.

²⁷³ Bijv. de voetwassing op Witte Donderdag, de kruisverering op Goede Vrijdag en de lichtrituis in de Paaswake.

hebben al die participatorische rituelen in de Goede Week alleen zin wanneer men ze daadwerkelijk allemaal meeviert.²⁷⁴

5.3. Aswoensdag

Het sacramentale dat bij Aswoensdag hoort – de zegening en oplegging van de as – is te vergelijken met de sacramentalia van Lichtmis en Palmzondag. Ook op Aswoensdag betreft het een sacramentale dat met de eucharistieviering wordt verbonden en dat bestaat uit een zegening van een object met het oog op de daarop volgende liturgische handeling. Maar anders dan op Lichtmis en Palmzondag gaat het hier niet om een processie; ook gaat het sacramentale niet aan de eucharistieviering vooraf, maar is erin opgenomen. Bovenal heeft de ‘Verdinglichung’ niet zo sterk toegeslagen – de as wordt niet (bijvoorbeeld in potjes) uitgedeeld om mee naar huis te nemen, maar de as wordt opgelegd zoals het ritueel van oudsher beoogt. Het gebed dat aan de handeling voorafgaat, bevat weliswaar een *zegening* van de as, maar is als geheel overduidelijk een *duiding* van de erop volgende *handeling*.²⁷⁵

In de oud-katholieke praktijk wordt de as op het hoofd (kruin) gestrooid, terwijl in de rooms-katholieke praktijk een askruisje op het voorhoofd wordt getekend.²⁷⁶ Vandaar dat dit ritueel in de oud-katholieke liturgie ‘bestrooiing’ of ‘oplegging’ van de as wordt genoemd en er niet van een ‘askruisje’ wordt gesproken. Inhoudelijk bestaat tussen deze vormen geen onderscheid.

5.4. Paaswake

Dat de Paaswake in het spraakgebruik van sommige (oudere) oud-katholieken nog altijd ‘de Paaswijdingen’ wordt genoemd, is een goed voorbeeld van de ‘Verdinglichung’ waarvan in paragraaf 5.2 sprake was.

Het zegenen of wijden van het Paasvuur en de Paaskaars heeft (uiteraard) niet tot doel het zegenen of wijden van op zichzelf staande objecten, maar is een voorbereidende en duidende rite die heenwijst naar de eigenlijke

²⁷⁴ Een voorbeeld: in het licht van Goede Vrijdag krijgt de palmprocessie op Palmzondag iets dubbelzinnigs, een dubbelzinnigheid die nog wordt aangevuld wanneer men deze vervolgens plaatst in het licht van Pasen.

²⁷⁵ Vgl. *Kerkboek*, 64.

²⁷⁶ Althans in de Nederland; bijvoorbeeld in Italië wordt as op de kruin van het hoofd gestrooid zoals in de oud-katholieke praktijk.

gemeenschappelijke liturgische handeling: de intocht van de Paaskaars en de verspreiding van het licht over de kaarsjes van alle gemeenteleden.²⁷⁷ De brandende Paaskaars vertegenwoordigt – vooral tijdens de Paaswake en gedurende de vijftigdaagse Paastijd – op bijna sacramentele wijze de verrezen Christus temidden van zijn gemeente.²⁷⁸ De lichtritus in de Paaswake heeft dus te betekenen, dat de verrezen Christus zichzelf (zijn levende presentie) verspreidt onder zijn gemeente. Oftewel: dat de gemeente participeert in de verrijzenis van Christus. Vervolgens wordt de verrijzenis van Christus bezongen in typologisch verband met het oudtestamentische Pasen, waarin ook weer het licht van de Paaskaars wordt betrokken.²⁷⁹

Het zegenen of wijden van het water heeft (uiteraard) niet tot doel het zegenen of wijden van een op zichzelf staand object, dat men eventueel in flessen kan komen ophalen om thuis als wijwater te gebruiken. De waterwijding in de Paaswake staat in het teken van de doop.²⁸⁰ Het water wordt dus gezegend of gewijd ten dienste van de doop of de doopgedachtenis. Aangezien de doop de participatie van elk gemeentelid in de dood en verrijzenis van Christus is, doelen de lichtritus en de waterritus dus op hetzelfde: *onze participatie in datgene wat wij vieren* – het ‘pascha’ van de Heer, zijn doorgang door de dood naar het leven.

5.5. Wijwater

Hoewel er in de liturgiegeschiedenis naast doopwater ook sprake is van gewijd water dat niet in verband staat met de doop, maar dat los van de doop diende tot genezing en bescherming,²⁸¹ kent het oud-katholieke *Kerkboek* uitsluitend waterwijdingen die in relatie staan tot de doop. In de huidige oud-katholieke kerk en liturgie is wijwater dus altijd doopwater. Een voordeel van de vereenzelving van wijwater met doopwater is de verbinding van het wijwater met de kern van de heilsgeschiedenis (de dood en verrijzenis van Christus) en daardoor het

²⁷⁷ Vgl. *Kerkboek*, 109-111 of 132-133.

²⁷⁸ Daarom wordt de Paaskaars gedurende de Paastijd ook bewierookt wanneer het altaar (eveneens een Christussymbool) bewierookt wordt; dus in de eucharistieviering tijdens introitus en offertorium; in de vespers tijdens het Magnificat.

²⁷⁹ Vgl. *Kerkboek*, 112-116 of 134-135.

²⁸⁰ Vgl. *Kerkboek*, 127-129 of 136-137.

²⁸¹ Vgl. Adam & Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, 557.

tegingaan van magische tendensen die van 'op zichzelf staand' ('verdinglicht') wijwater zouden kunnen uitgaan.

Het *Kerkboek* voorziet een waterwijding op de feestdag van de Doop van de Heer in de Jordaan (facultatief),²⁸² tijdens de Paaswake (altijd)²⁸³ en bij elke afzonderlijke bediening van de doop (facultatief).²⁸⁴ De diverse teksten die voor deze gelegenheden worden aangegeven, zijn sterk anamnetisch en soms ook epicletisch van aard. Zij hebben tot doel het water te zegenen – niet als op zichzelf staand object, maar met het oog op de bediening van de doop of het houden van een doopgedachtenis (met besprenkeling). Ook hier geldt dus, dat het sacramentale van de waterwijding geen 'Verdinglichung' beoogt, maar onderdeel is van een liturgische handeling, die is gericht op de participatie van de gemeente in datgene wat in gedachtenis geroepen wordt: de bevrijdende en verlossende weg van God met mensen, culminerend in de dood en verrijzenis van Jezus Christus.

Ook de in vele parochies gevolgde gewoonte om het wijwaterbakje bij de ingang van het kerkgebouw daadwerkelijk met gewijd water te vullen, heeft de gedachtenis van de doop tot doel. Zoals men eenmaal door de doop de kerkgemeenschap is binnengekomen, zo komt men steeds opnieuw het kerkgebouw binnen met een gedachtenis aan de doop: men bekruijst zich met doopwater in de naam van de Vader, de Zoon en de heilige Geest – de naam waarin men gedoopt is. Door het kerkgebouw op deze manier te betreden, voorkomt men dat men binnentreedt zonder zich de aard van het gebouw te realiseren (het huis van God en van de christelijke gemeente, waar men de presentie van Christus door de Geest viert) of zonder zich te realiseren dat men hier kind-aan-huis is (ingewijd in de heilige geheimen) en geen toevallige bezoeker of toerist. Met andere woorden: ook het simpele ritueel van de bekruijsting met wijwater bij het betre-

²⁸² Vgl. *Kerkboek*, 45. Aldaar wordt verwezen naar het gebed voor de waterwijding in de Paaswake (eenvoudige vorm). Het betreft dus een wijding van doopwater, of althans een wijding van water dat aan de doop herinnert.

²⁸³ Vgl. *Kerkboek*, 127-129 (plechtige vorm) of 136-137 (eenvoudige vorm).

²⁸⁴ Vgl. *Kerkboek*, 385-386 (volwassenendoop) of 394-395 (kinderdoop). De tekst van de waterwijding is in beide gevallen dezelfde. De waterwijding blijft achterwege in de Paastijd en kan ook buiten de Paastijd in zoverre achterwege blijven, dat deze dan volgens het *Kerkboek* 'vóór de dienst' kan worden verricht. In de praktijk is er meestal gedurende het gehele jaar doopwater aanwezig zodat geen waterwijding hoeft plaats te vinden bij de bediening van de doop. Dit komt de voortgang van de doopliturgie ten goede, maar het is inhoudelijk jammer vanwege het achterwege blijven van de tekst met de diverse dooptypologieën.

den van het kerkgebouw is gericht op het bewustzijn van de eigen participatie in datgene wat men daar komt doen.

5.6. Oliewijding

In de Goede Week, tijdens de 'Chrismamis', wijdt de bisschop de heilige oliën ten dienste van de sacramentsbediening in zijn of haar bisdom. Het betreft de olie voor de catechumenen (te gebruiken ter voorbereiding op de doop en eventueel – als afgeleide – voorafgaand aan het catechesetraject), de olie voor de zieken (te gebruiken bij de ziekenzalving) en het chrisma (te gebruiken bij de doop, het vormsel, de priester- en bisschopswijding, de altaarwijding).²⁸⁵

De beleving van de oliewijding kan een goed voorbeeld zijn van 'Verdinglichung'. In de eerste plaats met betrekking tot de bedienaar, de bisschop. Namelijk wanneer de oliewijding wordt opgevat als iets wat alleen 'kan' worden gedaan door een bisschop: alleen een bisschop bezit de 'wijdingsmacht' om de oliën te wijden. In de tweede plaats met betrekking tot het object, de oliën zelf. Namelijk wanneer de oliewijding wordt opgevat als een handeling die tot doel heeft deze oliën hun gewijde status te verlenen: alleen met 'gewijde' oliën kunnen sacramenten en sacramentalia 'geldig' worden bediend.

In tegenstelling tot deze 'verdinglichte' beleving is de zin van de oliewijding gelegen in de gemeenschap van de bisschop met zijn of haar bisdom; de gemeenschap van alle geestelijken en alle parochies met hun bisschop en met elkaar. De zin ligt dus niet in de (algemene) bisschoppelijke wijdingsmacht, maar in de *communio* met en rond deze (concrete diocesane) bisschop.²⁸⁶ De zin ligt niet in het feit dat deze oliën nu zijn gewijd en daarmee nu pas 'echt' zijn,

²⁸⁵ Vgl. *Kerkboek*, 83-88.

²⁸⁶ Daarom zou in het geval van een vacante bisschopszetel kunnen worden overwogen, de oliewijding te doen verrichten door degene(n) door wie op dat moment de leiding van het bisdom wordt waargenomen. Anderzijds moet ook worden bedacht, dat voor het voltrekken van episcopale liturgische handelingen de bisschopswijding wordt verondersteld. Het hier geschetste dilemma is eigen aan de traditionele spanning tussen *ordo* en *jurisdictio* en bewijst eens te meer dat een vacante bisschopszetel een uitzonderingssituatie is, hetgeen ook geldt voor een nog niet tot bisschop gewijde bisschop-elect. Op uitzonderingssituaties moet geen theologische theorie worden gebouwd.

maar in het feit dat *deze* bisschop *deze* oliën voor de sacramentsbediening in *dit* bisdom ter beschikking stelt.²⁸⁷

Het feit dat een priester in een parochie oliën gebruikt die door de diocesane bisschop ter beschikking zijn gesteld, heeft dus dezelfde betekenis als het feit dat de priester door de bisschop is gewijd, het feit dat het altaar in de parochiekerk door de bisschop is gewijd en het feit dat de naam van de bisschop wordt genoemd in het eucharistisch gebed. De betekenis is van ecclesiologische aard: zij drukt de gemeenschap (*communio*) uit, waarbinnen de sacramentsbediening – en het gehele kerkelijke leven – plaatsvindt.

In ritueel opzicht zou men daarom kunnen zeggen dat de intentie van de Chrismamis minstens zo sterk wordt uitgedrukt door de *uitdeling* van de oliën – door de bisschop aan de priesters en parochies – als door de *wijding* ervan. Net als bij de andere sacramentalia verlenen de wijdingsgebeden op anamnetische en epicletische wijze de *duiding* aan de sacramentsbediening waartoe deze oliën zijn bestemd en waartoe ze worden uitgedeeld.

²⁸⁷ Daarom is het onlogisch om oliën uit te reiken aan ambtsdragers en/of gemeenten die niet in *communio* staan met, en niet onder de *episkopē* vallen van, deze concrete diocesane bisschop.

6. Sacrale stenen²⁸⁸

Over de heiligheid van een kerkgebouw

6.1. Sacrale stenen?

Iemand die vertrouwd is met de christelijke traditie zal bij 'sacrale stenen' niet in de eerste plaats denken aan gebouwen, maar aan mensen. Want van heilige stenen wordt in de eerste Petrusbrief gezegd dat wij het zèlf zijn. De christelijke gelovigen zijn in al hun verscheidenheid als stenen, die worden opgebouwd tot één gebouw rond de hoeksteen Jezus Christus.²⁸⁹ Volgens deze tekst uit het Nieuwe Testament zijn de sacrale stenen dus de gelovigen. En het heilige gebouw is dan niet het kerkgebouw maar de kerkgemeenschap. De kerkgemeenschap is heilig omdat en voor zover de hoeksteen Jezus Christus het hele gebouw zin en samenhang verleent.

6.2. Subjectieve en objectieve heiligheid van gebouwen en plaatsen

Tot op zekere hoogte zou je dus kunnen zeggen: voor een christelijk gelovige bestaan er, objectief gesproken, geen heilige gebouwen. Er bestaat wel heilige ruimte in subjectieve zin: een letterlijke ruimte of een 'ruimte in de tijd' die eventjes geheiligd wordt of heilig lijkt, doordat de christelijke gemeente daar samenkomt, of doordat God daar op een specifieke manier ervaarbaar wordt. Oude en Nieuwe Testament kennen van die plekken en momenten: 'heilige grond', transformerende ontmoetingen.²⁹⁰ Zulke ervaringen – van heilige grond en van ontmoetingen met de Heilige – doen zich nog steeds voor. Daarom kunnen we tóch zeggen dat christenen sommige plaatsen als 'heilig' ervaren. Zoals kerkgebouwen of bedevaartsplaatsen. Maar deze 'ervaren' vorm van heiligheid wordt in de christelijke leer onderscheiden van een soort 'objectieve' heiligheid, die aan één plaats of één gebouw zou zijn gekoppeld. Het christelijk geloof kent aan geen enkel gebouw en geen enkele plaats 'op zich' een sacrale status toe.

²⁸⁸ Referaat tijdens het symposium 'Sacrale stenen?' op zondag 5 juni 2016 in de oud-katholieke kerk te Amsterdam.

²⁸⁹ 1 Petrus 2,4-6.

²⁹⁰ Vgl. bijv. Exodus 3,1-14 en Johannes 4,11-26.

6.3. Van tempel naar Jezus

Want de heilige ruimte is in het christelijk geloof overgegaan van een gebouw, de tempel, op een persoon: Jezus Christus. In het Nieuwe Testament vinden we veelvuldig vergelijkingen tussen de tempel en Jezus.²⁹¹ Volgens één van de Oudtestamentische traditiestromen heeft God zijn woonplaats gekozen op de berg Sion, in de tempel van Jeruzalem. Deze plek is vlees geworden, deze woonplaats van God is mens geworden. Eén van de kernachtigste teksten waarin die menswording wordt verwoord, Johannes 1, spreekt er dan ook van, dat God in de mens Jezus 'tabernakelt'.²⁹² Als je God wilt ontmoeten in een heilige ruimte, ga dan naar Jezus.²⁹³

6.4. Vergeestelijking en belichaming

Dit aspect van het christelijk geloof is duidelijk een *spiritualisering* van het begrip 'heilige ruimte'. Daarmee zet het christelijk geloof één van de traditielijken voort, die in het Oude Testament te vinden zijn: vergeestelijking van begrippen die oorspronkelijk een letterlijke en lokale betekenis hadden. Bijvoorbeeld: God wil barmhartigheid en geen offers.²⁹⁴ Of: het concrete offeren van dieren op altaren wordt gespiritualiseerd tot het offer van de lippen, de lofprijzing.²⁹⁵

Maar *vergeestelijking* gaat in het Nieuwe Testament altijd gepaard met *belichaming*.²⁹⁶ Het christelijk geloof is geen gespiritualiseerde godsdienst in die zin, dat er geen respect zou zijn voor het aardse, het lichamelijke, het concrete. Integendeel: volgens het christelijk geloof is God mens geworden²⁹⁷ en heeft de volheid van de godheid lichamenlijk op aarde rondgelopen.²⁹⁸ De heilige plaats is niet zó vergeestelijkt dat zij is vervluchtigd. We zijn de heilige plaats niet definitief kwijt. Want in Jezus Christus is de heilige plaats bereikbaar.

²⁹¹ Vgl. Matteüs 12,6; 26,61; 27,40; Marcus 14,58; 15,29; Johannes 2,19-21; vgl. ook Matteüs 27,51; Marcus 15,38; Lucas 23,45; 1 Korintiërs 3,16-17; Openbaring 21,22.

²⁹² Johannes 1,14.

²⁹³ Vgl. bijv. Johannes 14,8-9.

²⁹⁴ Vgl. Marcus 12,33.

²⁹⁵ Vgl. Hebrreeën 13,15.

²⁹⁶ Vgl. Hebrreeën 10,5-10.

²⁹⁷ Johannes 1,1 en 14.

²⁹⁸ Kolossenzen 2,9.

6.5. Protestantisme en katholicisme

Maar *hoe* is Jezus Christus bereikbaar? Hier kom ik op een punt, waar vanouds in het Westen katholicisme en protestantisme gescheiden wegen gaan. Het protestantisme benadrukt meer de discontinuïteit. Jezus is naar de hemel gegaan. Hij heeft ons zijn Geest gegeven. Woord en Geest moeten het voortaan doen. Ontmoeting met Christus is mogelijk door de verkondiging en in gebed. Maar er is geen heilige plaats meer. Althans: de heilige plaats is in de hemel, niet op aarde.

Het katholicisme benadrukt meer de continuïteit. De heilige plaats van het christelijk geloof is Jezus Christus. Hij zet zijn aanwezigheid onder ons voort in de gemeenschap van de kerk en in de viering van de sacramenten. Essentieel voor het katholicisme is de overtuiging dat Jezus ons bij zijn hemelvaart niet eenzaam heeft achtergelaten. De heilige Geest is ons niet geschonken als een vervluchtigd begrip, als iets volledig 'spiritueels'. De heilige Geest is ons geschonken om de presentie van Christus onder ons gaande te houden. Daarom vieren wij geen sacramenten zonder *de heilige Geest aan te roepen*. Maar wij roepen de Geest ook niet aan zonder *sacramenten te vieren*. Aardse tekenen van een hemelse werkelijkheid. Presentie van Christus, versluierd maar niet onwerkelijk.

Vandaar dat je naar katholieke overtuiging kunt zeggen dat de heilige plaats daar is, waar de sacramenten worden gevierd. In het bijzonder is de heilige plaats daar, waar Christus zich – als mens en God van vlees en bloed – met ons deelt in de eucharistie. Het Woord is vlees geworden, en het vlees is brood geworden. Daar waar het lichaam van Christus is, is de heilige plaats.

6.6. Sacrale stenen via een omweg

Daarom schromen katholieken er niet voor, een kerkgebouw toch als heilige plaats te beschouwen. Niet omdat deze grond objectief heiliger is dan andere grond. Niet omdat de stenen uit zichzelf sacraal zijn. Maar omdat de hoeksteen Christus, hier aanwezig, aan dit gebouw zin en samenhang verleent – en heiligheid.

De theologische 'omweg' die ik hiervoor heb moeten maken, is kenmerkend voor de complexiteit van het christelijk geloof. Hoewel kerken met een eenduidige leer en een eenduidige moraal het momenteel het beste 'doen', houd ik vol dat het christelijk geloof veelzijdig en meerduidig is. Want het christelijk geloof gaat niet uit van een sacrale steen of een sacrale regel, maar van een le-

vende persoon: Jezus Christus. Die is er *niet* (helaas). En die is er toch ook weer *wel* (gelukkig). Door zijn presentie wordt de gemeente geheiligd en worden ook deze stenen geheiligd.

7. Tot hij in Sion vindt de God der goden Over een liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren

7.1. Een spiritualiteit van het pelgrimeren

Als reactie op de 'gearriveerdheid' van het christendom ontwikkelde zich sinds de jaren zestig een 'spiritualiteit van het pelgrimeren'.²⁹⁹ Een mooie spiritualiteit, die aansluit bij het hedendaagse levensgevoel. Het laat- of post-moderne levensgevoel is immers niet meer gebaseerd op vastigheid maar op flexibiliteit, wordt niet meer gekenmerkt door antwoorden maar door vragen, en staat niet meer in de context van de eigen streek en de eigen kring maar van de *global village* met haar veelheid aan uitdagingen en – daardoor ook – onzekerheden.³⁰⁰

Een spiritualiteit van het pelgrimeren doet recht aan dit levensgevoel en zoekt haar inspiratie in bijbelse verhalen als de roeping van Abraham en Israëls veertigjarige tocht door de woestijn. Weg uit het vertrouwde, vertrouwend op niet meer dan een stem. Op weg naar het beloofde, vertrouwend op niet meer dan een belofte. Ook het ballingschapsmotief speelt een rol in een hedendaagse spiritualiteit van het pelgrimeren: wij bevinden ons in den vreemde, wij leven van verlangen.

In zo'n spiritualiteit van het pelgrimeren kunnen hedendaagse mensen hun eigen levensweg herkennen. Het leven is een reis. Maar wat is de bijdrage van het christelijk geloof aan deze spiritualiteit? In welk opzicht stijgt een spiritualiteit van het pelgrimeren uit boven een eenvoudige bevestiging van het hedendaagse levensgevoel? Ik denk dat het gelovige aspect van deze spiritualiteit bestaat in de erkenning dat God met je meetrekt tijdens deze reis. Roepend als een stem, voor je uitgaand als wolkkolom of vuurzuil. De kracht van deze spiritualiteit is dat God niet wordt geponeerd als antwoord aan de overzijde van onze vragen, maar als een begin van een antwoord in het vragen zelf. Het is een spiritualiteit van het gewone, van het alledaagse. In het gewone licht Gods aanwezigheid op. 'Zien soms even'.³⁰¹

²⁹⁹ Vgl. Herman Andriessen, *Naar het land dat Ik u wijzen zal. De spiritualiteit van het pelgrimeren*, Tiel 1986; Jos Pieper, Paul Post en Rien van Uden (red.), *Pelgrimage in beweging. Een christelijk ritueel in nieuwe contexten*, Baarn 1999.

³⁰⁰ Vgl. David F. Ford, *Theology: A Very Short Introduction*, Oxford 1999, 3-15.

³⁰¹ Huub Oosterhuis, *Zien soms even. Fragmenten over God. Een voorlees-boek*, Bilt-hoven 1972.

7.2. Liturgische vertalingen van een spiritualiteit van het pelgrimeren

Een spiritualiteit van het pelgrimeren kan letterlijk en overdrachtelijk worden uitgewerkt. Letterlijk zien we deze spiritualiteit uitgewerkt worden in de populariteit van diverse vormen van bedevaart, waarbij de reis in zekere zin belangrijker geacht wordt dan het doel. Een wandel- of fietspelgrimage naar Santiago de Compostela is hiervan waarschijnlijk het bekendste voorbeeld.³⁰²

In overdrachtelijke zin sluit een spiritualiteit van het pelgrimeren goed aan bij een liturgische spiritualiteit. Het liturgisch moment – in het bijzonder de dienst van Schrift en Tafel op de dag van de Heer – is dan als het ware de ‘oase’ tijdens de ‘woestijntocht’ van ons leven. Het is de ervaring van ‘even bijtanken’, die sommige mensen verwoorden wanneer hun wordt gevraagd wat de kerkdienst voor hen betekent. Te midden van de alledaagse levensreis geeft de zondagse liturgie de gelegenheid Gods Woord in je op te nemen, gevoed te worden door brood en wijn, en het perspectief van de reis weer voor ogen te krijgen doordat het visioen opnieuw wordt opgeroepen.

Een liturgische vertaling van de spiritualiteit van het pelgrimeren betreft overigens niet alleen de samenhang tussen de wekdagen (woestijntocht) en de zondag (oase), maar ook de samenhang tussen de liturgische seizoenen van het kerkelijk jaar. Het bekendste voorbeeld is de Veertigdagentijd die, uitlopend op Pasen, model staat voor onze levensreis op weg naar God en zijn koninkrijk. Zelf heb ik de ‘roze’ zondagen *Gaudete* en *Laetare* midden in de ‘paarse’ Advent en Veertigdagentijd leren liefhebben als verbeelding van de oasen tijdens de woestijntocht van ons leven. Je bent er nog niet, maar het perspectief licht al even op. Ook de liturgische herfsttijd is vol van het pelgrimsperspectief: in balschap verlangen naar Jeruzalem, in deze wereld verlangen naar de komende.

7.3. Het doel en de weg, reeds en nog niet

Een spiritualiteit van het pelgrimeren sluit niet alleen aan bij het hedendaagse levensgevoel en bij bijbelse en liturgische intuïties over verlangen, geroepen zijn en op weg gaan, maar benadrukt ook een essentieel aspect van christelijk geloof en kerkzijn, namelijk: we zijn nog niet in het koninkrijk van God, maar de nabijheid van het koninkrijk is ons wel aangezegd. Wanneer het een ‘gearriveerd’ christendom ontbreekt aan zelfkritiek en toekomstvisie, kan een spiritua-

³⁰² Vgl. Leen Wijker, *Gaandeweg. Te voet van Hilversum naar Santiago de Compostela. Een pelgrimstocht*, Sliedrecht 2012.

liteit van het pelgrimeren een heilzaam correctief zijn. Al zingen we in de liturgie reeds even samen met de engelen en heiligen, we staan intussen nog in het gewone, alledaagse leven en bevinden ons nog niet in Gods koninkrijk.

Maar een spiritualiteit van het pelgrimeren wordt eenzijdig, wanneer zij zou zijn samen te vatten in de slogan 'de weg is het doel'. De roepende stem, de nodigende belofte, het inspirerende visioen verdwijnt dan achter de horizon, of wordt althans gefixeerd aan de horizon. Het 'reeds' wordt dan verdrongen door het 'nog niet'. Daarentegen is de liturgie bij machte een spiritualiteit van het pelgrimeren meer perspectief en richting te geven. In de liturgie wordt immers het 'reeds' gevierd te midden van het 'nog niet'. In een liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren is de weg niet het doel, maar leidt de weg naar het doel. Pelgrimeren ontleent zijn waarde niet alleen aan de reis, maar ook aan het doel.

7.4. Een spiritualiteit van het 'arriveren'

Zonder een 'gearriveerd' christendom te willen herintroduceren, dat geen recht doet aan het 'nog niet' van deze wereld en van ons leven, wil ik toch een pleidooi houden voor een liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren waarin ook het 'arriveren' een plaats heeft. In feite verwoordde ik daar al iets van, toen ik het had over de zondagse liturgie als 'oase' op onze alledaagse levensweg. In de liturgie mogen wij even 'arriveren'.

Tijdens het meevieren van een dienst in het Duitse bedevaartsoord Kavelaer ervoer ik de spiritualiteit van het pelgrimeren en arriveren toen de cantor verzen uit Psalm 84 voorzong:

Gelukkig die op U mag steunen
wanneer hij aan zijn bedevaart begint.
Het dorre dal wordt op zijn tocht tot een oase,
door vroege regen overdekt met rijke tooi.
Hij zal zijn weg vervolgen met hernieuwde kracht
tot hij in Sion vindt de God der goden.³⁰³

Inderdaad: de tocht leidt naar Sion, waar wij God niet alleen zoeken en verbeelden, maar Hem ook daadwerkelijk vinden. De pelgrimage van het alledaagse leven leidt iedere week naar de zondagse liturgie waarin God zich laat vinden.

³⁰³ Psalm 84,6-8 (hier geciteerd in de vertaling van A. Bronkhorst).

In mijn eigen kerk wordt dit uitgedrukt doordat aan het begin van de eucharistieviering het psalmwoord wordt gebeden:

Ik zal opgaan tot het altaar Gods,
tot God, die altijd weer mijn ziel met vreugd vervult.³⁰⁴

Iedere kerkgang is een pelgrimage naar Jeruzalem, naar de berg Sion, naar de plaats waar God woning houdt onder de mensen.

7.5. Een liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren

In plaats van een ‘spiritualiteit van het arriveren’ – dat klinkt zo ‘gearriveerd’ en doet geen recht aan mijn intentie om het pelgrimeren serieus te nemen – spreek ik liever van een ‘*liturgische* spiritualiteit van het pelgrimeren’. In zo’n liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren wordt het bijbelse motief van geroepen zijn en op weg gaan, evenals het hedendaagse levensgevoel van fragmentarisering, flexibilisering en globalisering, serieus genomen. Maar er wordt ook iets toegevoegd aan dat gefragmentariseerde hedendaagse levensgevoel. De bijdrage van de christelijke liturgie aan de zingeving van de hedendaagse mens zou wel eens gelegen kunnen zijn in de mogelijkheid ergens te ‘arriveren’, ergens even ‘thuis’ te zijn, al is het maar een tijdelijk ‘schuilen’.

In het lied waarmee Sytze de Vries en Christiaan Winter mij bij mijn priesterwijding verrasten, is deze beleving van een – even reële als voorlopige – ‘vervulling’ in de liturgie uitgedrukt op een wijze die de spanning tussen ‘reeds’ en ‘nog niet’ voelbaar maakt:

Genesteld aan uw hart
en aan uw altaar kind aan huis,
pelgrim die schuilt,
zo ben ik thuis
bij U, mijn God, die in
uw loofhut mij bewaart.³⁰⁵

³⁰⁴ Psalm 43,4 (vertaling *Kerkboek*, 413).

³⁰⁵ Sytze de Vries, *Jij, mijn adem. Verzamelde liederen*, Zoetermeer 2009, nr. 35; vier van de zeven strofen zijn opgenomen in: *Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk*, Zoetermeer 2013, nr. 282.

Thuis bij God; aan zijn hart genesteld; kind aan huis. 'Gearriveerder' kan het niet. Maar tegelijk: een pelgrim onderweg; geen blijvend arriveren maar een tijdelijk schuilen; geen tempel maar een loofhut. Die spanningsvolle combinatie verwoordt een liturgische spiritualiteit van het pelgrimeren. En een 'heden-daags-levensgevoel-plus'. We zijn rusteloos onderweg, zoekend, groeiend, veranderend. Maar we vinden ook ijkpunten, ontmoetingspunten, rustpunten. De liturgie is bij machte de hedendaagse mens zo'n punt van herijking, ontmoeting en rust te geven.

7.6. Liturgie tussen verbeelding en werkelijkheid

Maar dan is het wel nodig dat wij een liturgische spiritualiteit (weerspiegeld in een liturgische vormgeving) durven te hervinden, waarin naast pelgrimeren, zoeken en verbeelden ook iets erfahrbaar wordt van thuiskomen, vinden en Gods werkelijkheid ten volle ervaren. Want hoezeer liturgie ook 'uitbeelding van verbeelding' is,³⁰⁶ zij is ook – in alle voorlopigheid – presentie van het komende en de Komende. Liturgie vertolkt niet alleen verlangen, maar is ook de vervulling van dat verlangen. 'Reeds' en 'nog niet' vallen in de liturgie samen, in alle tijdelijkheid en gebrekkigheid.

Een begrip als 'sacrament' of 'sacramentaliteit' is een theologische manier om die dubbelheid te verwoorden. Sacramentaliteit is geen ontkenning van het 'nog niet', maar het tijdelijk samenvallen van het 'nog niet' met het 'reeds'. Dat spanningsvolle samenvallen geeft, wat mij betreft, de liturgie haar ontroerende en aangrijpende karakter. In de liturgie wordt even werkelijkheid, wat zonder liturgie in dit aardse leven altijd verbeelding zou blijven.

Deze kijk op liturgie en sacramentaliteit doorbreekt wellicht ook een beetje de impasse waarin we terechtkomen wanneer we *realis praesentia* (werkelijke aanwezigheid) vooral opvatten in relatie tot het verleden. Is de gekruisigde en opgestane Christus in ons midden? Ja, als de Komende. Het brood is niet zijn dode of verrezen lichaam van toen, maar – door de Geest – de presentie van Christus zelf zoals hij nu 'leeft en regeert' en zoals hij eens 'komen zal'. Liturgie ervaren als theofanie (verschijning van God) betekent vooral: liturgie ervaren als 'reeds' de aanwezigheid van datgene wat buiten de liturgie 'nog niet' is. Niet alleen het verleden wordt gerepresenteerd, maar ook de toekomst breekt door in ons heden.

³⁰⁶ Niek Schuman, 'Liturgie: uitbeelding van verbeelding', in: *Ouderlingenblad* 77 (2000), 4-7 en elders in het werk van Schuman.

7.7. Voltooiing van de pelgrimage

Om dat te ervaren volstaat niet een kerkdienst die beperkt blijft tot de 'horizontale' gemeenschap van de gemeenteleden met elkaar. De liturgie zal dan werkelijk moeten uitstralen dat wij hier God ontmoeten. Wil in de liturgie de (voorlopige) voltooiing van de pelgrimage erfahrbaar worden, zal iets van de introitus van Kerkwijding in de liturgie merkbaar moeten zijn:

Hoe ontzagwekkend is deze plaats!

't Is hier niet anders dan het huis van God en de poort van de hemel.³⁰⁷

Vervallen we dan toch weer in een triomfalistische kerk en een gearriveerd christendom? Welnee, daarvoor hoeven we in onze gesecculariseerde context voorlopig echt niet bang te zijn. We dreigen eerder aan de andere kant uit het schip te vallen: door theologische en liturgische bescheidenheid krijgt het 'reeds' van de liturgie weinig kans samen te vallen met het 'nog niet' van onze levensreis. En dat is nu juist waar het liturgie en sacramenten om te doen is: de Komende te begroeten te midden van het alledaagse. Niet om het alledaagse te ontkennen – dat was wellicht de fout van de triomfalistische kerk van vroeger. Maar om de alledaagse pelgrimstocht glans en kleur te geven. Want waarheen leidt de weg, als het niet is: naar de berg Sion, waar God zich nu reeds werkelijk laat vinden, soms even?

³⁰⁷ Genesis 28,17 in het *Missale Romanum* en *Graduale Romanum* (vertaling *Kerkboek*, 345).

8. Het ambt van voorganger

8.1. Plaats en taak van de voorganger in en buiten de eucharistie

8.1.1. De gemeente is 'celebrant'

De eucharistie wordt gevierd door de gemeente, onder voorgangerschap van de bisschop of een priester. 'Vieren' is in het Latijn *celebrare*. De 'celebrant' (Latijn: *celebrans*) van de eucharistie is dus de gehele gemeente, inclusief de voorganger. Het gemeenschappelijke karakter van de eucharistieviering blijkt onder andere uit de liturgie, die vanouds slechts gebeden in de wij-vorm kent. De liturgie is dialogisch van karakter; soms vindt de dialoog plaats tussen de gemeente (inclusief de voorganger) en God, soms tussen de voorganger en de gemeente.

De gedachte dat de eucharistie gevierd wordt *door* de voorganger *voor* de gemeente (of zelfs *zonder* concreet aanwezige gemeente) was in de vroege kerk onbekend. De wording van die gedachte is 'middeleeuws' en veronderstelt de complexe ontwikkeling van klerikalisering die reeds eerder beschreven werd.³⁰⁸ In de eerste helft van de twintigste eeuw is de gemeente als subject van de liturgie herontdekt, in het eveneens reeds eerder beschreven kader van de bijbels-theologische, patristische, liturgische en oecumenische bewegingen.³⁰⁹

Dat de eucharistie wordt gevierd door de gemeente is het uitgangspunt van de zogenaamde 'eucharistische ecclesiologie'.³¹⁰ In de oud-katholieke theologie is de eucharistische ecclesiologie de leidende richting in het denken over de kerk, maar verschillende varianten van eucharistische ecclesiologie zijn ook aan te treffen bij oosters-orthodoxen en rooms-katholieken, evenals bij een aantal anglicanen en protestanten.³¹¹ Een eucharistische ecclesiologie gaat ervan uit dat 'kerk' en 'eucharistische gemeenschap' synoniemen zijn. Het is weliswaar de kerk, die eucharistie viert (*l'Eglise fait l'Eucharistie*), maar omgekeerd zorgt

³⁰⁸ Vgl. paragraaf 2.4.2.

³⁰⁹ Vgl. paragraaf 2.2 en 2.4.4.

³¹⁰ Vgl. Mattijs Ploeger, 'Einführung in die Grundgedanken einer eucharistischen Ekklesiologie', in: *IKZ* 105 (2015), 303-314.

³¹¹ Vgl. Ploeger, *Celebrating Church*.

de eucharistie er ook voor dat de vierende gemeenschap tot kerk, tot lichaam van Christus, wordt samengevoegd (*l'Eucharistie fait l'Eglise*).³¹²

Dat de eucharistie wordt gevierd door de gemeente is dus een opvatting die, de kaders van liturgie en sacramentstheologie overstijgend, een soteriologische en ecclesiologische betekenis heeft. Als gedoopte gemeente wordt de kerk telkens weer in haar identiteit herbevestigd door de viering van de eucharistie. De eucharistie is in deze opvatting dan ook niet een 'liturgisch moment' of 'een sacrament' onder vele, maar *de* manifestatie van de christelijke kerk bij uitstek. Deze korte eucharistisch-ecclesiologische inleiding dient ertoe, het belang te onderstrepen van het principe dat de gemeente de 'celebrant' van de eucharistie is. Alles wat in dit hoofdstuk over de voorganger wordt gezegd, staat in dit kader.

8.1.2. De vele charisma's en de ene 'voorganger'

De kerk is een lichaam, waarin alle ledematen hun specifieke taak hebben ten dienste van het geheel. Ook als vierende gemeente is de kerk geen ongeordende massa, maar een geordende gemeenschap. Vele ambten en charisma's (gaven van de Geest) hebben binnen de gedoopte gemeente hun plaats en dragen, elk op hun eigen manier, bij tot de opbouw van de gemeente (kerk) als geheel.³¹³

In de vroege kerk bestond een veelheid van functies, die alle hun rol speelden in het leven – ook in het liturgisch leven – van de lokale kerk. In het Westen bleef een herinnering aan deze diversiteit bewaard in de zogenaamde 'lagere wijdingen' tot deurwachter (*ostiarius*), voorlezer (*lector*), duiveluitdrijver (*exorcista*), altaardienaar (*acolythus*) en onderdiaken (*subdiaconus*).³¹⁴ Ook het feit dat er meer dan één zogenaamde 'hogere wijding' bestaat – diaken,

³¹² De Lubac, *Corpus Mysticum*, 113, 319-320; Henri de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung* [= *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953], Einsiedeln 1968, 117-118, 122, 127, 130-141.

³¹³ Een tegenstelling tussen de heilige Geest en een geordende gemeenschap is kunstmatig en niet goed te rijmen met het Nieuwe Testament en de vroege kerk; vgl. Afanasieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, 27-30, 130, 191.

³¹⁴ Tussen de jaren '60 en '80 van de twintigste eeuw zijn de nog wel (direct achter elkaar, als voorbereiding op de diaken- en priesterwijding) toegediende, maar niet meer functionerende 'lagere wijdingen' in de rooms- en oud-katholieke kerken deels opgeheven en deels vervangen door 'bedieningen' (niet met een ambtelijke 'wijding' gepaard gaande aanstellingen) zoals die van lector, cantor en acoliet.

presbyter (priester) en bisschop – toont aan, dat er een principiële diversiteit bestaat binnen de ambten en charisma's van de lokale kerk.

In een eucharistische ecclesiologie – en dus ook in de oud-katholieke kerkvisie – is de 'lokale kerk', of zij nu groot of klein is, in theologische zin volledig kerk, omdat zij eucharistie viert (die de kerk constitueert).³¹⁵ Wanneer de lokale kerk samenkomt voor de eucharistie, komt zij dan ook idealiter samen in al haar geledingen, inclusief al haar ambten en charisma's. In een eucharistische ecclesiologie is de prototypische vorm van een eucharistieviering de viering waarin de bisschop voorgaat en waarin alle andere ambten en bedieningen hun eigen taken vervullen. Naar huidige omstandigheden vertaald, is in een prototypische eucharistieviering de diocesane bisschop de voorganger, terwijl zoveel mogelijk functies worden uitgeoefend door priesters, diakens, lectoren, cantores, misdienaars, deurwachters, maar ook bijvoorbeeld door kosters, bloemschikkers en kinderkerkleiding.³¹⁶

Temidden van al die door de Geest geschonken ambten en bedieningen kent elke eucharistieviering één voorganger. Omdat de gehele gemeente 'celebrant' is, is de specifieke rol van de voorganger niet gelegen in het vieren (celebreren), maar in het voorgaan. In het Nieuwe Testament en in de vroege kerk werden voor het kerkelijk leiderschap, inclusief het liturgisch voorgangerschap, verschillende woorden gebruikt.³¹⁷ Daaronder bevinden zich ook de termen *pro-istamenos* en *pro-estōs* (vormen van het Griekse werkwoord *pro-istēmi*), die letterlijk te vertalen zijn met het Duitse woord *Vorsteher* en die in het Nederlands 'voorzitter' of 'voorganger' betekenen.³¹⁸ In de Engelstalige liturgische en ambtstheologische vaktaal is het gebruikelijk om van een *presider* of *president* te spreken.

Bij het uitgangspunt dat er temidden van de veelheid van ambten en charismata altijd één 'voorganger' is, past niet zoiets als een rituele 'concelebra-

³¹⁵ De lokale kerk (het bisdom) is 'volledig kerk', maar niet 'de volledige kerk', want zij behoort in gemeenschap (*koinōnia* / *communio*) te staan met alle andere lokale kerken.

³¹⁶ In liturgische termen uitgedrukt: het ecclesiologische en ambtstheologische prototype van een eucharistische liturgie is niet de 'stille mis' maar de '(pontificale) hoogmis'.

³¹⁷ Zoals de Griekse woorden *episkopos* en *presbyteros* (waarvan onze termen 'bisschop' en 'priester' zijn afgeleid), maar bijvoorbeeld ook *hēgoumenos* (leidinggevende). Vgl. Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, 193-237.

³¹⁸ Het is dus niet zo, dat het woord 'voorganger' protestants is en dat het woord 'celebrant' daar de katholieke variant van is. Veeleer kan men zeggen dat het woord 'voorganger' vroegkerkelijk is en dat het gebruik van het woord 'celebrant' voor de voorganger een klerikale trek verraadt.

tie' door aanwezige priesters.³¹⁹ De hele gemeente 'concelebreert' samen met de voorganger. Overige aanwezige priesters delen op dat moment niet in de taak van het éne voorgangerschap in die dienst. Het idee dat een priester pas '(con-)celebreert' wanneer hij of zij bepaalde delen van het eucharistisch gebed mee zou spreken, staat haaks op het uitgangspunt dat het eucharistisch gebed het gebed is van de gehele gemeente (altijd in de wij-vorm); het wordt slechts uitgesproken door de mond van de éne voorganger. De rituele praktijk van 'concelebratie' komt dus zowel in mindering op de symboliek van de éne voorganger als op de concelebrerende rol van de hele gemeente.

8.1.3. De taken van de voorganger: stimuleren, coördineren, verifiëren

In een eucharistische ecclesiologie geldt de eucharistie als paradigmatisch (voorbeeldig, prototypisch) voor het gehele kerkzijn. Voor het ambt van voorganger betekent dit, dat uit het liturgisch voorgangerschap de kenmerken van kerkelijk leiderschap binnen en buiten de liturgie voortvloeien. Welke kenmerken zijn dat?

De taak van de voorganger is niet om alles alleen te doen. De voorganger heeft de taak om alle ambten en charisma's tot hun recht te laten komen op een zodanig geordende manier dat zij tot opbouw van het geheel dienen. In de liturgie betekent dit, dat de voorganger de samenkomst opent en sluit en dat hij of zij de belangrijkste gebeden uitspreekt – de 'presidentiële gebeden'. Hoewel de voorganger dus niet veel hoeft te 'doen', houdt de voorganger wel de hele kerkdienst bijeen onder zijn of haar voorgangerschap. Buiten de liturgie – bijvoorbeeld in het pastoraat en in het bestuur – geldt hetzelfde: de voorganger gaat ook daar 'voor' in het kerkelijk werk, maar doet niet alles alleen en stimuleert zoveel mogelijk leden van de gemeente om hun gaven en talenten in te zetten.

In een kerkgemeenschap komen alle ambten en charisma's zoveel mogelijk tot hun recht, echter niet op een ongebreidelde wijze, maar op een door de voorganger gecoördineerde wijze. Om tot opbouw van het geheel te dienen, moeten de gaven en talenten van de gemeente door de voorganger binnen en buiten de liturgie worden *gestimuleerd* (de voorganger moet niet alles alleen willen doen), *gecoördineerd* (de gaven en talenten moeten op een zinvolle wijze

³¹⁹ Wél was, in de rooms-katholieke context, de invoering van concelebratie na het Tweede Vaticaanse Concilie een verbetering ten opzichte van een veelheid van (tegelijktijdig of na elkaar plaatsvindende) 'privé-missen'.

worden ingezet tot opbouw van het geheel) en *geverifieerd* (niet alles wat zich aandient als charisma is ook daadwerkelijk een gave of talent; de voorganger is verantwoordelijk voor het 'screenen' van de ambten en charisma's, omdat zij anders niet tot opbouw van het geheel kunnen dienen).³²⁰

8.2. De sacramentele betekenis van het ambt van voorganger

8.2.1. Principieel: voorgaan 'in persona Christi capitis'

De voorganger 'celebreert' dus niet – dat doet de hele gemeente – maar 'presideert' over de gemeenschappelijke viering. Deze vaststelling heeft gevolgen voor de in de katholieke ambtstheologie gebruikelijke opvatting dat de voorganger *in persona Christi* voorgaat. Daarmee wordt bedoeld dat Jezus Christus de eigenlijke voorganger in de liturgie is en dat de bisschop of priester het voorgangerschap namens Christus, 'in de persoon van Christus', uitoefent. De voorganger kruipt als het ware in de rol van Christus, hij of zij wordt een soort Christus (*alter Christus* = een andere Christus).

Inderdaad verwijst de voorganger tijdens de liturgie op een specifieke manier naar Christus. Daarmee is de voorganger zelf een van de vele sacramentele Christussymbolen die de liturgie rijk is en waartoe bijvoorbeeld ook behoren: het altaar, de paaskaars, brood en wijn van de eucharistie, het evangelieboek en de evangelielezing. Maar tot die sacramentele Christussymbolen behoort ook de aanwezige gemeente. Zij is immers het lichaam van Christus. Daarom is het niet adequaat, de uitdrukking *in persona Christi* te gebruiken als beschrijving van de sacramentele rol van de voorganger. Immers, de hele gemeente – als gedoopt en gevormd lichaam van Christus – viert *in persona Christi*.

Hoe is de specifieke rol van de voorganger dan *wel* theologisch te omschrijven? Datgene wat de liturgische rol van de voorganger onderscheidt van alle andere personen (met welk ambt of charisma dan ook), is het feit dat de voorganger *voorgaat*.³²¹ Alle andere leden van de kerk – ook indien zij tijdens de kerkdienst in een ambt of bediening liturgisch aanwezig zijn – *vieren* op dat moment wel, maar *gaan niet voor* in de strikte zin van de éne voorganger. Theologisch is dit onderscheid te omschrijven met de formulering: voorgaan *in per-*

³²⁰ Vgl. Jean-Marie Roger Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987, 235.

³²¹ Vgl. paragraaf 8.1.2 en 8.1.3.

sona Christi capitis (Latijn: *caput* = hoofd).³²² Heel de gemeente, als lichaam van Christus, viert ‘in de persoon van Christus’, maar de voorganger heeft tot taak om het hoofd van het lichaam te representeren: de voorganger viert ‘in de persoon van Christus die het hoofd (van het lichaam) is’.

Het voorgaan *in persona Christi capitis* heeft niet in het bijzonder betrekking op specifieke onderdelen van de kerkdienst, zoals het voorlezen van het evangelie of het uitspreken van het instellingsverhaal in het eucharistisch gebed, maar op *het voorgaan als zodanig*. Daarom is het relevant dat elke liturgische viering één voorganger kent. Hoewel idealiter vele ambten en bedieningen liturgisch actief zijn tijdens een kerkdienst, is er altijd één die het voorgangerschap bekleedt. Met dat éne voorgangerschap wordt uitgedrukt dat het lichaam van Christus vele leden kent met een grote diversiteit, maar dat er slechts één hoofd is: Jezus Christus.

Het feit dat bijvoorbeeld het eucharistisch gebed wordt uitgesproken door de éne voorganger, komt dus niet in de eerste plaats doordat hij of zij dat krachtens de wijding alleen ‘kan’ (dat zou een versmald *in persona Christidenken* zijn), maar doordat het ambt van de éne voorganger (*in persona Christi capitis*) tot uitdrukking komt in het uitspreken van de presidentiële gebeden (gebed van de dag, gebed over de gaven, eucharistisch gebed, gebed na de communie). Zoals vaker bij vragen omtrent liturgische taken en rolverdelingen gaat het niet in de eerste plaats om ‘wijdingsmacht’ maar om de sacramentele en ecclesiologische symboliek.

8.2.2. Ritueel-liturgisch: voorgaan ‘in persona Christi’ en ‘in persona ecclesiae’

Binnen het principiële uitgangspunt van het voorgaan *in persona Christi capitis* kan de rol van de voorganger – op een minder principieel en meer ritueel-liturgisch niveau – worden onderscheiden in momenten waarop de voorganger voorgaat *in persona Christi* en momenten waarop de voorganger voorgaat *in persona ecclesiae*. Een voorbeeld van voorgaan *in persona Christi* is het voorlezen van het evangelie, waarin Christus tot de gemeente spreekt bij monde van de voorganger. Een voorbeeld van voorgaan *in persona ecclesiae* is het uitspreken van een gebed, dat in de wij-vorm staat en dat door de gehele gemeente in stilte wordt meegebeden. Een klassieke uitdrukkingvorm van deze twee aspecten

³²² Vgl. Gino Mattheeuws, ‘De voorganger in de eucharistie als sacrament van de ecclesiale Christus’, in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 15 (1999), 95-118.

ten van het voorgangerschap is de gebedsrichting: de voorganger wendt zich *in persona Christi* tot de gemeente, maar draait zich *in persona ecclesiae* om 'naar de Heer' (richting het oosten en/of het altaar).

Deze twee ritueel-liturgische aspecten van het voorgaan (paragraaf 8.2.2) dienen te worden onderscheiden van *het voorgaan als zodanig*, dat gedurende de *gehele* kerkdienst aan de orde is (paragraaf 8.2.1). Met andere woorden: het principiële uitgangspunt van het voorgaan als zodanig, *in persona Christi capitis*, valt op ritueel-liturgisch niveau uiteen in twee aspecten: gedeelten die *in persona Christi* en gedeelten die *in persona ecclesiae* worden ver richt.

8.2.3. *De sacramentaliteit van het ambt*

Het is een misverstand dat de katholieke traditie het ambt zou *overwaarderen* door het sacramenteel te noemen en de ordinatie tot de sacramenten te rekenen. Integendeel: door zich het ambt niet anders te kunnen voorstellen dan sacramenteel, drukt de katholieke traditie uit dat niemand – geen enkel lid van het lichaam van Christus – zich uit eigener beweging of op grond van eigen competenties of verdiensten kan aanmatigen het hoofd van het lichaam, Jezus Christus, temidden van de gemeente te representeren. Zoals de gemeente slechts lichaam van Christus kan zijn op sacramentele wijze (door doop en vormsel), zo kan de ambtsdrager slechts het hoofd representeren op sacramentele wijze (door de ordinatie). Op sacramentele wijze betekent altijd: op een 'iconische' wijze, die pneumatologisch en eschatologisch van aard is, en die daarom altijd wordt gekenmerkt door de spanning tussen 'reeds' en 'nog niet'.³²³

Een gedoopt en gevormd gemeentelid wordt tot ambtelijk icoon van Christus gemaakt door de ordinatie. Tot het iconische behoort het menszijn van de ambtsdrager, precies zoals dat menszijn intens met Christus en zijn lichaam is verbonden door de doop en het vormsel. Tot het iconische behoren niet het al dan niet jood-zijn, de sekse, de baard. Mensen (gedoopt of geordineerd) zijn Christus-icoon op sacramentele, niet op biologische wijze. Daarom kunnen zowel mannen als vrouwen alle aspecten van de iconische Christusrepresentatie door doop en ordinatie belichamen.³²⁴

³²³ Vgl. paragraaf 3.6.

³²⁴ Vgl. Herwig Aldenhoven, 'Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie. Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum', in: Urs von Arx & Anastasios Kallis (red.), *Bild Christi und Geschlecht. 'Gemeinsame Überlegun-*

Wanneer aan de iconiciteit van het geordineerde ambt andere (beperkende) voorwaarden worden gesteld dan aan de iconiciteit van het gedoopte bestaan – concreet: door het ambt tot mannen te beperken – wordt blijkbaar de sacramentele representatie van Christus door doop en vormsel minder serieus genomen dan de sacramentele representatie van Christus door het ambt. Dat is een merkwaardig verschijnsel, want in de theologische denkvolgorde – in de ‘orde van het heil’ – komt de doop ongetwijfeld een hogere rang toe dan de ordinatie. Er is geen intensere verbondenheid ‘met’ en ‘in’ Christus mogelijk dan de verlossing door Christus en de opname in zijn lichaam, waarvan de doop het sacrament is. De Christusrepresentatie door een gemeentelid is dus even concreet als (en niet van meer metaforische aard dan) de Christusrepresentatie door een ambtsdrager.³²⁵

8.3. De drie ambten – hun eigenheid en samenhang

8.3.1. De bisschop

De lokale kerk (het bisdom) omvat alle gedoopten, alle charismata en alle ambten. De gehele katholieke kerk is present in de lokale kerk. Er bestaat geen ‘bovenlokaal’ ambt; ook het ambt van bisschop is een lokaal ambt. De bisschop (Grieks: *episkopos* = supervisor) is de primaire voorganger in de eucharistische viering van de gemeente. Vanuit die rol is hij of zij tevens de primaire ‘voorganger’ in de andere aspecten van het kerkzijn, zoals de verkondiging, het pastoraat en het bestuur.

Als primaire voorganger van de lokale kerk is de bisschop tevens de verbindingschakel tussen zijn of haar lokale kerk en de andere lokale kerken. De lokale kerken (bisdommen) vormen gemeenschappen op verschillende niveaus. Daarbij komt aan bisschoppen van bepaalde bisdommen (bijvoorbeeld door een apostel gesticht, of in de hoofdstad van een land) een voorzittersrol (primaatschap) toe in de geest van een *primus inter pares*. Traditionele niveaus van dergelijke gemeenschappen van bisdommen zijn een kerkprovincie (met een aartsbisschop of metropoliet als voorzitter), een patriarchaat (met een patriarch als voorzitter) en de wereldwijde kerkgemeenschap (met de bisschop van

gen' und Referate der Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem [= IKZ 88 (1998), 67-348], 301-311.

³²⁵ Vgl. Ploeger, *Celebrating Church*, 500-501.

Rome als voorzitter). Dergelijke bovenlokale primaatschappen vloeien voort uit het bisschop-zijn van een concrete lokale kerk (bijvoorbeeld het bisdom Rome).

8.3.2. De diaken

De primaire ambtelijke assistent in de liturgie is de diaken (Grieks: *diakonos* = assistent). Deze leest het evangelie en beheert de gaven op en rond het altaar. In de vroege kerk was de diaken ook buiten de liturgie de beheerder van de boeken en het vaatwerk, evenals de beheerder van de gaven in natura die de gemeenteleden naar de kerk hadden gebracht. Daardoor is het diakenambt aan de ene kant een belangrijke bestuursfunctie geworden, wat in de *Anglican Communion* nog voortleeft in de figuur van de *Archdeacon* ('aartsdiaken', tegenwoordig een priester met bestuurlijke taken). Aan de andere kant kreeg de diaken, doordat hij de gaven in natura onder de behoeftigen verdeelde, een charitatieve ('diakonale') functie.

Laastgenoemde functie heeft de diaken in het protestantisme doorgaans behouden. In het katholicisme werd het diakenambt grotendeels gereduceerd tot een opstapje voor het priesterschap en tot een liturgische functie in de plechtige hoogmis. De oosterse en oriëntaalse orthodoxie heeft de diaken als zelfstandige ambtsdrager tot op heden bewaard.

Naast de evangelielezing en de bereiding van de gaven heeft de diaken in de liturgie tot taak om oproepen te doen, zoals 'Laat ons bidden' en 'Ga heen in vrede'. Daarmee is de diaken een intermediair tussen de voorganger en de gemeente. Deze rol wordt buiten de liturgie meestal geduid als een intermediair tussen 'kerk en wereld'.

In tegenstelling tot het bisschopsambt en – zoals we straks zullen zien: in afgeleide zin – het priesterambt, is het diakenambt geen voorgangersambt. De diaken heeft dus in principe niet de taak om de gemeente voor te gaan, maar om de voorganger te assisteren en de link te zijn tussen voorganger en gemeente.

8.3.3. De presbyter/priester

Het presbyterium is de raad van de bisschop. Deze raad bestaat uit 'presbyters' (Grieks: *presbyteroi*), hetgeen letterlijk betekent: 'senior' gemeenteleden (oudsten).

De presbyters hadden vanouds geen specifieke taak in de liturgie. De bisschop ging voor en werd geassisteerd door een of meer diakens. De presbyters zaten aan weerszijden van de bisschop. Pas toen het bisdom, door het ont-

staan van parochies buiten de bisschopsstad, voor de bisschop te omvangrijk werd, delegerde de bisschop het voorgangerschap aan leden van het presbyterium, die daardoor werden tot datgene wat we vandaag 'pastoor' noemen. Bij het voorgaan in de eucharistie oefent de presbyter dus een 'quasi-episcopale' functie uit, namens en in opdracht van de bisschop.³²⁶

Deze verhouding tussen bisschop en presbyter is sinds de middeleeuwen verduisterd geraakt, doordat de interpretatie van het ambt van presbyter steeds minder presbyteriaal werd (dus de presbyter als lid van het presbyterium onder voorzitterschap van de bisschop) en steeds meer sacerdotiaal: de presbyter werd een *sacerdos* – een 'priester' in de zin van iemand die een (mis-) offer opdraagt.³²⁷ Hierdoor verschoof niet alleen de betekenis van het presbyter-/priesterambt, maar ook de onderlinge verhouding tussen de ambten. In plaats van een diversiteit aan ambten onder coördinatie van de bisschop werden de ambten gezien als graden van het (centraal geworden) priesterambt. De diaken werd iemand die nog geen priester is; de bisschop werd een priester met een aantal extra bevoegdheden.

8.3.4. De samenhang tussen de ambten

De ambten van bisschop, priester en diaken komen het beste tot hun recht wanneer we ze beschouwen in hun onderlinge samenhang en in hun relatie tot de gedoopte gemeenschap als geheel. Net als alle andere charisma's zijn ook de drie ambten niet individueel van aard, maar dienen ze tot opbouw van het lichaam van Christus, waarin ze zijn ingebed.

Een *bisschop* is geen alleenheerser in het bisdom, maar leidt het bisdom als voorzitter van het presbyterium en in een synodale uitwisseling met de gehele gedoopte gemeenschap (van het bisdom). Een *priester* is na zijn of haar wijding geen 'vrijgevestigd' liturg of pastor, maar is principieel ingebed in het collegiale presbyterium van het bisdom waartoe hij of zij behoort. Ook de relatieve zelfstandigheid van het pastoraat wordt uitgeoefend in gemeenschap met de bisschop die dit pastoraat heeft gedelegeerd en met de collega-presbyters en diakens, alsmede in een synodale uitwisseling met de gedoopte gemeenschap

³²⁶ Vandaar het noemen van de naam van de bisschop in het eucharistisch gebed en andere tekens die verwijzen naar de samenhang tussen presbyter en bisschop; vgl. paragraaf 4.9 en 5.6.

³²⁷ Vgl. paragraaf 2.3.2 en 4.7.5. Het woord 'priester' is weliswaar een verbastering van het woord 'presbyter', maar de betekenis is oorspronkelijk een andere.

(van de parochie). Een *diaken* heeft tot taak een bisschop of priester te assisteren. Ook wanneer de diaken relatief zelfstandige taken verricht op het grensgebied tussen 'kerk en wereld' doet de diaken dit als lid van het college van ambtsdragers van het bisdom en als vertegenwoordiger van de gehele gedoopte kerkgemeenschap (van bisdom of parochie).

Om de samenhang tussen de ambten en hun relatie tot de gedoopte gemeenschap goed te kunnen ervaren, is het zinvol wanneer een bisdom niet te groot is. Het middeleeuwse gebruik om bij een bisdom al snel te denken aan een provincie is niet in overeenstemming met het uitgangspunt van het bisdom als 'lokale kerk'. Wil de bisschop werkelijk als primaire voorganger van het bisdom worden ervaren, en willen de priesters zichzelf werkelijk kunnen definiëren als collega's in het presbyterium, dan zal de omvang van het bisdom beperkt moeten zijn. Daarmee wordt de 'status' van een bisdom en een bisschop wellicht wat minder groot, maar daarmee komt wel de bedoeling van de ambten beter tot haar recht.

9. De collegialiteit van bisschop, priester en diaken³²⁸

9.1. Inleiding: drie ambten in gemeenschap

Wat betreft kerkstructuur, ambten en sacramenten is de oud-katholieke kerk als het ware ‘familie’ van de rooms-katholieke, oosters- en oriëntaals-orthodoxe en anglicaanse kerken. Met deze kerken delen wij de ambten van bisschop, priester en diaken.

In de plaatselijke praktijk is het meest bekende ambt het ambt van priester. De pastoor van een parochie is een priester. Daarom is het logisch dat de priester in de oecumenische praktijk het meest wordt vergeleken met de dominee of predikant. Eén van de in het oog springende verschillen is dan, dat een predikant alleen kan handelen in gemeenschap met zijn of haar kerkenraad, terwijl een priester geheel in zijn of haar eentje, enkel en alleen op basis van zijn of haar wijding, lijkt te kunnen functioneren. In deze korte inleiding wil ik aangeven dat dit in de katholieke – en zeker in de oud-katholieke – visie niet zo is.

Het oud-katholieke uitgangspunt is dat het ambt altijd functioneert binnen de gemeenschap van de kerk (je zou kunnen zeggen: binnen de gemeente) en dat het ambt bestaat in meervoud: het ambt bestaat uit ambten in wederzijdse relatie tot elkaar. In de oud-katholieke visie is het niet zo, dat een diaken een soort onderpriester en een bisschop een soort opperpriester is en dat het eigenlijke ambt het priesterschap is. De drie ambten – bisschop, priester en diaken – zijn zelfstandige ambten met eigen kenmerken. Binnen elke volwaardige lokale kerkgemeenschap functioneren deze drie ambten in relatie tot de gemeente en in relatie tot elkaar.

9.2. De vroegkerkelijke situatie

Het centrale ambt is, naar oud-katholiek besef, het ambt van de bisschop. Naar vroegkerkelijk model – dat wil zeggen naar het model dat vanuit de Nieuwtestamentische tijd is uitgekristalliseerd in de tweede eeuw en in de derde eeuw

³²⁸ Referaat tijdens een door de Raad van Kerken Krommenie-Assendelft georganiseerde oecumenische avond over het ambt op dinsdag 14 juni 2005 in de Doopsgezinde Vermaning te Krommenie, naar aanleiding van het 40-jarig priesterjubiläum van de gehuwde rooms-katholieke priester Piet Alofs (1935-2012).

algemeen is geworden – zegt de oud-katholieke kerk dat een lokale kerk is verenigd rondom haar bisschop. Zo'n bisschop heeft vervolgens een raad van 'oudsten', in het Engels zou je zeggen: 'senior members', in het Grieks: *presbyteroi*, vandaar onze Nederlandse verbastering 'priesters'. En zo'n bisschop heeft ook een aantal 'diakenen' (= helpers, assistenten). Elke lokale kerkgemeenschap – in de vroege kerk was dat vooral de stadskerk – had dus één bisschop, een raad van priesters en een aantal diakenen; deze functioneerden binnen het geheel van de gemeente. De centrale samenkomst van zo'n lokale kerkgemeenschap was de viering van de eucharistie op zondag: de maaltijd van de Heer op de dag van de Heer. Zo'n viering was een viering van heel de gemeenschap onder voorgangerschap van de bisschop, met assistentie van de diakens en in aanwezigheid van het priestercollege.

Bij het groeien van de christelijke kerk ontstonden er naast de centrale stadsgemeente ook 'deelgemeenten', 'wijkgemeenten' op het platteland rondom de stad. Omdat de bisschop niet in elke plaats tegelijk voorganger kon zijn, delegeerde hij het voorgaan aan leden van het priestercollege. Zo ontstond de 'parochie' met de 'pastoor'. Oorspronkelijk – en officieel nog steeds – is een parochie dus een 'wijkgemeente' van het bisdom en is de priester een vertegenwoordiger en plaatsvervanger van de bisschop.

9.3. De middeleeuwse ontwikkeling

In grote lijnen kun je zeggen dat dit vroegkerkelijke bewustzijn in de middeleeuwen is verdwenen. De parochie werd steeds meer beschouwd als de lokale kerk; de priester werd steeds meer beschouwd als het centrale ambt; het bisdom werd steeds groter en de bisschop daarmee steeds afstandelijker.

Deze ontwikkeling heeft een aantal gevolgen gehad. De priester werd niet langer gezien als lid van het priestercollege, maar als zelfstandig optredend geestelijke. De bisschop werd niet langer gezien als de voorganger van de lokale kerk in gemeenschap met alle kerkleden, het priestercollege en de diakens, maar werd tot een bovenlokaal bestuurder, in veel gevallen zelfs tot een soort provinciaal vorst. En het idee dat het bisdom de eenheid van lokaal kerkzijn is, was buiten beeld geraakt.

9.4. Het oud-katholieke ideaal

Eén van de kenmerken van de oud-katholieke kerk is, dat zij het katholieke kerkzijn probeert opnieuw te definiëren vanuit de vroege kerk waarin die kato-

lieke structuur van kerk, ambt en sacramenten is ontstaan. Voor het onderwerp dat ik nu bespreek betekent dat, dat de oud-katholieke kerk streeft naar kleine, overzichtelijke bisdommen, waarin de bisschop werkelijk ervaren kan worden als de hoofdvoorganger van de lokale kerkgemeenschap. Priesters worden in de oud-katholieke visie geacht zichzelf niet zozeer te zien als pausje in eigen parochie, maar zich te beschouwen als leden van het priestercollege van het bisdom, en in hun parochies als plaatsvervanger en vertegenwoordiger van hun bisschop. Omgekeerd is het de bedoeling dat de bisschop zich collegiaal verhoudt tot zijn of haar priestercollege en zich verbonden weet met de hele kerkgemeenschap.

9.5. De oud-katholieke praktijk

Ik eindig waar ik begon: bij de lokale praktijk. Een predikant handelt in gemeenschap met zijn of haar kerkenraad. Daarentegen lijkt een priester te handelen op eigen houtje. Dat lijkt zo, omdat op het moment van de eucharistieviering geen andere ambtsdrager aanwezig lijkt te zijn dan de priester (en een diaken is helaas in de meeste van onze parochies niet aanwezig). Maar de priester gaat voor in naam van de bisschop. De priester, maar ook het altaar en het kerkgebouw, zijn gewijd door de bisschop. In het eucharistisch gebed wordt de naam van de bisschop genoemd, in gemeenschap met wie de gemeente eucharistie viert en in wiens naam de priester in de eucharistie voorgaat. Bovendien doet de priester dat in het bewustzijn dat hij of zij geen individueel ambt, maar een collectief ambt bekleedt: hij of zij is lid van het priestercollege van het bisdom.

Misschien denkt deze of gene dat dit alleen een theoretisch verhaal is en dat in de praktijk elke priester toch zijn of haar eigen gang kan gaan. Uit eigen ervaring weet ik dat dit niet zo is. Bovendien valt het binnen de kring van de ambtsdragers ook meteen op, wanneer een enkeling – diaken, priester of bisschop – zich wél zo individualistisch meent te kunnen gedragen. Niemand is de baas over zijn of haar eigen winkeltje. Met onze eigen persoonlijkheid, onze eigen gaven, onze eigen gebreken, staan de leden van het priestercollege samen voor dezelfde zaak in voortdurend overleg met de bisschop die onze voorzitter is. Zo hopen wij als ambtsdragers-in-gemeenschap dienstbaar te zijn aan de kerk-als-gemeenschap.

10. Apostolische successie: niet meer en niet minder dan een aspect van de apostolische traditie³²⁹

10.1. Een oud-katholieke spreker voor ‘de westerse katholieke traditie’

Het is eervol om als oud-katholiek uitgenodigd te worden, op deze studiedag een co-referaat te houden uit het perspectief van ‘de westerse katholieke traditie’. Bij de westerse katholieke traditie denkt men gewoonlijk – op zich logisch, in volgorde van numerieke omvang – allereerst aan de rooms-katholieke kerkgemeenschap en vervolgens ook nog aan de anglicaanse kerkgemeenschap, maar niet zo vaak aan de oud-katholieke kerkgemeenschap. Zelfs het persbericht van deze studiedag noemt de oud-katholieke kerken niet, maar er is ter compensatie wel een oud-katholiek spreker uitgenodigd.

Sinds het begin van de oecumenische beweging heeft de oud-katholieke kerk vanuit een principiële betrokkenheid meegedaan met, vooral, het theologisch denken in de lijn van *Faith and Order*, een denklijn die dicht staat bij het eigen oud-katholieke theologische accent. De oud-katholieke kerk is een westerse katholieke kerk; historisch gezien een variant van de rooms-katholieke kerk. Maar haar theologisch zelfverstaan heeft zich gedurende de twintigste eeuw ontwikkeld tot een ‘oecumenisch-katholieke’ visie die sterke verwantschap vertoont met aspecten van anglicaanse en oosters-orthodoxe theologie.

In mijn bijdrage kan ik onmogelijk recht doen aan het brede en veelzijdige thema apostoliciteit. Ik zal me beperken tot de thematiek ambt en apostolische successie. Niet omdat ik zou vinden dat ambt en successie het hart vormen van de apostoliciteit van de kerk – dat vind ik niet, zoals ik straks nog zal betogen – maar omdat ik denk dat de apostolische successie een van de hardnekkigste struikelblokken is, zowel in de oecumenische praktijk als in de oecumenische theologie.

³²⁹ Co-referaat tijdens de studiedag ‘In de schoenen van de apostelen’ georganiseerd door de beraadgroep ‘Geloven en kerkelijke gemeenschap’ van de Raad van Kerken in Nederland op maandag 5 maart 2012 in de Johanneskerk te Amersfoort. Onderwerp van gesprek was de luthers/rooms-katholieke dialoogtekst *The Apostolicity of the Church* (2006), bijv. te vinden op www.raadvankerken.nl/fman/3246.pdf.

10.2. *Episkopos* en *episkopē*

Op het gebied van ambt en successie heeft de oecumenische theologie in elk geval twee bijdragen geleverd tot wederzijds begrip en toenadering. In beide gevallen loopt de theologische 'strategie' via het verbreden van concepten die in de confessionele theologieën versmald waren geraakt.³³⁰

De eerste verbreding is die van *episkopos* naar *episkopē*. De kerken zijn wederzijds tot de erkenning gekomen dat er weliswaar niet in elke kerk een *episkopos* (een bisschop) is, maar dat er wel in elke kerk *episkopē* wordt uitgeoefend: opzicht, leiding, verantwoordelijkheid. Met *episkopē* wordt dus de taak van de *episkopos* bedoeld. Of omgekeerd: de *episkopos* is de personificatie van de *episkopē*.³³¹

De winst van de oecumenische theologie is niet alleen de erkenning van de aanwezigheid van *episkopē* in alle kerken, maar ook de erkenning dat *episkopē* dient te worden uitgeoefend in drie samenhangende vormen: communaal, collegiaal en persoonlijk. Enerzijds valt *episkopē* dus niet zomaar samen met het hebben van een *episkopos*. Anderzijds mag *episkopē* geen abstractum blijven: zij wordt niet alleen communaal en collegiaal uitgeoefend, maar dient ook een persoonlijke belichaming te krijgen.³³²

Zodoende is het in de oecumenische theologie niet zo vreemd meer, dat katholieken en protestanten elkaar een heel eind kunnen naderen in hun visie op wat ambt is en hoe het moet worden uitgeoefend. Vanuit de westerse katholieke traditie gesproken, erkennen wij dat er meer *episkopē* bestaat dan wat er aan *episkopoi* rondloopt. Anderzijds dient de *episkopē* wel mede belichaamd te worden in een concrete persoon, die geen *episkopos* hoeft te *heten*, als hij of zij het maar *is*.

10.3. Apostolische successie en apostolische traditie

De tweede verbreding is die van 'apostolische successie' naar 'apostolische traditie'.³³³ De oecumenische theologie is erin geslaagd, het controversiële welles-nietes-debat over de apostolische successie te verbreden tot een gemeen-

³³⁰ Vgl. Ton van Eijk, *Teken van aanwezigheid. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief*, Zoetermeer 2000, 346-347.

³³¹ Vgl. *Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Genève 1980.

³³² Vgl. *Baptism, Eucharist and Ministry*, Genève 1982, nr. M 26-27.

³³³ Vgl. *Baptism, Eucharist and Ministry*, nr. M 34.

schappelijk gedragen kijk op de apostolische traditie. Het luthers/rooms-katholieke document *The Apostolicity of the Church* zou je integraal kunnen lezen als een uitwerking van het thema 'apostolische traditie'.

In de westerse katholieke traditie is het besef gegroeid dat de continuïteit van de traditie niet gereduceerd mag worden tot de klassieke bisschoppelijke successie. En dat het staan in die successie nog geen garantie is dat het automatisch wel goed zit met de apostolische traditie in verkondiging, viering en leven. Sprekend vanuit de westerse katholieke traditie denk ik dat het een zuivere positie is om te zeggen dat de apostolische successie in engere zin (de keten van bisschoppelijke handopleggingen) een *onderdeel* is van de apostolische traditie, niet meer en niet minder.³³⁴ Wanneer je je realiseert dat de apostolische traditie zulke fundamentele dingen omvat als de Schrift, de vroegkerkelijke geloofsbelijdenissen, het kerkelijk leven rond doop en eucharistie, en zeker wanneer je je realiseert dat de inhoud van de apostolische traditie Jezus Christus zelf is, dan horen ambt en successie daar wel bij, maar kunnen moeilijk als kern van de zaak worden beschouwd.

Het is echter wel een vraag, hoever de oecumenische theologie is gevorderd in de *omgekeerde* richting. Nu de apostolische successie van katholieke zijde op een meer verantwoorde wijze wordt gezien als onderdeel van een rijker en breder palet van apostoliciteit, mag ook de omgekeerde vraag worden gesteld: of van protestantse zijde de apostolische successie intussen ook wordt gezien als onderdeel van de apostolische traditie. Er zijn protestantse auteurs die schrijven dat het ten tijde van de Reformatie legitiem was dat de apostolische successie werd opgegeven ten gunste van het grotere goed van belangrijker elementen uit de apostolische traditie, maar dat de kerken van de Reformatie hun ambt in een later stadium weer hadden moeten invoegen in de apostolische successie.³³⁵ Als we zo tegen de zaak aankijken, blijven we enerzijds het grotere belang van andere elementen uit de apostolische traditie hooghouden, terwijl we anderzijds het element van de apostolische successie niet uit de apostolische traditie uitbannen. Dit onderdeel samengevat: de apostolische successie is niet *meer*, maar ook niet *minder*, dan een aspect van de apostolische traditie.

³³⁴ Vgl. Van Eijk, *Teken van aanwezigheid*, 346-352.

³³⁵ Vgl. J.M. Gerritsen, *Het apostolisch ambt*, Amsterdam 1953; Jean-Jacques von Allmen, *Prophétisme sacramentel. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'église*, Neuchâtel 1964, 109-138; J. Kronenburg, *Episcopus Oecumenicus. Bouwstenen voor een theologie van het bisschopsambt in een verenigde reformatorische kerk*, Zoetermeer 2003.

10.4. Het al dan niet staan in de successie is niet te verbreden of nuanceren

De oecumenische toenadering op beide genoemde terreinen – *episkopē* en apostolische traditie – ten spijt, blijft de apostolische successie een steen des aanstoots tussen enerzijds katholieken en orthodoxen en anderzijds protestanten. Ik vermoed dat het probleem dat ons scheidt niet het ambt is en niet het technische vraagstuk van de successie. Daarvoor zijn het ambt en de successie niet belangrijk genoeg! Achter onze onmacht, inzake de successie een doorbraak te bereiken, gaat blijkbaar een ander probleem schuil. Ik zal proberen te schetsen wat, naar ik vermoed, het achterliggende probleem is. Daarvoor heb ik twee denkstappen nodig.

Ten eerste: hoewel het een zinvolle strategie van de oecumenische theologie is om concepten te verruimen – van *episkopos* naar *episkopē*, van apostolische successie naar apostolische traditie – komen we daarmee wat betreft het deelprobleem van de apostolische successie niet verder, omdat er inzake het concrete staan in de apostolische successie – en nu ga ik scherp aan de wind zeilen – geen nuance of verbreding mogelijk is. Anders dan bij bijna alle andere oecumenisch-theologische thema's is er inzake de vraag 'Staat deze kerk en dit ambt in de apostolische successie?' geen compromis te bereiken. Je staat in de traditionele historische successie, of je staat er niet in.

Daarom staan protestanten en katholieken zo halsstarrig aan twee kanten van dat dunne lijntje. Als we als katholieken zouden zeggen: 'Vooruit, we hebben het ambt nu zoveel breder leren verstaan, dat we het ambt nu ook willen erkennen zonder het deelaspect van de successie', dan kiezen we daarmee voor het protestantse standpunt. Als protestanten zouden zeggen: 'We hebben het ambt nu zozeer herontdekt, dat we ook de successie als deelaspect daarin willen erkennen en integreren', dan kiezen ze daarmee voor het katholieke standpunt. Een tussenoplossing is er niet. Zelfs de beroemde oplossing van de *Church of South India*, om alle ambten een 'generaal pardon' te geven, maar vanaf dat moment alle ordinaties vanuit het anglicaanse episcopaat te doen verrichten, is formeel gezien een keuze voor het katholieke standpunt met tijdelijke toepassing van de *oikonomia*-regel.

De ellende met de successie is dus: je hebt haar, of je hebt haar niet. Hoezeer je haar ook, terecht, relativeert en inkadert in een bredere opvatting van *episkopē* en apostolische traditie, zolang je de successie als deelaspect behoudt, is zij niet te ontwijken of weg te redeneren.

10.5. Christelijk geloof is inhoud (boodschap) en vorm (gemeenschap)

Ten tweede: wanneer we dus niet om het vraagstuk van de concrete successie heen kunnen, meen ik dat de successie dáárom zo controversieel is, omdat zij de ultieme lakmoesproef is van het principe dat vorm en inhoud niet te scheiden zijn. Dat Christus en de kerk één lichaam vormen. Dat kerk en ambt geen vrijblijvende toevoegingen zijn *bij* het geloof, maar – weliswaar geen hoofdzaken, maar dan toch – aspecten *van* het geloof. Het verbaast mij dan ook, dat van rooms-katholieke zijde is ingestemd met de formulering van nota bene de allereerste paragraaf van het document *The Apostolicity of the Church*, waarin wordt gezegd dat de ‘inhoud van het geloof [...] primair en essentieel is ten opzichte van elke uiterlijke vorm’.³³⁶ Wie dat zo in paragraaf 1 schrijft, kan later in het stuk niet meer tot overeenstemming komen inzake het katholieke ambt. Want uiteindelijk ‘verraadt’ onze houding ten opzichte van de successie, of we bereid zijn de consequenties te aanvaarden van het feit dat de uiterlijke belichaming van Christus’ kerk deel is van de geloofswerkelijkheid.

Het spijt me dat ik deze gevoelige zaken zo kort-door-de-bocht poneer. Ik doe dit omdat ik denk dat het niet zal helpen steeds opnieuw te praten over *episkopē* en apostolische traditie, over ambt en successie. Ik vermoed dat we terug moeten naar de achterliggende oorzaak van onze wederzijdse halsstarrigheid. En ik vermoed dat dat achterliggende vraagstuk gaat over ‘vorm en inhoud’: persoonlijke belichaming van het heil.

De persoonlijke kant die in de bisschoppelijke successie besloten ligt, maakt de kerk ongekend kwetsbaar. Maar die kwetsbaarheid zou wel eens precies deel van haar wezen kunnen zijn. God is in Christus mens geworden. En Christus heeft als teken van zijn blijvende aanwezigheid een kerk van mensen om zich heen verzameld. Daardoor is het christelijk geloof niet alleen een boodschap, maar ook een concreet ervaarbare, geleefde werkelijkheid in een gemeenschap van mensen. Die gemeenschap staat in de continuïteit van de successie, gepersonifieerd in dat teken van tegenspraak: de bisschop.

³³⁶ *The Apostolicity of the Church*, nr. 1 (fragment): ‘The conviction has always been essential [...] that the content of the faith [...] was primary and essential to any outer form’.

IV. MARIOLOGIE

11. Maria en de gemeenschap van de heiligen

11.1. De gemeenschap van de heiligen

11.1.1. De christelijke betekenis van het begrip 'heilige'

Wanneer iemand in het huidige Nederlandse spraakgebruik wordt aangeduid als een 'heilige', slaat dit hetzij (laatdunkend) op iemand die erg braaf is, hetzij (bewonderend) op iemand die als een zeer goed mens wordt beschouwd. Het gangbare gebruik van het woord 'heilige' heeft dus een sterk morele connotatie en heeft betrekking op het gedrag en de prestaties van een individu. Voor het begrijpen van de christelijke betekenis van het woord 'heilige' is het echter van doorslaggevend belang om dit woord anders te verstaan. In het Nieuwe Testament wordt het woord 'heiligen' gebruikt voor alle leden van een christelijke gemeente, alle gedoopten, alle christenen. Dit duidt erop dat het christelijke begrip 'heilige' niet primair een morele kwalificatie is en evenmin is gebaseerd op de persoonlijke prestaties van de betrokkene. Christenen heten 'heiligen' omdat zij zijn geheiligd in Christus, door de Geest. Voor het juiste verstaan zou het dus zuiverder zijn om te spreken van de gemeenschap van de 'geheiligden'. Christenen heten 'heiligen' omdat zij zijn geheiligd door het verlossingswerk van Christus.

11.1.2. De kerk is synoniem met de gemeenschap van de heiligen

Het vroegchristelijk verstaan van het woord 'heiligen' heeft betrekking op alle christenen. Daarom is het begrip 'gemeenschap van de heiligen' synoniem met het begrip 'kerk'. De apostolische geloofsbelijdenis noemt de kerk dan ook de gemeenschap van de heiligen: *communio sanctorum*. Dat de zinsnede 'de heilige katholieke kerk' en de zinsnede 'de gemeenschap van de heiligen' niet los van elkaar, maar als één gezamenlijke uitdrukking gezien moeten worden, wordt in de oud-katholieke liturgische boeken typografisch verduidelijkt doordat er tussen de overige opsommingen een puntkomma staat, maar tussen 'de heilige katholieke kerk' en 'de gemeenschap van de heiligen' een komma.³³⁷ De puntkomma duidt op het min of meer los naast elkaar staan van geloofsartike-

³³⁷ Vgl. *Kerkboek*, 388.

len. De komma duidt daarentegen op het onderling verband; de komma heeft hier de betekenis van ‘namelijk’.

Waarschijnlijk is het woord *sanctorum* oorspronkelijk bedoeld als vorm van het woord *sancta* (heilige dingen), hetgeen duidt op ‘de heilige geheimen’, de sacramenten, in het bijzonder de eucharistie. De kerk wordt hier dus beschouwd als de gemeenschap die deel heeft aan de eucharistie. Kerk en eucharistische gemeenschap worden door het apostolicum als synoniemen beschouwd. Secundair, maar niet minder belangrijk, geldt het woord *sanctorum* als vorm van het woord *sancti* (heilige mensen), hetgeen duidt op alle gedoopten, alle christenen. De kerk wordt hier dus beschouwd als de gemeenschap van allen die in Christus, door de Geest, zijn geheiligd.

Dat de theologische begrippen ‘kerk’ en ‘gemeenschap van de heiligen’ synoniem met elkaar zijn, betekent niet dat deze begrippen op hun beurt samen vallen met een exclusieve opvatting van ‘hen die het heil verwerven’.³³⁸ Ecclesiologie en eschatologie zijn samenhangende, maar verschillende onderwerpen in de theologie. ‘Es kann der Sachlichkeit des Fragens nur schaden, wenn die Frage nach der Kirchengliedschaft immer unmittelbar mit der Frage nach dem Heilsweg der betreffenden Gruppen belastet wird.’³³⁹

11.1.3. De gemeenschap van de heiligen omvat de levenden en de doden

Zoals bij veel aspecten van de christelijke geloofsleer dient men zich ook bij de kerk bewust te zijn van het principiële eschatologische karakter van het christelijk geloof. Met de komst van Jezus Christus is de eindtijd nabijgekomen en is de doorbraak van het koninkrijk van God op aarde in de kiem begonnen. Jezus Christus is een eschatologische figuur, de verrijzenis van Christus en de zending van de heilige Geest zijn eschatologische gebeurtenissen, en de gemeenschap die door deze gebeurtenissen is gevormd, is een eschatologische gemeenschap. De kerk is de voorlopige en gebrekkige gestalte – als het ware de voorhoede – van het in de wereld aanbreekende koninkrijk van God.

³³⁸ Vgl. Mattijs Ploeger, ‘Jezus Christus, de kerk en de wereld. Oecumenisch-theologische beschouwingen over “kern” en “marge” in liturgie en ecclesiologie’, in: Louis van Tongeren (red.), *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*, Heeswijk 2009, 195-211.

³³⁹ Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 102-103.

De toegang tot die eschatologische gemeenschap is de doop, die dan ook de 'wedergeboorte' genoemd wordt en die – volgens uitspraken van Jezus, met name in het Johannesevangelie – het passeren van dood en oordeel anticipeert. Wie gelooft en gedoopt is, heeft de dood reeds sacramenteel ondergaan in de doop, heeft het oordeel reeds achter zich en bevindt zich in het nieuwe leven met de verrezen Christus.

Binnen de gemeenschap van de heiligen is de doop (de sacramentele wedergeboorte; sterven en verrijzen met Christus door de Geest) een belangrijker grens dan de biologische dood. Daarom is er binnen de gemeenschap van de heiligen geen principiële scheiding tussen levenden en overledenen. De biologische dood brengt wel een onderscheid aan (de dood markeert de doorgang van één 'staat' naar een andere staat binnen de gemeenschap van de heiligen) maar geen scheiding.

11.2. De levenden, de overledenen en de 'heiligen' in engere zin

11.2.1. *Drie met elkaar in verband staande groepen binnen de gemeenschap van de heiligen*

Liturgisch en theologisch maakt de katholieke traditie een onderscheid tussen drie groepen binnen de gemeenschap van de heiligen. Drie 'staten', in de zin van situaties waarin personen zich bevinden. Wellicht mag men zelfs zeggen: drie 'stadia' in het bestaan van een christen. De eerste groep bestaat uit de levenden, de christenen die nu in het aardse leven zijn, de kerk op aarde. De tweede groep wordt gevormd door de overledenen. Dit zijn de christenen die door de (biologische) dood van ons gescheiden zijn, zowel 'onze' overledenen (degenen die wij hebben gekend) alsook allen die ooit in Christus zijn ontslapen. De derde groep omvat de 'heiligen' in engere zin. Dit zijn de christenen die – korter of langer geleden – zijn overleden en aan wie door de levenden een bijzondere 'status' wordt toegekend, waarop ik zo dadelijk terugkom.³⁴⁰

11.2.2. *De band van gebed tussen levenden, overledenen en heiligen*

Doordat de dood wel de overgang is naar een andere staat binnen de gemeenschap van de heiligen, maar geen wezenlijke onderbreking van de continuïteit

³⁴⁰ In een inmiddels wat ouderwets en niet zo behulpzaam jargon droegen deze drie groepen de namen 'strijdende kerk', 'lijdende kerk' en 'triumferende kerk'.

van het gezamenlijke leven binnen de gemeenschap van de heiligen, behoren levenden, overledenen en 'heiligen' tot dezelfde gemeenschap (de gemeenschap van de heiligen) en bestaat er tussen hen een relatie door middel van gebed. Deze band van gebed heeft geen betrekking op menselijke 'verdiensten'. Er is dus geen sprake van, dat de levenden door hun 'verdiensten' (goede daden doen, gebeden verrichten als prestatie, het misoffer opdragen) iets bereiken met betrekking tot het lot van de overledenen. Evenmin is er sprake van, dat de heiligen op grond van de 'verdiensten' tijdens hun aardse leven (hun volhardend geloof, hun voorbeeldige levenshouding) iets bereiken met betrekking tot het welzijn van de levenden of de overledenen. Waar het om gaat, is een wederkerige band van gebed, gericht tot God, precies zoals ook de levenden onderling voor en met elkaar kunnen bidden tot God. Wanneer er sprake is van beïnvloeding van het welzijn of lot van levenden of overledenen, is dat het werk van God, aan wie het (uiteraard) vrij staat te antwoorden op het gebed. De wederkerige verhoudingen van gebed tussen levenden, overledenen en heiligen zullen nu systematisch worden nagegaan.

Het gebed van de *levenden* kent twee richtingen: (a) er wordt tot God gebeden voor overledenen, (b) er wordt tot heiligen gebeden om hun voorspraak bij God. Nauwkeuriger geformuleerd: (a) wij bidden tot God ten bate van overledenen, (b) wij vragen de heiligen te bidden tot God ten bate van iets (welke intentie dan ook). In beide gevallen gaat het dus om gebed tot God, maar in geval (a) bidden wij zelf tot God en in geval (b) vragen wij onze medeleden van de gemeenschap der heiligen om te bidden tot God. Terminologisch is het gebruikelijk deze vormen van gebed als volgt uit te drukken: (a) gebed voor overledenen: wij bidden tot God ten bate van overledenen, (b) gebed om voorspraak: wij bidden tot heiligen met het verzoek voorspraak te doen, waarbij 'voorspraak' betekent: het gebed dat de heilige tot God richt op ons verzoek. 'Voorspraak' is hetzelfde als 'voorbede'. Zoals wij elkaar op aarde kunnen vragen voor ons of voor iemand anders te bidden, zo kunnen wij ook de heiligen in de hemel vragen voor ons of voor iemand anders te bidden.

De *overledenen* zijn betrokken in de gebedsgemeenschap op een manier die in de klassieke theologie en liturgie maar één richting kent, namelijk de passieve: er wordt voor hen gebeden door de levenden en door de heiligen.

De '*heiligen*' in engere zin, ten slotte, ontvangen gebeden van de levenden. In strikte zin (wanneer we het woord 'gebed' reserveren voor gebed tot God) zijn dat geen gebeden, maar verzoeken om gebed. De heiligen beantwoorden die verzoeken door te bidden tot God voor de intenties waarvoor de levenden om gebed hebben verzocht. Zoals gezegd wordt dit gebed van de heiligen

tot God 'voorspraak' genoemd: de heiligen doen bij God voorspraak (voorbede) voor de levenden en de overledenen.

11.2.3. De 'staat' van de overledenen en de heiligen

Wat betreft de gebedsrelatie wordt er dus een duidelijk onderscheid gemaakt tussen overledenen (voor hen wordt gebeden tot God) en heiligen (hun wordt verzocht om gebed tot God). Dus moet er ook theologisch een verschil zijn in 'staat' (situatie) van deze groepen.

In de klassieke katholieke theologie worden de overledenen geacht zich in een tussenstadium te bevinden tussen het aardse leven en de hemelse zaligheid. Dit tussenstadium is een plek van loutering. Dit vanaf de vroege kerk bestaande idee werd in de middeleeuwen gsystematiseerd tot het zogenaamde *purgatorium* (plaats van reiniging), waarbij het neutrale idee van loutering steeds meer het karakter kreeg van bestraffing (vandaar de reeds genoemde term 'de lijdende kerk'). Het Nederlandse woord 'vagevuur' (vgl. het Duitse *Fegfeuer*) is een te subjectieve en suggestieve term voor het tamelijk objectieve begrip *purgatorium* (vgl. het Engelse *purgatory* en het Franse *purgatoire*), dat kan staan voor een niet noodzakelijkerwijs met vuur en bestraffing verbonden stadium van loutering.

In de klassieke katholieke theologie worden de heiligen geacht zich te bevinden in een staat van hemelse zaligheid nabij de troon van God. Daarom kunnen zij tot God bidden op verzoek van de levenden op aarde. De levenden op aarde kunnen uiteraard ook direct tot God bidden, maar zij kunnen als het ware de medewerking inroepen van de heiligen die ' dicht bij God' zijn.

Een conceptueel probleem is de vraag naar de lichamelijke van de hemelse zaligheid. De klassieke katholieke theologie gaat ervan uit dat de heiligen nog niet met hun lichaam zijn verenigd, omdat de opstanding van het lichaam – de verrijzenis van het vlees – pas zal plaatsvinden op het einde der tijden, bij de wederkomst van Christus. In dat opzicht verschilt het hemelse leven van de heiligen dus van de verrijzenis van Christus, die wel met zijn verheerlijkte opstandingslichaam is verrezen.³⁴¹

In de klassieke protestantse theologie wordt slechts het verschil erkend tussen gered-zijn en niet-gered-zijn ('hemel' en 'hel'). Na de dood bestaan geen gradaties en bestaat geen verdere ontwikkeling. Daarom is gebed voor overledenen zinloos. Daarentegen zou 'bidden tot heiligen' (beter: een verzoek aan

³⁴¹ Vgl. paragraaf 11.7.1.

heiligen om tot God te bidden) ook binnen het protestantse denken conceptueel mogelijk moeten zijn. Het (rechtzinnige) protestantisme gelooft immers ook in de gemeenschap van de heiligen over de grens van de dood heen.³⁴² Dat het meestal toch wordt afgewezen, komt doordat het protestantisme nu eenmaal is ontstaan als een zestiende-eeuwse reactie op middeleeuwse misstanden. Een protestantse theologie die haar eigen ontstaansgeschiedenis bewust of onbewust normatief acht, blijft het verzoek om voorspraak van heiligen daarom – ten onrechte – zien in de context van de laatmiddeleeuwse theologie van ‘verdiensten’ en de toenmalige praktijk van aflaten, kortom in concurrentie met het unieke middelaarschap van Christus.³⁴³

11.2.4. Aanbidding en verering

Voor een goed begrip van de katholieke leer en praktijk omtrent het gebed voor overledenen en het aanroepen van heiligen om hun gebed tot God is het relevant om de klassieke theologische begrippen ‘aanbidding’ en ‘verering’ te onderscheiden. Aanbidding (Grieks: *latreia*, Latijn: *adoratio*) en verheerlijking (Grieks: *doxa*, Latijn: *gloria*) worden gereserveerd voor God, dus voor de drie personen van de Drie-eenheid. Zij zijn immers naar hun goddelijkheid ‘één van wezen’ en zij worden ‘te zamen aanbeden en mede verheerlijkt’.³⁴⁴ Daarentegen is verering (Grieks: *douleia*, Latijn: *veneratio*) van toepassing op de heiligen. Heiligenverering bestaat uit het zogenaamde bidden tot heiligen (in feite: ons verzoek om hun gebed tot God), het danken van heiligen voor hun voorspraak en voor hun levensvoorbeeld, en het betuigen van eerbied aan hen, middels hun relieken, beelden, ikonen en door hun feest- en gedenkdagen in ere te houden.

³⁴² Vgl. A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*, Zoetermeer 2012, 174-176.

³⁴³ Vgl. G. van den Brink & C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012, 519-520.

³⁴⁴ Woorden uit de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel (*Kerkboek*, 419-420). Het eerste wordt gezegd van de Zoon en het tweede van de Geest, maar deze begrippen zijn wederzijds toepasbaar.

11.3. Maria

11.3.1. Algemene mariologische uitgangspunten

Maria is deel van de gemeenschap der heiligen in brede zin, en deel van de categorie 'heiligen' in engere zin. Zij geldt als de belangrijkste van de heiligen; daarom noemt de liturgie haar ofwel als enige bij name, als *pars pro toto* ('Maria en alle heiligen'),³⁴⁵ ofwel als eerste in een reeks van heiligennamen³⁴⁶ of categorieën van heiligen.³⁴⁷

Verering van Maria stamt reeds uit de vroege kerk en behoort daarmee tot het algemeen-katholieke geloofsgoed en de algemeen-katholieke spirituele praktijk, waartoe ook de Oud-Katholieke Kerk zich bekennt.

Maria's bijzondere positie dankt zij aan haar bijzondere nabijheid bij Jezus Christus. Zij is degene die Jezus, die God en mens tegelijk is, heeft ontvangen, gedragen en geboord. Daarom wordt zij terecht 'de God-barende' (Grieks: *theotokos*; Latijn: *Dei genitrix*) genoemd, aldus het Concilie van Efese (431). In de westerse traditie wordt dit begrip vaak weergegeven met de uitdrukking 'moeder van God' (Latijn: *mater Dei*). De verering van Maria is een uitvloeisel van de aanbidding van Christus.

11.3.2. Mariologische typologieën

Naast haar meest directe rol als moeder van Christus heeft Maria ook enkele typologische betekenissen die van belang zijn in de liturgische, spirituele en theologische traditie rond Maria. Ze staat model voor de (meestal vrouwelijke) gestalten die de relatie tussen God en zijn volk uitdrukken: de berg Sion, de stad Jeruzalem, het volk Israël, de bruid van God, de kerk. Liturgisch komen zulke typologieën vooral tot uitdrukking door de keuze van Schriftlezingen en Psalmen op zon- en feestdagen met een mariale thematiek.³⁴⁸

³⁴⁵ Bijv. in de lange schuldbelijdenis (*Kerkboek*, 414).

³⁴⁶ Bijv. in de tweede litanie van alle heiligen (*Gezangboek*, nr. 483) en in eucharistisch gebed 1 (*Kerkboek*, 427).

³⁴⁷ Bijv. in de eerste litanie van alle heiligen (*Gezangboek*, nr. 482) en in de eucharistische gebeden 2, 3, 4, 8 en 9 (*Kerkboek*, 434, 438, 441, 457, 461).

³⁴⁸ In de huidige oud-katholieke liturgie betreft dit (a) de Mariafeesten van 15 augustus en 8 september, (b) de vierde zondag van de Advent, (c) aspecten van de Christusfeesten van 2 februari, 25 maart en 25 december.

Dat er tussen Maria, de kerk en de gelovige een typologisch verband bestaat, wordt onderstreept door Maria's rol in het Nieuwe Testament, met name haar ja-woord aan de engel Gabriël (Lucas 1,38), het feit dat zij naar Jezus wijst (Johannes 2,5), haar trouw tot onder het kruis (Johannes 19,25-27, dat ook wel wordt uitgelegd als een aanwijzing dat Maria tot moeder is gegeven aan alle volgelingen van Jezus) en haar aanwezigheid bij het bidden om de komst van de heilige Geest (Handelingen 1,14).³⁴⁹

Bij het toepassen van typologieën dient men in het oog te houden dat sommige woorden en beelden al 'bezet' zijn door hun verbinding met Christus. Zo wordt niet alleen het Woord (Grieks: *logos*, Latijn: *verbum*) op Christus toegepast, maar ook de Wijsheid (Grieks: *sophia*, Latijn: *sapientia*). Het toepassen van het filosofische en bijbelse begrip *sophia* (Wijsheid) op Maria is een secundaire toepassing,³⁵⁰ die geen navolging verdient.³⁵¹ De juiste titel van Maria is niet de Wijsheid, maar de Zetel der Wijsheid (*sedes sapientiae*). Deze typologie van Jezus en Maria wordt afgebeeld door een Mariafiguur die op een stoel zit met Jezus op haar schoot: zij vormt de Zetel (*sedes*) voor Christus die de Wijsheid (*sophia*) is.

Beelden die Maria eveneens in een zuivere – en dus secundaire – relatie tot Christus plaatsen, terwijl zij tegelijkertijd het belang van Maria onderstrepen, zijn de 'dageraad' en de 'ster'. Beide beelden impliceren dat Jezus Christus de zon is: het licht zelf en de bron van de straling van het licht. Zijn komst

³⁴⁹ In het kader van de 'genderstudies' kan men erop wijzen dat Maria als typologie van zowel vrouwen als mannen een voorbeeld is van het feit dat in de christelijke kerk en theologie na de doop de biologische geslachtelijkheid slechts een relatieve betekenis heeft.

³⁵⁰ Vgl. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, 287.

³⁵¹ Vgl. B.Th. Wallet, 'Maria, de Moeder Gods, in de leer en het leven van de oud-katholieke kerk van Nederland', scriptie Oud-Katholiek Seminarie (ongepubliceerd), Utrecht 2006, 112-113. Daarom is de lezing uit de Wijsheid van Jezus Sirach (24,7-8,10-15) in de oud-katholieke liturgie van het Ontslapen van de H. Maagd Maria (*Kerkboek*, 283) minder gelukkig. De lezing in de rooms-katholieke liturgie (over de vrouw, het kind en de draak uit Openbaring 12) is typologisch sterk: of de tekst nu 'gaat' over Israël of over de vervolgte kerk, de typologie met Maria is in beide gevallen gegeven.

wordt, als dageraad, door Maria aangekondigd en in Maria zichtbaar.³⁵² Zijn licht wordt weerspiegeld in de richtinggevende ster die Maria is.³⁵³

11.3.3. De plaats van de mariologie in de theologie: *christologie, ecclesiologie, eschatologie*

Mariologie maakt deel uit van enkele belangrijke hoofdstukken van de theologie. Mariologie is allereerst een onderdeel van de *christologie*, voor zover het de vraag betreft waarom Maria überhaupt zo'n belangrijke rol speelt. Zij speelt die rol omdat zij, en niemand anders, de mensgeworden God gebaarde heeft en zich daartoe expliciet bereid verklaard heeft.³⁵⁴

Wanneer het gaat over het proces van de verlossing van de mens (soterologie), is de mariologie geen onderdeel van de christologie, maar van de *ecclesiologie*. Want als het gaat om de wijze waarop wij verlost worden, staat Maria niet naast Jezus Christus, maar naast ons en alle andere leden van de gemeenschap der heiligen. Ook historisch geldt, dat alles wat – typologisch en theologisch – later mariologie werd, als ecclesiologie is begonnen.³⁵⁵ Wel kan men zeggen dat in Maria de haar geschonken verlossing ten volle is ontplooid. Daardoor is zij bij uitstek het typologische model van de kerk en de gelovige.

Daarmee raakt de mariologie ook aan de *eschatologie*, want in haar is het proces van de verlossing van de mens ten volle werkelijkheid geworden. Binnen de gemeenschap van de heiligen neemt zij een plaats in, die exempla-

³⁵² Vgl. *Gezangboek*, nr. 485, 578, 692. Vgl. ook Psalm 19,2-7 in de context van de Advent (vgl. *Kerkboek*, 1007) en de reminiscenties daarin in *Gezangboek*, nr. 566.

³⁵³ Vgl. *Gezangboek*, nr. 368, 468. Aan de grenzen van deze beeldspraak (*schoner* dan de hemelse stralen; *blanker* dan de maan; *klaarder* dan de sterren) lijkt te komen: *Gezangboek*, nr. 606.

³⁵⁴ Liturgisch komt het christologische (of in ieder geval christocentrische) aspect van de mariologie bijv. tot uitdrukking op de vierde zondag van de Advent (*Kerkboek*, 23-24), op het hoogfeest van de Aankondiging van de Heer aan de heilige Maagd Maria (*Kerkboek*, 260-261), op het hoogfeest van de Geboorte van de heilige Maagd Maria (*Kerkboek*, 289-290) en in een aantal mariale antifonen (*Gezangboek*, nr. 484-486) en gezangen (*Gezangboek*, nr. 689-693).

³⁵⁵ Joseph Ratzinger, 'Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glauben und Theologie', in: Joseph Ratzinger & Hans Urs von Balthasar, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997, 14-30, hier: 22. Vgl. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, 283-341.

risch (voorbeeldig) is voor datgene waarvan iedere christen – aan deze en aan de andere kant van de dood – eens deelgenoot zal zijn.³⁵⁶

Natuurlijk is het een taak van de theologie om een overdreven – met name: een zich verzelfstandigende – Mariadevotie haar ‘juiste’ plaats te wijzen in het geheel van de theologie.³⁵⁷ Maar ook het omgekeerde is het geval: het is een taak van de theologie, een tegenwicht te bieden tegen een overdreven koudwatervrees voor Mariadevotie. Aandacht voor het mariale aspect van het christelijk geloof draagt namelijk bij tot een verdiept theologisch en spiritueel bewustzijn van het feit (a) dat alle christenen behoren tot de éne gemeenschap der heiligen, die met de doop begint en door de dood niet vernietigd wordt; (b) dat soteriologie en ecclesiologie geen abstracte begrippen zijn, maar in concrete, levende mensen gepersonifieerd worden; (c) dat vroomheid, toewijding, devotie behoren tot de grondvorm van een christelijke geloofshouding.³⁵⁸

11.4. Rooms- en oud-katholiek: verschuivingen in theologie en devotie

Het weinige dat in de oud-katholieke theologie over Maria wordt gezegd, was – en is – vaak een reactie op de positie die Maria inneemt in de rooms-katholieke kerk. Dit is met name het geval sinds zich in de 19e eeuw een verschuiving voordeed in de plaats van Maria in de rooms-katholieke theologie en devotie.³⁵⁹

In de 17e en 18e eeuw legde de Cleresie reeds haar eigen – uit de Moderne Devotie voortvloeiende – accenten. Anders dan bijvoorbeeld de jezuïeten, die in theologie en vroomheid de aandacht voor Maria als ‘sjibbolet van het katholicisme’ gingen zien, wilde de Cleresie het belang van Maria niet verder

³⁵⁶ Liturgisch komen het ecclesiologische en het eschatologische aspect van de mariologie vooral tot uitdrukking op het hoogfeest van het Ontslapen van de heilige Maagd Maria (*Kerkboek*, 283-284). Hiermee verband houdende typologieën, die men (mede) mariaal zou kunnen duiden, zijn bijv. te vinden in enkele gezangen (*Gezangboek*, nr. 556, 723).

³⁵⁷ Vgl. ook de plaats van de mariologie in de ‘hiërarchie van de waarheden’, paragraaf 11.5.1.

³⁵⁸ Vgl. Ratzinger, ‘Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit’, 29. In het kader van de ‘bevrijdingstheologie’ kan men erop wijzen dat Maria niet ‘vroom’ en ‘toegewijd’ is op een zwakke of slaafse, maar op een krachtige en emancipatorische manier.

³⁵⁹ Vgl. Angela Berlis, ‘Heilige und Heiligenverehrung in der alt-katholischen Kirche’, in: M. Barnard, P. Post, E. Rose (red.), *A Cloud of Witnesses: The Cult of Saints in Past and Present*, Leuven 2005, 297-323, hier: 298-307, 316.

uitbreiden dan haar belangrijke rol bij de incarnatie en haar uitzonderlijke voorbeeld voor het geloofsleven.³⁶⁰ Maar die relatief bescheiden plaats van Maria was voor de Cleresie goed te combineren met de devotie tot Onze Lieve Vrouw van Amersfoort, bedevaarten naar Kevelaer, rozenkransgebeden, litanieën tot Maria en feestdagen ter ere van – onder andere – haar ontvangenis, geboorte en hemelvaart (inclusief die woordkeus).³⁶¹ Daar kwam in de 19e en 20e eeuw verandering in.

Wat de theologie betreft: in 1854 (onbevleete ontvangenis) en 1950 (tenhemelopneming) heeft de rooms-katholieke kerk twee ‘nieuwe’ dogma’s omtrent Maria afgekondigd. Tegen die dogma’s heeft de oud-katholieke theologie zich verzet, met name op grond van formele criteria. De oud-katholieke theologie is van mening (a) dat het afkondigen van een door alle christenen te geloven dogma alleen door de ongedeelde kerk kan geschieden, (b) dat de inhoud van de dogma’s niet in de Schrift te vinden is, (c) dat de leerstukken weliswaar in de traditie bekend zijn, maar slechts door bepaalde ‘scholen’ van katholiek denken werden aangehangen, terwijl zij door andere scholen werden verworpen; daarmee is een theologische leermening (*opinio*) tot een door alle christenen te geloven geloofswaarheid (*dogma*) gemaakt.

Wat de devotie betreft: in de 19e eeuw nam de rooms-katholieke Mariadevotie vormen aan, die Maria in toenemende mate beschouwen als een vereenswaardige persoon *op zichzelf*, ten koste van de vóór de 19e eeuw doorgaans bewaarde samenhang tussen Maria en haar Zoon en/of tussen Maria en de gemeenschap der heiligen. Deze verschuiving in de devotie blijkt bijvoorbeeld uit een verandering in de beeldcultuur: naast een staande Maria met Kind op de arm (bijv. Zoete Moeder van Den Bosch, O.L.V. van Kevelaer) en een zittende Maria met Kind op schoot (*Sedes Sapientiae*, bijv. O.L.V. van Walsingham) verschijnt sinds de 19e eeuw het beeld van Maria zonder Kind (bijv. O.L.V. van Lourdes, O.L.V. van Fátima). Deze verschuiving in de beeldcultuur is illustratief voor de verschuiving van de Mariadevotie in de richting van Maria als *zelfstandige* figuur, enigszins losgemaakt van de directe samenhang met enerzijds Christus en anderzijds de kerk.

Ik vermoed dat met deze verschuiving het belangrijkste verschil is aangeduid tussen datgene wat men – populair gesproken – een rooms-katholieke en een oud-katholieke Mariadevotie zou kunnen noemen. Een oud-katholiek accent

³⁶⁰ Vgl. Wallet, ‘Maria, de Moeder Gods’, 32-35.

³⁶¹ Vgl. Wallet, ‘Maria, de Moeder Gods’, 36-47, 144; Ottie Thiers, *Bedevaart en kerkeeraad. De Amersfoortse vrouwevaart van 1444 tot 1720*, Hilversum 1994, 98-108.

in mariologie en Mariadevotie zou betrekking moeten hebben op het feit dat Maria geen zelfstandige, geïndividualiseerde en gemoraliseerde heilige is, maar dat zij integendeel bij uitstek is ingebed in de gemeenschap met Christus en in de gemeenschap der heiligen.

11.5. Mariadogma's en de 'hiërarchie van de waarheden'

11.5.1. De plaats van de mariologie in de 'hiërarchie van de waarheden'

Het is een van de taken van de 'systematische theologie', de onderlinge samenhang – de 'systematiek' – van de verschillende aspecten van het christelijk geloof te verhelderen en daardoor een verdieping en verrijking van betekenissen op het spoor te komen. In de systematiek van de christelijke geloofsleer maken, zoals reeds werd opgemerkt,³⁶² geloofspunten omtrent Maria deel uit van de christologie, de ecclesiologie en de eschatologie. Door dit in het oog te houden, wordt vermeden dat de mariologie een *ad libitum* 'aanhangel' wordt bij een vermeende 'kern' van de theologie.³⁶³

Zeker, er is zoiets als een 'kern' van het christelijk geloof. Deze zou bijvoorbeeld kunnen worden omschreven als de weg van God met Israël en in Jezus Christus. Men zou de 'kern' ook kunnen identificeren door te wijzen op de Drie-eenheid, of op de dood en verrijzenis van Jezus Christus, of op het sacramentele kerkelijke leven dat mensen door alle eeuwen heen doet participeren in de weg van God en Jezus door de Geest. De relevantie van *andere* aspecten van de geloofsleer kan afgemeten worden aan de mate waarin zij zich organisch verhouden tot de *kern*.

Een dergelijk onderscheid tussen meer centrale en meer perifere onderdelen van het geloof is in alle eeuwen door theologen gemaakt. Het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) heeft voor dit onderscheid het begrip 'hiërarchie van de waarheden' (*hierarchy veritatum*) bedacht.³⁶⁴ De Zwitserse oud-katholieke theoloog Adrian Suter (geb. 1970) schrijft dat het daarbij niet voldoende is om leerstukken op eendimensionale wijze te rangschikken, dus sim-

³⁶² Vgl. paragraaf 11.3.3.

³⁶³ Vgl. paragraaf 3.3, waar hetzelfde wordt betoogd ten aanzien van de sacramentstheologie.

³⁶⁴ Vgl. Adrian Suter, *Vernetzung und Gewichtung christlicher Lehraussagen. Die Vorstellung einer Hierarchie der Wahrheiten und ihre Beziehung zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie*, Zürich 2011, 13.

pelweg in een lijst van meer naar minder belangrijk. Het is relevanter om het belang (*Gewichtung*) van een leerstuk te laten afhangen van de mate waarin dat leerstuk inhoudelijk is vervlochten (*Vernetzung*) met andere leerstukken. Daarmee komt de rangschikking van een leerstuk in de hiërarchie van de waarheden dus in een dynamischer perspectief te staan. Ook kan in de loop van de tijd het belang van een leerstuk veranderen, wanneer gaandeweg de zwaartepunten in het netwerk van leerstukken verschuiven.³⁶⁵

Wanneer een dogma eenmaal onderdeel is geworden van het geloofsleven van de kerk, valt de 'zin' van dat dogma niet meer noodzakelijkerwijs samen met de historische 'betekenis' die een dogmenhistoricus als de oorspronkelijke kan aanwijzen. De zin van een dogma wordt beïnvloed door de context waarin dat dogma staat: de verschuivende *Vernetzung* met de andere dogma's,³⁶⁶ maar ook de veranderende theologische, culturele, kerkelijke en maatschappelijke situaties. Het is dus legitiem om ook de mariale dogma's te 'herlezen' op een manier die ze optimaal doet aansluiten bij de rest van de christelijke theologie en zo te ontdekken of en hoe deze leerstukken ook voor anderen dan rooms-katholieken aanvaardbaar zijn.³⁶⁷

11.5.2. De opbouw van de rest van dit hoofdstuk

In het resterende deel van dit hoofdstuk worden – in volgorde van de mate van acceptatie door oud-katholieken – drie leerstukken omtrent Maria aan de orde gesteld: haar maagdelijkheid, haar lichamelijke tenhemelopneming en haar onbevleete ontvangenis. Aangezien dit hoofdstuk geen andere pretentie heeft dan vanuit oud-katholiek perspectief enkele mariologische reflecties te bieden, kan het doel van onderstaande paragrafen niet zijn, een uitvoerige bespreking van de Mariadogma's te geven. Wel is het – juist voor oud-katholieken, die zich vaak aarzelend of kritisch ten opzichte van deze leerstukken verhouden – zinvol althans enige basiskennis te hebben omtrent de inhoud van deze dogma's.

³⁶⁵ Vgl. Suter, *Vernetzung und Gewichtung*, 381, 384-386.

³⁶⁶ Een voorbeeld is de manier waarop Vaticanum II heeft gepoogd zowel de pausdogma's als de Mariadogma's te 'herlezen' in de context van de *communio-ecclesiology* van *Lumen gentium*.

³⁶⁷ Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016*, Paderborn 2017, 120 (II nr. 42), 125 (II nr. 50). Vgl. ook paragraaf 11.9.2.

11.6. De maagdelijkheid van Maria

11.6.1. De maagdelijke geboorte (conceptie) van Jezus

Het behoort tot de algemeen-christelijke geloofsleer – expliciet te vinden in de bijbel³⁶⁸ en de oecumenische geloofsbelijdenissen³⁶⁹ – dat Jezus Christus is geboren uit een maagd. Dit geloofspunt wordt doorgaans de ‘maagdelijke geboorte’ genoemd, maar bedoeld is vooral de ‘maagdelijke conceptie’: het feit dat de conceptie van Jezus niet plaatsvond door geslachtsgemeenschap maar door de werking van de heilige Geest.

De zin van dit geloofspunt is dat Jezus werkelijk de Zoon van God en de beloofde Messias (Christus) is. De maagdelijkheid van Maria is dus primair een christologisch en pas secundair een mariologisch gegeven. Omgekeerd is een eventuele afwijzing van de maagdelijke geboorte geen vergrijp tegen de mariologie, maar tegen de christologie. De maagdelijkheid van Maria staat geheel en al in het teken van haar belangrijkste rol: zij is de *Theotokos*, de moeder van Jezus Christus, het vleesgeworden Woord, de mensgeworden God.³⁷⁰

De oud-katholieke kerk heeft dit geloofspunt uiteraard, samen met heel de (rechtzinnige) christenheid, altijd geleerd.³⁷¹ De uitdrukking ‘maagd Maria’ komt regelmatig voor in de liturgie.³⁷²

11.6.2. De blijvende maagdelijkheid van Maria

Lastiger te beantwoorden is de vraag, in hoeverre de oud-katholieke kerk zich committeert aan de leer van de *blijvende* maagdelijkheid van Maria, dus zowel

³⁶⁸ Vgl. Matteüs 1,18-25 (met verwijzing naar Jesaja 7,14); Lucas 1,26-38.

³⁶⁹ Apostolische geloofsbelijdenis: ‘die ontvangen is van de heilige Geest, geboren uit de maagd Maria’ (*Kerkboek*, 388); geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel: ‘en het vlees heeft aangenomen door de heilige Geest uit de maagd Maria’ (*Kerkboek*, 419).

³⁷⁰ Vgl. paragraaf 11.3.1.

³⁷¹ Vgl. bijv. Urs von Arx (red.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung*, Bern 1989, 56.

³⁷² Bijv. in de lange schuldbelijdenis (*Kerkboek*, 414), in de geloofsbelijdenis (*Kerkboek*, 419), in enkele eucharistische gebeden (waarbij men waarschijnlijk ook de woorden ‘dienstmaagd’ en ‘jonkvrouw’ in deze richting mag duiden; *Kerkboek*, 427, 434, 441, 457), impliciet en expliciet in een aantal gezangen (expliciet: *Gezangboek*, nr. 468, 578, 580, 586, 588, 590, 689, 691, 693).

bij de conceptie als bij de geboorte en na de geboorte. Deze leer stamt uit de vroege kerk, is te vinden in de teksten van het vijfde oecumenische concilie (Constantinopel II, 553) en behoort naar oud-katholieke maatstaf dus eigenlijk tot het geloofsgoed.³⁷³

Zo wordt de blijvende maagdelijkheid van Maria als oud-katholiek geloofsgoed gepresenteerd in de orthodox/oud-katholieke dialoogtekst.³⁷⁴ Ook het feit dat de liturgie zowel over als tot de 'maagd Maria' spreekt en zingt, betekent (taalkundig) dat zij op het moment van het bidden (dus nu) maagd is. Daar staat tegenover dat enkele oud-katholieke theologen dit leerstuk bestrijden, hoewel andere het verdedigen of voor vanzelfsprekend aannemen.³⁷⁵

Korthedshalve beperk ik me hier tot het vermoeden, dat de *blijvende* maagdelijkheid van Maria in de oud-katholieke theologie en geloofsbeleving nauwelijks een (positief of negatief) thema is. Een eventuele opleving zal afhankelijk zijn van de theologische en spirituele 'zin' die dit leerstuk binnen de samenhang van het christelijk geloof kan hebben.³⁷⁶

11.7. De lichamelijke tenhemelopneming van Maria

11.7.1. Wat zegt het dogma wel en niet?

Het in 1950 vastgestelde dogma van de lichamelijke tenhemelopneming van Maria (*assumptio*, in onderscheid met de *ascensio* van Christus) zegt niet, dat Maria tijdens haar leven als het ware fysiek zichtbaar ten hemel is gevaren. Zo wordt de 'hemelvaart' van Maria weliswaar op sommige schilderijen afgebeeld, maar het dogma is terughoudender. Het stelt dat Maria 'na het voltooien van haar aardse levensloop' in de hemelse heerlijkheid is opgenomen.³⁷⁷ Dat zou van elke heilige gezegd kunnen worden, maar het bijzondere is dat eraan wordt toegevoegd dat zij reeds op dat moment met haar lichaam is verenigd. Dit laatste is het enige verschil met de andere heiligen, die tot de jongste dag nog wachten op de vereniging met hun lichaam.³⁷⁸ Maria heeft dus – net als Christus – al

³⁷³ Vgl. Wallet, 'Maria, de Moeder Gods', 104.

³⁷⁴ Vgl. von Arx (red.), *Koinonia*, 56-57.

³⁷⁵ Vgl. Wallet, 'Maria, de Moeder Gods', 104.

³⁷⁶ Voor aanzetten daartoe, en afwijzing van populaire bezwaren, vgl. Wallet, 'Maria, de Moeder Gods', 103-108.

³⁷⁷ *Katechismus van de katholieke kerk*, Brussel-Utrecht 1995, nr. 966.

³⁷⁸ Vgl. paragraaf 11.2.3.

deel aan de eschatologische opstanding waarin het lichaam in verrezen gedaante deel heeft aan de verlossing.³⁷⁹

Het is goed om te beseffen wat het dogma wel en niet zegt. Het orthodoxe en oud-katholieke gebruik om het 'ontslapen' (*dormitio, koimēsis*) van Maria te vieren, dus haar sterven als ingang in het eeuwige leven,³⁸⁰ past geheel binnen de definitie van het dogma. De enige toevoeging van het dogma is gelegen in het feit dat zij – net als Christus reeds, en net als alle andere gelovigen op de jongste dag³⁸¹ – het eeuwige heil in *lichamelijke* vorm deelachtig is. De bijzonderheid van het dogma is dus, dat aan Maria niet iets *anders* wordt geschonken dan aan alle overige leden van de gemeenschap der heiligen, maar dat aan Maria wel een *anticipatie* (voortuitgrijpen) is geschonken van datgene wat de overige christenen nog te wachten staat.

11.7.2. Oud-katholieke reflectie

Van oud-katholieke zijde zou hiertegen (zoals steeds is gedaan) kunnen worden ingebracht, dat deze uitzonderingspositie van Maria (de anticipatie van de lichamelijke opstanding) niet in de Schrift is te vinden. Anderzijds zou een oud-katholieke reflectie op het dogma ook kunnen aansluiten bij de typologische betekenissen van Maria, die uit de vroege kerk stammen.³⁸² Wanneer Maria bij uitstek de *typus* is van de kerk en de gelovige, dan zegt het dogma eigenlijk niet anders, dan dat zij de kerk exemplarisch (voorbeeldig) voorgaat op de weg van de verlossing, en dat datgene wat aan haar verlossingsweg is af te lezen, eens ten deel zal vallen aan allen die verlost zijn door Christus.

De liturgie van 15 augustus plaatst de tenhemelopneming van Maria dan ook geheel in dit typologische en exemplarische kader. Maria 'is' de vrouw uit Openbaring 12, die volgens exegeten zowel Israël als de kerk kan 'betekenen' en dus perfect bij de ecclesiologische typologie van Maria aansluit.³⁸³ En met name de lezing uit 1 Korintiërs 15 maakt duidelijk, dat een eventueel prerogatief van Maria haar niet van de rest van de christenen afzondert, maar haar integendeel tot prototype en voorbeeld maakt van datgene wat aan alle christenen beloofd is. Het feest van 15 augustus heeft daarmee weliswaar het karakter van

³⁷⁹ Vgl. het opstandingslichaam uit 1 Korintiërs 15.

³⁸⁰ Vgl. von Arx (red.), *Koinonia*, 57.

³⁸¹ Vgl. 1 Korintiërs 15,20.

³⁸² Vgl. paragraaf 11.3.2.

³⁸³ Vgl. paragraaf 11.3.2.

een verering van Maria, maar minstens zo zeer het karakter van hoop op de algemene verrijzenis, waarin Maria alle christenen anticiperend voorgaat. De oud-katholieke prefatie, die niet veel verschilt van de rooms-katholieke, beschrijft dit als volgt:

Want heden is de maagd Maria, de moeder van onze Verlosser,
uit deze wereld heengegaan om in uw heerlijkheid te worden opgenomen.
Zij is het beeld van de voleinding van alle aardse dingen,
van de hoop die ons in leven houdt: de verwachting van
een gelukkig sterven en verrijzen met Christus, onze Heer.³⁸⁴

Bij een dergelijke typologische herlezing en spirituele toe-eigening van het dogma lijkt mij het onderscheid tussen de rooms- en de oud-katholieke positie voornamelijk nog te liggen in de vraag hoeveel gezag enerzijds aan de dogmatisering en anderzijds aan de verwerping van de dogmatisering moet worden toegekend.³⁸⁵

11.8. De onbevleete ontvangenis van Maria

11.8.1. Wat zegt het dogma wel en niet?

Om te beginnen moet duidelijk zijn, dat de onbevleete ontvangenis van Maria iets anders is dan de maagdelijke geboorte van Jezus. De *maagdelijke geboorte* (of conceptie) van Jezus heeft betrekking op een conceptie zonder geslachtsgemeenschap: de conceptie van Jezus vond plaats in de maagd Maria door de werking van de heilige Geest. Dit is een algemeen-christelijk leerstuk, dat hierboven werd besproken in het kader van de maagdelijkheid van Maria.³⁸⁶

De *onbevleete ontvangenis* van Maria heeft daarentegen wel degelijk betrekking op geslachtsgemeenschap (namelijk door haar ouders, die sinds de tweede eeuw onder de namen Joachim en Anna bekend staan), maar zonder dat daarbij de erfzonde werd doorgegeven. De 'vlek' uit het begrip 'onbevleete' is dus niet de vlek van de seksualiteit maar de vlek van de zonde. Dit leerstuk werd in 1854 door de rooms-katholieke kerk vastgesteld en wordt door de andere kerken tot op heden niet aanvaard.

³⁸⁴ *Kerkboek*, 284.

³⁸⁵ Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft*, 127 (II nr. 54-55), 130 (II nr. 61-62); Wallet, 'Maria, de Moeder Gods', 138.

³⁸⁶ Vgl. paragraaf 11.6.1.

Een door velen (ook binnen de rooms-katholieke kerk, voordat dit dogma was afgekondigd) ervaren probleem met dit leerstuk betreft het feit dat alleen Jezus Christus mensen van de (erf-) zonde kan verlossen. Wanneer aan Maria vanaf haar eigen conceptie, dus reeds vóór het verlossingswerk van Christus, zondeloosheid wordt toegeschreven, lijkt dit in mindering te komen op de uniciteit en universaliteit van het heilswerk van Christus. De definitie van het dogma ondervangt dit echter, door te formuleren dat Maria is gevrijwaard van de erfzonde 'met het oog op de verdiensten van Christus Jezus, de Verlosser van het menselijk geslacht'.³⁸⁷

Daarmee wordt ook dit dogma, evenals dat van de tenhemelopneming, gekenmerkt door een *anticipatie van de verlossing*. De vergeving van zonden, die op grond van het verlossingswerk van Christus voor alle mensen is bestemd en in de doop wordt toegepast, valt Maria ten deel op een bijzondere wijze, namelijk bij wijze van anticipatie (vooruitgrijpen). Net als bij de lichamelijkeheid van haar tenhemelopneming kunnen we dus ook bij de onbevleetheid van haar conceptie zeggen, dat aan Maria niet iets *anders* wordt geschonken dan aan alle overige leden van de gemeenschap der heiligen, maar dat aan Maria wel een *anticipatie* is geschonken van datgene wat bij de overige christenen op een later moment plaatsvindt (namelijk *na* de dood en verrijzenis van Christus, die in de doop op de gelovige worden toegepast).

De rooms-katholieke liturgie van 8 december ondersteunt deze interpretatie. Zowel in het gebed van de dag als in het gebed over de gaven wordt een directe relatie gelegd tussen enerzijds het feit dat Maria bewaard is voor de zonde en anderzijds de bede dat 'ook wij' (*nos quoque*), 'zoals' zij (*sicut*), gereinigd en bevrijd van zonde voor God mogen verschijnen. De prelatie bezingt het feit dat God Maria door de onbevleete ontvangenis heeft voorbereid op het moederschap van zijn Zoon en haar tot teken heeft gemaakt (*signares*) van het begin van de kerk als onbevleete bruid (*sponsa sine ruga vel macula*). Deze directe relatie tussen Maria's onbevleete ontvangenis en de van zonde verlost kerk wordt ook gelegd door het epistel, waarin wordt gezegd dat God 'ons' (alle leden van de kerk) heeft voorbestemd om 'heilig en vlekkeloos te zijn voor zijn aangezicht'.³⁸⁸

³⁸⁷ *Katechismus*, nr. 491.

³⁸⁸ Efeziërs 1,4.

11.8.2. Oud-katholieke reflectie

Net als tegen de lichamelijkheid van Maria's tenhemelopneming is van oud-katholieke zijde ook tegen de onbevleetheid van Maria's ontvangenis steeds het bezwaar ingebracht, dat deze uitzonderingspositie van Maria (de anticipatie van de verlossing) niet in de Schrift is te vinden. Ook zijn de theologische (scholastische) redeneringen, die in de kerkgeschiedenis ter verdediging van dit dogma zijn aangevoerd, voor oud-katholieke theologen weinig overtuigend.³⁸⁹

Anderzijds zou ook bij dit leerpunt kunnen worden gezegd: het past bij de typologische rol van Maria als toon- en voorbeeld van de kerk en de gelovige, dat de verlossing die voor elke christen is bestemd, in haar reeds volledig is verwerkelijk.³⁹⁰

11.9. Een mogelijke herlezing van de lichamelijke tenhemelopneming en de onbevleete ontvangenis

11.9.1. Deze herlezing laat Maria ten volle deel zijn van de gemeenschap van de heiligen

In de voorgaande paragrafen³⁹¹ werden de twee 'rooms-katholieke' Mariadogma's vanuit oud-katholiek perspectief gelezen met een 'hermeneutiek van het vertrouwen' met het oog op een 'welwillende interpretatie'.³⁹² Aansluiting werd gezocht bij de typologische betekenis van Maria als beeld van de kerk en de gelovige.³⁹³ Het voordeel van deze benadering is, dat de beide dogma's niet hoeven te worden geïnterpreteerd als 'privileges' die door God aan Maria zijn toegekend op basis van haar individuele heiligheid. Laatstgenoemde benadering zou voor oud-katholieken (en vele anderen in de oecumene) moeilijk te verteren zijn op grond van de genadeleer en op grond van het primaat van de christologie in de soteriologie. Door de dogma's te lezen als concretisering van de ecclesiologische typologie van Maria, wordt Maria in deze dogma's niet van de mensheid afgezonderd, maar juist als 'eerste' van de (ecclesiale) mensheid gepresenteerd.

³⁸⁹ Vgl. Wallet, 'Maria, de Moeder Gods', 111-115.

³⁹⁰ Dit is dezelfde gedachte als in paragraaf 11.7.2.

³⁹¹ Vgl. paragraaf 11.7.2 en 11.8.2.

³⁹² Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft*, 126 (II nr. 53).

³⁹³ Vgl. paragraaf 11.3.2.

11.9.2. Deze herlezing sluit aan bij de richting waarin de Mariadogma's tegenwoordig worden geïnterpreteerd in de rooms-katholieke theologie

Tegen deze eerder ecclesiologische dan (zelfstandig) mariale lezing van de dogma's zou door een 'historische exegese' van de dogma's kunnen worden ingebracht, dat de dogma's in de context van 1854 en 1950 wel degelijk ten-deerden naar een zelfstandige, niet organisch in de ecclesiologie ingebedde, mariologie. Bij het vaststellen van de dogma's dacht men wel degelijk aan 'privileges' van en voor Maria.³⁹⁴ Ik ga ervan uit dat dit juist is en het lijkt me ook onvermijdelijk in het toenmalige theologische en spirituele klimaat.

Maar zoals reeds werd opgemerkt,³⁹⁵ kunnen accenten in de interpretatie van een dogma in de loop van de theologiegeschiedenis veranderen, onder andere doordat de prioriteiten bij het leggen van zwaartepunten in de geloofsleer en de spiritualiteit door de eeuwen heen kunnen verschuiven. Zo is – mede door de aan elkaar verwante bijbels-theologische, patristische, liturgische en oecumenische bewegingen – in de loop van de twintigste eeuw een sterker ecclesiaal en ecclesiologisch zwaartepunt ontstaan in de theologie van vele kerken, niet in de laatste plaats de rooms-katholieke. Deze ontwikkeling is bijvoorbeeld officieel bevestigd door het feit dat het Tweede Vaticaans Concilie de mariologie behandelt in de context van de ecclesiologie.³⁹⁶ Ook in detail is daar te zien dat de

³⁹⁴ Voor een 'historische exegese' vgl. Sara Butler, 'The Immaculate Conception: Why was it defined as a dogma? And what was defined?', in: Adelbert Denaux & Nicholas Sagovsky (red.), *Studying Mary: Reflections on the Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology and Devotion: The ARCIC Working Papers*, London 2007, 147-164; Liam G. Walsh, 'The definition of the dogma of the Assumption of Mary into Heavenly Glory', in: Denaux & Sagovsky (red.), *Studying Mary*, 165-192.

³⁹⁵ Vgl. paragraaf 11.5.1.

³⁹⁶ Vgl. 'Dogmatische constitutie *Lumen gentium* over de Kerk', in: *Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort 1967, 51-122, hier: nr. 52-69. Deze keuze voor deze aanpak werd echter slechts door een krappe meerderheid gemaakt, hetgeen aangeeft hoe sterk de kracht van *beide* mariologische benaderingen in de rooms-katholieke kerk was en waarschijnlijk nog steeds is; vgl. Sara Butler, 'The Second Vatican Council and subsequent documents of the Magisterium with annotated quotations', in: Denaux & Sagovsky (red.), *Studying Mary*, 193-201; hier: 194.

Mariadogma's minder als unieke privileges voor Maria worden geïnterpreteerd, en meer als typologische anticipaties van het heil voor alle christenen.³⁹⁷

11.9.3. Deze herlezing toont een organische 'Vernetzung' van de Mariadogma's met de heilsleer

De twee 'rooms-katholieke' Mariadogma's kunnen geen aanspraak maken op een hoge prioriteit in de 'hiërarchie van de waarheden'.³⁹⁸ Want wie deze dogma's niet aanvaardt, mist geen essentiële aspecten van het christelijk geloof. Noch de verlossing van de (erf-) zonde door Jezus Christus, noch de lichamelijke van de verrijzenis der doden op het einde der tijden, wordt aangetast wanneer Maria van die beide aspecten van het heil *geen* anticipatie zou hebben ontvangen. Zo bezien is de *Vernetzung* van de Mariadogma's met andere terreinen van de geloofsleer niet dwingend gegeven.

Het omgekeerde is echter evenzeer waar: wie deze dogma's welwillend beschouwt, ziet dat ze organisch zijn *vernetzt* met enkele centrale aspecten van de heilsleer. De persoon van Maria is het typologische prototype van de door Christus verlostte mensheid. Wat aan haar op bijzondere wijze is geschonken, is het heil dat uiteindelijk voor allen bestemd is. Het moge dan niet *nodig* zijn om deze leerstukken als dogma voor te schrijven, het is wel *mogelijk* om deze leerstukken te interpreteren in een organisch *vernetzt* verband met de christologie, de soteriologie, de ecclesiologie en de eschatologie.

11.9.4. Deze herlezing neemt serieus, dat typologie tevens personificatie en belichaming inhoudt

De hier voorgestelde herlezing leunt sterk op de typologieën van Maria als beeld van de kerk en de gelovige. Men zou als bezwaar kunnen aanvoeren, dat een typologie nog niet hetzelfde is als een als dogma gedefinieerd 'feit'. Dat is

³⁹⁷ Een detailvoorbeeld. Door de formulering van het dogma van de onbevleete ontvangenis wordt in het midden gelaten of Maria van de erfzonde is 'uitgezonderd' (zelfstandig-mariaal), of anticipatorisch van de erfzonde is 'verlost' (typologisch-ecclesiologisch). De historische exegese tendeert naar het eerste; vgl. Butler, 'The Immaculate Conception', 154-155. De herlezing door Vaticanum II (vgl. *Lumen gentium*, nr. 53) tendeert echter naar het tweede en gebruikt ook expliciet het woord 'verlost'; vgl. Butler, 'The Second Vatican Council', 195.

³⁹⁸ Vgl. paragraaf 11.5.1.

waar, en mede daarom werd in de vorige paragraaf reeds uitgesproken dat de beide Mariadogma's niet hoog staan in de 'hiërarchie van de waarheden'.

Niettemin lijkt bij dit bezwaar het begrip typologie te vrijblijvend te worden opgevat. De typologische verbinding tussen Maria en de kerk stamt uit de vroege kerk en heeft in de theologie en de spiritualiteit een vrij groot gewicht.³⁹⁹ Reeds eerder zagen we, dat alle bijbels-theologische typologieën over Maria zijn ontstaan als typologieën over de kerk.⁴⁰⁰ Dit betekent dat Maria wordt beschouwd als de personificatie van de kerk. En een personificatie is meer dan 'zomaar' een literaire of theoretische analogie. Maria 'is' in typologische zin de kerk, niet alleen als een idee, maar als een persoon.⁴⁰¹

Der Typus-Gedanke der Väter ist gründlich missverstanden, wenn er Maria zur blossen und damit austauschbaren Exemplifikation theologischer Sachverhalte reduziert. Der Sinn des Typus bleibt vielmehr nur gewahrt, wenn die Kirche durch die unvertauschbare persönliche Gestalt Marias in ihrer persönlichen Form erkennbar wird. Nicht die Person ist in der Theologie auf die Sache zurückzuführen, sondern die Sache auf die Person.⁴⁰²

Deze personalistische denkbeweging – 'der *Typus* [...] existiert als *Person*'⁴⁰³ – legt de verbinding tussen enerzijds de vroegkerkelijke *typologieën* over Maria en de kerk en anderzijds de anticipatie van het voor heel de kerk bestemde heil in de *persoon* van Maria, zoals deze in de latere Mariadogma's wordt geformuleerd.

³⁹⁹ Vgl. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, 283-341.

⁴⁰⁰ Vgl. paragraaf 11.3.3.

⁴⁰¹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977, 67.

⁴⁰² Ratzinger, 'Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit', 21.

⁴⁰³ Ratzinger, *Die Tochter Zion*, 67.

12. Over de plaats van Maria in de oud-katholieke kerk⁴⁰⁴

12.1. De oud-katholieke kerk: een kerk zonder Maria?

Soms hoor je wel eens over de oud-katholieke kerk: ‘We zijn katholiek, maar dan zonder de paus en zonder Maria’. Dat van die paus laat ik vanmiddag even rusten, maar het klopt niet helemaal. Dat van Maria krijgt op dit moment onze aandacht. Zijn oud-katholieken katholieken zonder Maria? Zoals iedereen kan zien, staan er in deze kerk heiligenbeelden. En vanaf vandaag ook weer een Mariabeeld. De oud-katholieke kerk is dus geen kerk zonder heiligen en geen kerk zonder Maria.

12.2. Heiligen in bijbel en traditie

In het Nieuwe Testament wordt met het woord ‘heiligen’ de hele christelijke gemeente aangeduid. En in de Apostolische Geloofsbelijdenis wordt de kerk genoemd: ‘de gemeenschap van de heiligen’. Bij onze moeite met het begrip ‘heiligen’ zitten niet de bijbel en de traditie ons in de weg, maar ons moderne spraakgebruik. Wij zijn gewend het woord ‘heilige’ te verstaan als een heilig boontje; een beetje als een schijn-heilige. Of op z’n best als een geweldig iemand; een heilige is dan iemand die je letterlijk en figuurlijk op een voetstuk zet en die onbereikbaar is in ‘heiligheid’.

De bijbel en de traditie hebben geen last van dat oppervlakkige spraakgebruik. Wanneer we in de kerk het woord ‘heilige’ gebruiken, bedoelen we niet iemand die uit zichzelf heilig is (of schijnheilig), maar we bedoelen iemand die in Christus is geheiligd. We zouden dus beter kunnen spreken over de gemeenschap van de ‘geheiligden’. Geheiligd word je, als je afdaalt in het water van de doop, en met Christus sterft, om vervolgens met Christus op te staan, uit het water van de doop en van de dood, geheiligd tot een nieuw leven, het leven in het witte doopkleed, het leven van een christen. U en ik, die tot de kerk behoren, behoren tot de gemeenschap van de heiligen. Niet omdat we uit onszelf heilig zijn, maar omdat we in Christus zijn geheiligd.

Behalve alle christenen is er een speciale categorie christenen die we met het woord ‘heiligen’ aanduiden. Zij zijn, net als wij, alleen maar heilig

⁴⁰⁴ Referaat tijdens een symposium bij gelegenheid van de terugkeer van het Mariabeeld in de oud-katholieke kerk te Enkhuizen op zondag 11 mei 2014.

doordat zij in Christus zijn geheiligd. Maar zij hebben die heiligheid dan ook *ontplooid* – in hun leven en soms in hun sterven. Want het is onze roeping om de heiligheid van Christus, die ons geschonken is, in een heilig leven te ontvouwen, te ontplooiën. Zodat we worden wie we al zijn: heiligen.

12.3. Maria in Oude en Nieuwe Testament

Maria is één van degenen die de haar geschonken heiligheid in haar leven heeft ontvouwd. Ik noem de bekendste voorbeelden. Haar jawoord aan de engel Gabriël: ‘Ziehier de dienstmaagd des Heren, mij geschiede naar uw woord’.⁴⁰⁵ Haar trouw aan Christus, ook als hij haar leek af te wijzen.⁴⁰⁶ Haar trouw onder het kruis, waar zij met name genoemd wordt als één van degenen die zichtbaar en kwetsbaar trouw bleven aan de Verworpenen.⁴⁰⁷ Ten slotte haar trouw aan de kerkgemeenschap, toen zij vlak voor het Pinksterfeest met de apostelen in gebed was en de komst van de Geest verwachtte.⁴⁰⁸ Lezend in het Nieuwe Testament kun je dus al een tamelijk veelzijdige mariologie ontdekken.

Maar ook voor Maria geldt dat het Nieuwe Testament in veel opzichten de ontvouwing is van het Oude Testament. De joodse vrouw Maria is ook de personificatie van het volk Israël, van de stad Jeruzalem, de bruid van de Heer. Ons eucharistisch gebed 4 noemt Maria dan ook: ‘de jonkvrouw Sion, Maria’.⁴⁰⁹ Wie gevoel heeft voor dit soort dwarsverbanden, merkt dat in Maria veel samenkomt. Het erkennen van de belangrijke plaats van Maria in de heilsgeschiedenis is geen vrome kwezelarij, maar is vrucht van bijbellezen op de manier van de kerkvaders uit de vroege kerk: typologisch bijbellezen. Dat is ‘symbolisch’ bijbellezen met oog voor de dwarsverbanden, zodat het ene beeld rijmt op het andere.⁴¹⁰

12.4. Maria in de oud-katholieke liturgie

In de oud-katholieke liturgie functioneert Maria uiteraard als de moeder van de Heer. Maar ook als het beeld en voorbeeld van elke gelovige – en daarmee als

⁴⁰⁵ Lucas 1,38.

⁴⁰⁶ Johannes 2,4.

⁴⁰⁷ Johannes 19,25.

⁴⁰⁸ Handelingen 1,14.

⁴⁰⁹ *Kerkboek*, 441.

⁴¹⁰ Vgl. paragraaf 1.3.5 en 11.4.

beeld van de kerk. Temidden van de heiligen neemt Maria in onze liturgie de ereplaats in. Dat blijkt wanneer zij als eerste wordt genoemd van een reeks heiligen, of wanneer zij als enige bij name wordt genoemd in een zinsnede zoals ‘Maria en alle heiligen’.⁴¹¹

12.5. Maria in de oud-katholieke spiritualiteit: deel van de gemeenschap der heiligen

Waarom hoor je dan *toch* zeggen, dat de oud-katholieke kerk een katholieke kerk is zonder Maria? Omdat wij niet of nauwelijks de *specifieke* devotie kennen van de individuele gelovige tot de individuele Maria. Voor oud-katholieken heeft Maria een vanzelfsprekende plaats in het gemeenschappelijk gebed binnen de gemeenschap van de heiligen. Onze liturgie gaat ervan uit dat we bij het eren van de heiligen iets doen wat gemeenschappelijk is. De vierende gemeente is een meervoud en de gemeenschap der heiligen is een meervoud – en we horen allemaal bij elkaar.

Maria is, zagezegd, één van ons. Weliswaar de eerste van alle heiligen, maar dan toch: deel van de gemeenschap waarvan ook wij deel uitmaken. En waarin de dood geen werkelijke scheiding meer kan maken. Daarom hebben we er ook geen moeite mee, Maria te vragen voor ons tot God te bidden. Zoals wij op aarde voor elkaar bidden, zo blijven zij – zo hopen wij – in de hemel voor ons bidden. Technisch noem je dat ‘voorspraak’, maar het is in wezen niets anders dan dat ‘alle heiligen’ (wij op aarde en zij in de hemel) samen met en voor elkaar bidden tot God.

Het zou niet erg stroken met de oud-katholieke leer en spiritualiteit, wanneer we Maria in haar eentje op een voetstuk zouden zetten. Daarom is het symbolisch wel mooi dat het beeld van Maria in dit kerkgebouw wordt vergezeld door beelden van *andere* grote heiligen: Willibrord en Bonifatius. De heiligen omgeven ons als ‘wolk van getuigen’ en wij worden niet alleen omgeven door die heiligen, maar zijn ook zelf in hun gemeenschap opgenomen. Zoals het eerste eucharistisch gebed, na een hele lijst van heiligen, waagt te bidden: ‘En laat ook *ons* toe, Heer, tot uw heiligen’; ‘Neem ook *ons* op in deze gemeenschap’.⁴¹²

⁴¹¹ Vgl. Mattijs Ploeger, ‘Mutter des Herrn, Erste der Heiligen, Bild unserer Hoffnung. Maria in der niederländischen altkatholischen Liturgie’, in: *IKZ* 95 (2005), 145-156.

⁴¹² Vgl. *Kerkboek*, 427, 430 (cursivering MP).

Maria vereren in haar eentje zou lijken op een persoonsverheerlijking die niet zou stroken met de vanouds in de oud-katholieke kerk aanwezige nadruk op de genade van God. Niemand – ook een heilige niet – heeft de heiligheid aan zichzelf te danken. We zijn allemaal afhankelijk van Gods toewending naar ons ‘om niet’ – ‘uit genade’. We zijn en worden alleen heilig in gemeenschap. Namelijk: in de gemeenschap met Christus, en dat is: de gemeenschap die we samen vormen als zijn lichaam, zijn kerk.

Het lijkt alsof Maria een heel beperkte plaats heeft in de oud-katholieke kerk. Maar in wezen heeft zij een heel vanzelfsprekende plaats binnen het geheel van ons kerkzijn. Ze is daar waar ze hoort te zijn: in gemeenschap met Christus en met ons.

12.6. Een pleidooi voor devotie

Toch wil ik eindigen met een kritische vraag aan het adres van onszelf als oud-katholieken. Ik heb wel eens een oud-katholiek horen zeggen: ‘Wij hebben geen devotie tot Maria’. Toen heb ik een botte wedervraag gesteld: ‘Hebben we dan wel devotie tot Christus?’ Of hebben we als oud-katholieken eigenlijk helemaal geen devotie – in de zin van: vrome toewijding, eerbied en ontzag?

Als je in onze kerk bijvoorbeeld pleit voor het Lof van het Heilig Sacrament⁴¹³ – dat is de aanbidding van Christus in de gedaante van het gewijde brood van de eucharistie – dan geld je al snel als verdacht, als conservatief, of als ritualist. Maar toegewijde aandacht, eerbied en ontzag voor de heiligheid van God – ook van de vleesgeworden God, Jezus Christus – is vanouds een kenmerk van christelijk geloof. En we doen onszelf te kort wanneer we die devotie verwaarlozen. Persoonlijk kan ik zeggen dat een bescheiden vorm van Mariadevotie mij heeft doen groeien in devotie voor Christus en in het toelaten van een zekere vorm van ‘vroomheid’ – innerlijk en uiterlijk.

We leven in een ontkerkelijkte en grotendeels post-christelijke cultuur. Eén van de dingen die we kunnen laten zien aan de mensen om ons heen is dat er zoiets bestaat als ontzag voor dat wat ons overstijgt. Wie een kniebuiging maakt, of een weesgegroet bidt, is geen domme kwezel, maar een goed katholiek, die zich met een ‘geleerde vroomheid’⁴¹⁴ klein durft te maken voor de gro-

⁴¹³ Vgl. *Kerkboek*, 641.

⁴¹⁴ Vgl. Theo Clemens, *De godsdienstigheid in de Nederlanden in de spiegel van de katholieke kerkboeken 1680-1840*, Tilburg 1988, I 92.

te God die een kleine Mensengod is geworden,⁴¹⁵ door uit Maria mens te worden in Jezus Christus.

⁴¹⁵ Voor deze uitdrukking vgl. Ad van Nieuwpoort, *De kleine Mensengod. De bijbel kan ons nog meer vertellen*, Amsterdam 1997.

Bibliografie

IKZ = Internationale Kirchliche Zeitschrift (Bern)

Adolf Adam & Rupert Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg
⁵1980

Nicolas Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975

Herwig Aldenhoven, 'Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet. Eine Studie über die Struktur des Eucharistiegebetes in den altkatholischen Liturgien im Lichte der Liturgiegeschichte', in: *IKZ* 61 (1971), 79-117, 150-189 en 62 (1971), 29-73

Herwig Aldenhoven, 'Die spirituall-theologischen Konsequenzen der Struktur des Eucharistiegebetes', in: *IKZ* 70 (1980), 212-225

Herwig Aldenhoven, 'Der Vorsitz bei der Eucharistie im Kontext der Bildtheologie. Fragen zur ekklesialen Christusrepräsentation durch das Priestertum', in: Urs von Arx & Anastasios Kallis (red.), *Bild Christi und Geschlecht. 'Gemeinsame Überlegungen' und Referate der Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem* [= *IKZ* 88 (1998), 67-348], 301-311

Hilarion Alfeyev, 'The Patristic Heritage and Modernity', in: *The Ecumenical Review* 54 (2002), 91-111

Jean-Jacques von Allmen, *Prophétisme sacramentel. Neuf études pour le renouveau et l'unité de l'église*, Neuchâtel 1964

Herman Andriessen, *Naar het land dat Ik u wijzen zal. De spiritualiteit van het pelgrimeren*, Tiel 1986

Urs von Arx (red.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung*, Bern 1989

Urs von Arx, 'The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht', in: Paul Avis (red.), *The Christian Church: An Introduction to the Major Traditions*, London 2002, 157-185

Urs von Arx, 'Überlegungen zum Vollzug des Eucharistiegebetes', in: Angela Berlis & Matthias Ring (red.), *Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. Festschrift für Bischof Joachim Vobbe*, Bonn 2007, 82-95

- Urs von Arx & Maja Weyermann (red.), *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen*, Bern 2001
- Baptism, Eucharist and Ministry*, Genève 1982
- A. van de Beek, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*, Zoetermeer 2012
- Rick Benjamins, *Een en Ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen 2008
- Rick Benjamins, 'Waar wij ons bevinden. Een locatie op de theologische landkaart', in: Rick Benjamins, Jan Offringa, Wouter Slob (red.), *Liberaal christendom. Ervaren, doen, denken*, Vught 2016, 12-41
- Angela Berlis, 'Heilige und Heiligenverehrung in der alt-katholischen Kirche', in: M. Barnard, P. Post, E. Rose (red.), *A Cloud of Witnesses: The Cult of Saints in Past and Present*, Leuven 2005, 297-323
- Andrew Blane, 'A Sketch of the Life of Georges Florovsky', in: Andrew Blane (red.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood 1993, 11-217
- Leonardo Boff & Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Maryknoll 1987
- Erik Borgman, *Wortelen in vaste grond. Een cultuurtheologisch essay*, Zoetermeer 2009
- Alain de Botton, *Religion for Atheists: A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion*, London 2012
- T. Brienen, *De liturgie bij Johannes Calvijn. Zijn publicaties en zijn visies*, Kampen 1987
- G. van den Brink & C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012
- Sven-Erik Brodd, 'Marriage and Cohabitation from an Ecclesiological Perspective', in: The Theological Commission of the Church of Sweden (red.), *Love, Cohabitation and Marriage: Report from a Public Hearing, September 6-9, 2004*, Uppsala 2006, 193-202
- David Bunch & Angus Ritchie (red.), *Prayer and Prophecy: The Essential Kenneth Leech*, London 2006
- Sara Butler, 'The Immaculate Conception: Why was it defined as a dogma? And what was defined?', in: Adelbert Denaux & Nicholas Sagovsky (red.), *Studying Mary: Reflections on the Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology and Devotion: The ARCIC Working Papers*, London 2007, 147-164

- Sara Butler, 'The Second Vatican Council and subsequent documents of the Magisterium with annotated quotations', in: Adelbert Denaux & Nicholas Sagovsky (red.), *Studying Mary: Reflections on the Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology and Devotion: The ARCIC Working Papers*, London 2007, 193-201
- Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman*, Second Edition, Cambridge 1987
- John Chryssavgis, 'On Earth as in Heaven: Transforming Perspectives and Practices', in: *IKZ* 105 (2015), 24-30
- Theo Clemens, *De godsdienstigheid in de Nederlanden in de spiegel van de katholieke kerkboeken 1680-1840*, Tilburg 1988
- Common Worship: Services and Prayers for the Church of England*, London 2000
- Don Cupitt, 'Anti-Discrimination', in: Graham Ward (red.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford 2001, 482-489
- Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London 1945
- 'Dogmatische constitutie Lumen gentium over de Kerk', in: *Constituties en decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort 1967, 51-122
- Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Haven 1992
- Ton van Eijk, *Teken van aanwezigheid. Een katholieke ecclesiologie in oecumenisch perspectief*, Zoetermeer 2000
- Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Genève 1980
- Stephan van Erp (red.), *Trouw aan Gods toekomst. De blijvende betekenis van Edward Schillebeeckx* [= *Tijdschrift voor Theologie* 50 (2010), nr. 1]
- Georges Florovsky, 'Patristics and Modern Theology', in: H.S. Alivisatos (red.), *Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes 29 Novembre – 6 Décembre 1936*, Athene 1939, 238-242
- David F. Ford, *Theology: A Very Short Introduction*, Oxford 1999
- David F. Ford, 'Introduction to Modern Christian Theology', in: David F. Ford met Rachel Muers (red.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Third Edition, Oxford 2005, 1-15
- David F. Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, Cambridge 2007
- Christofer Frey, *Mysterium der Kirche—Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969
- Albert Gerhards, 'Glaubensentwicklung und liturgische Feier – Anfragen und ökumenische Perspektiven', in: *IKZ* 103 (2013), 31-52

- J.M. Gerritsen, *Het apostolisch ambt*, Amsterdam 1953
- Gezangboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 1990
- Ger Groot, *Het krediet van het credo. Godsdiens, ongelooft, katholicisme*, Amsterdam 2006
- Hermann Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001
- David Holeton, 'Old Catholic Eucharistic Prayers in Ecumenical Context: Some Current Questions', in: *IKZ* 103 (2013), 53-79
- Helmut Hoping, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg 2011
- Helmut Hoping & Birgit Jeggle-Merz (red.), *Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft*, Paderborn 2004
- Robert Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Gütersloh 1979¹; Basel 2008²
- Anton Houtepen, *Theologen op zoek naar God. Twintig portretten van katholieke theologen uit de tweede helft van de 20^{ste} eeuw*, Zoetermeer 2001
- Graham Hughes, *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity*, Cambridge 2003
- Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, deel 1, *The Triune God*, Oxford 1997
- J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia* (Nederlandstalige editie), Kasterlee 1966
- Katechismus van de katholieke kerk*, Brussel-Utrecht 1995
- Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Baarn 1993
- Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, Oxford 2007
- Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016*, Paderborn 2017
- 'Konsens der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz Altenberg bei Köln 24.-28. September 1979', in: *IKZ* 70 (1980), 226-229
- Sigisbert Kraft, 'Gratias agamus. Neue Eucharistiegebete in der ökumenischen Christenheit und die altkirchliche Prex Eucharistica. Übereinstimmung – Weiterführung – Fehlentwicklung?' [1979], in: Sigisbert Kraft, *Danksgiving. Gesammelte Aufsätze zur Liturgie* (hg. von Matthias Ring und Florian Gross), Bonn 2015
- Andreas Krebs, 'Entdeckungen Gottes. Theologische Ontologie im Säkularen Zeitalter', Habilitationsschrift Universität Bern 2015, ongepubliceerd
- J. Kronenburg, *Episcopus Oecumenicus. Bouwstenen voor een theologie van het bisschopsambt in een verenigde reformatorische kerk*, Zoetermeer 2003

- Urs Küry, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Angli-
gen*, Stuttgart 1966
- Urs Küry, *Hirtenbriefe*, Allschwil 1978
- H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening*, Baarn
1992
- Gordon W. Lathrop, *Holy Things: A Liturgical Theology*, Minneapolis 1993
- Gordon W. Lathrop, *Holy People: A Liturgical Ecclesiology*, Minneapolis 1999
- Gordon W. Lathrop, *Holy Ground: A Liturgical Cosmology*, Minneapolis 2003
- G. van der Leeuw, O. Noordmans, W.H. van de Pol, *Liturgie in de crisis*, Nij-
kerk 1939; geannoteerde editie in: O. Noordmans, *Verzamelde werken*,
VI: *De kerk en het leven*, Kampen 1986, 165-243
- Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk*, Zoetermeer 2013
- Gerard Loughlin, 'The basis and authority of doctrine', in: Colin E. Gunton
(red.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge
1997, 41-64
- Henri de Lubac, *Glauben aus der Liebe* [= *Catholicisme. Les aspects sociaux
du dogme*, Paris 1938], Einsiedeln³ 1992
- Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Eine
historische Studie* [= *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au
Moyen Age. Etude historique*, Paris 1944], Einsiedeln 1969
- Henri de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung* [= *Méditation sur l'Eglise*, Paris
1953], Einsiedeln 1968
- Gino Mattheeuws, 'De voorganger in de eucharistie als sacrament van de eccle-
siastische Christus', in: *Jaarboek voor liturgie-onderzoek* 15 (1999), 95-118
- Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Doctrine of Justification*,
Cambridge 1986
- Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Second Edition, Ox-
ford 1997
- Alister E. McGrath, 'The Natural Sciences and Apologetics', in: Andrew Davi-
son (red.), *Imaginative Apologetics: Theology, Philosophy and the
Catholic Tradition*, London 2011, 142-157
- Karl-Heinz Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*,
Regensburg 2012
- Reinhard Messner, *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der
Alten Kirche. Ein Beitrag zu einer systematischen Liturgiewissenschaft*,
Innsbruck 1989
- Reinhard Messner, 'Unterschiedliche Konzeptionen des Messopfers im Spiegel
von Bedeutung und Deutung der Interzessionen des römischen Canon

- missae', in: Albert Gerhards & Klemens Richter (red.), *Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt*, Freiburg 2000, 128-184
- John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Second Edition, Oxford 2006
- Ad van Nieuwpoort, *De kleine Mensengod. De bijbel kan ons nog meer vertellen*, Amsterdam 1997
- Huib Oosterhuis, *Zien soms even. Fragmenten over God. Een voorlees-boek*, Bilthoven 1972
- Koenraad Ouwens, 'In geest en waarheid – maar niet altijd langs de kortste weg', in: Koenraad Ouwens & Adrie Paasen (red.), *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk*, Amersfoort 1999, 9-20
- Koenraad Ouwens, *Lectio liturgica. Leesroosters in de liturgie, deel 2: Rondom de Pentateuch*, Amsterdam 2010
- Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1998
- Jos Pieper, Paul Post en Rien van Uden (red.), *Pelgrimage in beweging. Een christelijk ritueel in nieuwe contexten*, Baarn 1999
- Albert Ploeger en Joke Ploeger-Grotegoed, *Morgen... in de verte. Een kerk van mensen*, Kampen 2007
- Mattijs Ploeger, *High Church Varieties: Three Essays on Continuity and Discontinuity in Nineteenth-Century Anglican Catholic Thought*, Amersfoort-Sliedrecht 2001, ook gepubliceerd op www.anglicanhistory.org/academic
- Mattijs Ploeger, 'Mutter des Herrn, Erste der Heiligen, Bild unserer Hoffnung. Maria in der niederländischen altkatholischen Liturgie', in: *IKZ* 95 (2005), 145-156
- Mattijs Ploeger, 'Het "onliturgische" karakter van de Liturgische Beweging', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 61 (2007), 109-122
- Mattijs Ploeger, *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Groningen-Tilburg 2008
- Mattijs Ploeger, 'Jezus Christus, de kerk en de wereld. Oecumenisch-theologische beschouwingen over "kern" en "marge" in liturgie en ecclesiologie', in: Louis van Tongeren (red.), *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*, Heeswijk 2009, 195-211
- Mattijs Ploeger, 'De relevantie van een doordachte geloofsvisie. Over het vak "systematische theologie" in oud-katholiek perspectief', in: Kees van der Kooi, Peter-Ben Smit, Liuwe Westra (red.), *Veel gaven, één geest*.

Meedenken met Martien Parmentier op het gebied van oecumenica, patristiek en theologie van de charismatische vernieuwing, Gorinchem 2012, 63-77

Mattijs Ploeger, 'Einführung in die Grundgedanken einer eucharistischen Ekklesiologie', in: *IKZ* 105 (2015), 303-314

Mattijs Ploeger, 'De geloofsleer', in: Peter-Ben Smit (red.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding*, Utrecht 2018, 35-61

Daniel G. Powers, *Salvation through Participation: An Examination of the Notion of the Believers' Corporate Unity with Christ in Early Christian Soteriology*, Leuven 2001

Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954

Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969

Joseph Ratzinger, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*, Einsiedeln 1977

Joseph Ratzinger, 'Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glauben und Theologie', in: Joseph Ratzinger & Hans Urs von Balthasar, *Maria. Kirche im Ursprung*, Einsiedeln 1997, 14-30

Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998

Joseph Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg 2000

Joseph Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003

John Shelton Reed, *Glorious Battle: The Cultural Politics of Victorian Anglo-Catholicism*, Nashville 1996

Matthias Ring, *Ich + Wir. Mein persönlicher Glaube und der Glaube der Kirche. Ein Wort des Bischofs an die Gemeinden*, Bonn 2016

A. Rinkel, 'Dogmatische theologie', stencil-editie 1956

Gerard Rouwhorst, 'The Roots of the Early Christian Eucharist: Jewish Blessings or Hellenistic Symposia?', in: Albert Gerhards & Clemens Leonhard (red.), *Jewish and Christian Liturgy and Worship: New Insights into its History and Interaction*, Leiden 2007, 295-308

Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1966

Thaddäus A. Schnitker, "'Wir danken dir und bitten dich". Das literarische Genus des Eucharistiegebets und seine Konsequenzen für altkatholische Versionen dieses Gebets', in: *IKZ* 87 (1997), 43-55

- T.M. Schoof, *Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn 1968
- Dick Schoon, *De Oud-Katholieke Kerk*, Kampen 1999
- Dick J. Schoon, *Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het catholicisme in Nederland in de 19^{de} eeuw*, Nijmegen 2004
- Hans-Joachim Schulz, *Ökumenischer Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976
- Niek Schuman, 'Liturgie: uitbeelding van verbeelding', in: *Ouderlingenblad* 77 (2000), 4-7
- Franz Segbers, 'A Transformative Eucharistic Vision for the Entire Oikoumene', in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 9 (2009), 138-150
- F. Smit, 'De Jansenistische en Gallicaanse literatuur bij het theologisch onderwijs in het seminarie te Amersfoort', in: idem, *Batavia Sacra*, Amersfoort 1992, 91-116
- Peter-Ben Smit (red.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Een inleiding*, Utrecht 2018
- Kurt Stalder, *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute*, Zürich 1984
- Adrian Suter, *Vernetzung und Gewichtung christlicher Lehraussagen. Die Vorstellung einer Hierarchie der Wahrheiten und ihre Beziehung zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie*, Zürich 2011
- Robert F. Taft, 'Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001', in: *Worship* 77 (2003), 482-509
- Ottie Thiers, *Bedevaart en kerkeraad. De Amersfoortse vrouwevaart van 1444 tot 1720*, Hilversum 1994
- Jean-Marie Roger Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987
- Joris Vercammen, *Identiteit in beraad. Theorie en praktijk van het parochieel identiteitsberaad in vier oud-katholieke parochies*, Baarn 1997
- Joris Vercammen, *Oud- en nieuw-katholiek. De spirituele zoektocht van die andere katholieken*, Nijmegen 2011
- Jan Visser, 'Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung', in: *IKZ* 79 (1989), 174-191

- Jan Visser, 'De geloofsleer', in: Angela Berlis e.a., *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Leer en leven*, Zoetermeer 2000, 163-191
- Herbert Vorgrimler, *Sakramententheologie*, Düsseldorf³1992
- Sytze de Vries, *Jij, mijn adem. Verzamelde liederen*, Zoetermeer 2009
- B.Th. Wallet, 'Maria, de Moeder Gods, in de leer en het leven van de oud-katholieke kerk van Nederland', scriptie Oud-Katholiek Seminarie (on-gepubliceerd), Utrecht 2006
- Liam G. Walsh, 'The definition of the dogma of the Assumption of Mary into Heavenly Glory', in: Adelbert Denaux & Nicholas Sagovsky (red.), *Studying Mary: Reflections on the Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology and Devotion: The ARCIC Working Papers*, London 2007, 165-192
- Graham Ward, 'Postmodern Theology', in: David F. Ford met Rachel Muers (red.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Third Edition, Oxford 2005, 322-338
- Timothy Ware, *The Orthodox Church*, New Edition, London 1997⁵
- Leen Wijker, *Gaandeweg. Te voet van Hilversum naar Santiago de Compostela. Een pelgrimstocht*, Sliedrecht 2012
- Rowan Williams, *On Christian Theology*, Oxford 2000
- Rowan Williams, *Anglican Identities*, London 2004
- Rowan Williams, 'Eastern Orthodox Theology', in: David F. Ford met Rachel Muers (red.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918*, Third Edition, Oxford 2005, 572-588
- John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood 1985
- John D. Zizioulas, *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006

Over de auteur

Mattijs Ploeger (geb. 1970) studeerde van 1989 tot 1998 theologie aan de Rijksuniversiteit te Leiden, aan de hervormde kerkelijke opleiding te Leiden, aan het Oud-Katholiek Seminarie te Utrecht en aan het anglicaanse seminarie 'Westcott House' te Cambridge. Aan de Universiteit Utrecht promoveerde hij in 2008 bij Jan Hallebeek en Anton Houtepen op een proefschrift over oecumenische eucharistische ecclesiologie.

Mattijs Ploeger is sinds 1998 (priesterwijding 1999) pastoraal werkzaam in verschillende parochies van het bisdom Haarlem van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland en gastvoorganger in de anglicaanse parochie te Haarlem. Daarnaast werkt hij aan het Oud-Katholiek Seminarie, gevestigd bij de Universiteit Utrecht; sinds 2008 als docent systematische theologie, sinds 2009 tevens als rector en sinds 2016 tevens als docent liturgie. In 2016 was hij gedurende beide semesters vervanger voor het onderwijs van de leerstoel systematische theologie aan het departement voor oud-katholieke theologie van de Universität Bern.

Mattijs Ploeger is lid van enkele nationale en internationale redacties en adviescommissies. Hij publiceert op het grensgebied van systematische theologie, ecclesiologie, liturgie, sacramentstheologie en oecumenische theologie.

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: *Chiliasitische en charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw*, 1979.
- 6 J.J. Hallebeek: *Communis omnium possessio et omnium una libertas. Twee opstellen over Thomas van Aquino*, 1979.
- 7 H.J.W. Verhey: *Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke Kerk in Nederland*, 1979.
- 8 J. Visser: *Het ideaal van de 'ecclesia primitiva' in het jansenisme en het oud-katholicisme*, 1980.
- 9 F. Smit: *Franse oratorianen en de Clerezie in de jaren 1752-1763*, 1981.
- 10 J.A.C. de Jonge: *Eenheid in conciliariteit*, 1981.
- 11 P.J. Maan en J. Visser: *1931-1981. Vijftig jaren full communion tussen de anglikaanse en oud-katholieke kerken*, 1982.
- 12 F. Smit: *Het hofje van Buytenwech te Gouda, in de jaren 1684-1713. Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1983.
- 13 P.J. Maan: *1054. In het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel en Canterbury*, 1984.
- 14*C.E. Schabbing: *Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland 1870-1940*, 1985.
- 15*K. Ouwens: *De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk*, 1986.
- 16 F. Smit: *De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen te Delft (1622-1752). Bijdrage tot de geschiedenis van de katholieke armenzorg in de 17^e en 18^e eeuw*, 1987.
- 17 G.Chr. Kok: *Uit de geschiedenis van de synode. Een kleine kerk op weg in de 20^e eeuw*, 1987.
- 18*G. Theys: *Van Van 't Sestichhuis tot College van de Hoge Heuvel, 1633-1752*, 1988.
- 19 C. Tol: *Concelebratie. Afscheidscollege 28 september 1985*, 1988.

- 20 M.F.G. Parmentier: *Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria*, 1989.
- 21*Angela Berlis: *Gottes Haushalter. Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands*, 1990.
- 22 Martien Parmentier: *Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem (1638-1646)*, 1991.
- 23 Jan Hallebeek: *Over de oorsprong van jurisdictie*, 1992.
- 24 Fred Smit: *Batavia Sacra*, 1992.
- 25*Idelette Otten: *Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars in de christelijke eredienst*, 1994.
- 26*Joris Vercammen: *Vrouwen, mannen en macht in de kerk*, 1994.
- 27 'De Haagse teksten': *Referaten en beschouwingen op de studiedagen 'Vrouw en kerkelijk ambt', 18-20 januari 1994* (bijdragen: Angela Berlis, James Flynn, Joris Vercammen, Jan Visser), 1995.
- 28 Koenraad Ouwens: *Het Stukjesboek: Missen en Gezangen 1745-1803. De basis van het oud-katholieke kerklied in Nederland*. Proefschrift, 1996.
- 29 Jan Hallebeek: *Alonso "el Tostado" (c. 1410-1455). His doctrine on jurisdiction and its influence in the Church of Utrecht*, 1997.
- 30*Christoph Schuler: *The Mathew Affair. The failure to establish an Old Catholic Church in England in the context of Anglican Old Catholic relations between 1902 and 1925*, 1997.
- 31 Jan Hallebeek: *De 'Wondere Afscheidspreekens' van pater Daneels. Oudewater 1705*, 1998.
- 32*Jan Visser, Joris Vercammen, Theo Beemer, Angela Berlis, Dick Tieleman: *Staat de kerk haar eigen boodschap in de weg? Symposium en afscheidscollege van prof.dr. J. Visser op 1 mei 1996 te Utrecht*, 1998.
- 33 Matthieu Spiertz: *Op weg naar een rehabilitatie van Petrus Codde?*, 1998.
- 34 Koenraad Ouwens en Adrie Paasen (red.): *Liturgievernieuwing in de Oud-Katholieke Kerk. Bijdragen aan het symposium ter gelegenheid van het afscheid van Can. J.N. van Ditmarsch als voorzitter van de Bisschoppelijke Commissie voor de Liturgie van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland op 21 maart 1998* (bijdragen: Wietse van der Velde, Koenraad Ouwens, Edgar Nickel, Ko Joesse, Hans Uytendogaardt, 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 Quasimodolesing, 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. Pascarprijzen 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 Quasimodolesing, 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 Quasimodolesing, 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 1999¹) 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 Kimpfen*, 2016.
55. Jan Hallebeek: *Modèle de tous les autres. De kerkvergadering van Handelingen 15 in de traditie van het jansenisme en het oud-katholicisme. Afscheidscollege als toegevoegd docent kerkelijk recht aan het Oud-Katholiek Seminarie*, 2016.
56. Peter-Ben Smit: *Vrienden in het bisschopsambt. De correspondentie tussen Andreas Rinkel en Urs Küry (1955-1970)*, 2016.
57. Peter-Ben Smit (red.): *Moedig leiderschap. Mystiek en politiek bij Dag Hammarskjöld. Quasimodolezing 2016. KG Hammar. Met bijdragen van Carola Schouten en Joris Vercammen en de eerste Nederlandse vertaling van KG Hammar, De weg koos jou. Meditaties over Dag Hammarskjölds Merkstenen*, 2017.
58. Peter-Ben Smit (red.): *Herbronning: 40 jaar bijzondere leerstoel 'Oude Katholieke Kerkstructuren': bijdragen van het symposium 'Herbronning' van 9 december 2016*, 2017.
59. Marco Derks en Peter-Ben Smit (red.): *Allemaal vreemdelingen in een 'christelijk' Europa. Twee theologische pleidooien voor humaniteit door Stephan van Erp en Erica Meijers. Quasimodolezing 2017*, 2018.
60. Peter-Ben Smit (red.): *Ambt - Spiritualiteit - Roeping, Theologische verkenningen Met bijdragen van Rebekka Willekes, Marleen Blootens, Jos Moons, Mattijs Ploeger en Wim Dekker*, 2018.
61. Koenraad Ouwens, *Pierre-Jean-Francois Percin de Montgaillard en het ius liturgicum. College bij opening van het academisch jaar*, 2019.
62. Hans Uytendogaardt, *Lezing 'Willem Barnard en Allerheiligen' bij de ontvangst van de Andreas Rinkelprijs en de opening van het academisch jaar aan het Oud-Katholiek Seminarie 30 september 2017, en eerdere bijdragen over de katholiciteit van het Dienstboek van de Protestantse Kerk in Nederland*, 2019.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van het docentencollege en het Curatorium van deze stichting. Redactie: dr. Mattijs Ploeger, mgr. dr. Dick Schoon, prof. dr. Peter-Ben Smit (voorzitter). Eindredactie: drs. Noeme Visser.

Publicaties uit de Seminarierreeks zijn te bestellen bij de webshop van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland: www.okkn.nl/pagina/1348/seminariereeks, of bij het Bisschoppelijk Bureau, Koningin Wilhelminalaan 3, 3818 HN Amersfoort, telefoon: + 31 (0) 33 4620875, e-mail: buro@okkn.nl.

*) niet meer verkrijgbaar

Oud-katholieke theologie is een hedendaagse manier van theologiseren, vanuit een katholieke identiteit, in een oecumenische context, op basis van de Schrift en de vroege kerk. Dit boek bevat voorbeelden van zo'n benadering. In twee fundamenteel-theologische hoofdstukken wordt afgetast hoe de oud-katholieke identiteit tegelijk klassiek en modern kan zijn, en wat een vroegkerkelijke benadering van het geloof te betekenen heeft. Na een inleiding in de sacramentstheologie volgen een detailstudie naar structuur en betekenis van het eucharistisch gebed en kortere beschouwingen over liturgie en sacrament. Het ambtstheologische deel van dit boek gaat in op de rol van de voorganger in en buiten de liturgie en op de apostolische successie als oecumenisch struikelblok. Het boek eindigt met twee bijdragen over mariologie, waaronder een detailstudie naar de rooms-katholieke dogma's over Maria en een oud-katholieke reflectie daarop.



MATTIJS PLOEGER (1970) is rector van het Oud-Katholiek Seminarie (Universiteit Utrecht), waar hij systematische theologie en liturgie doceert.

Ook gaf hij gastcolleges aan de universiteiten van Bern en Bonn. Hij ontving zijn theologische opleiding aan de Rijksuniversiteit te Leiden, de hervormde kerkelijke opleiding te Leiden, het Oud-Katholiek Seminarie te Utrecht en het anglicaanse seminarie 'Westcott House' te Cambridge. In 2008 promoveerde hij aan de Universiteit Utrecht op het proefschrift

Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology. Sinds 1999 is hij priester van het bisdom Haarlem in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland. Hij was pastoor te Krommenie, Egmond aan Zee en Haarlem.



9 789057 872044